

Dignità della persona umana ed eugenismo

1. La persona e le sfide della cultura contemporanea.

1.1. La concezione dell'uomo come persona ed in modo particolare la categoria cristiana dell'uomo immagine di Dio costituisce il contributo specifico che il cristianesimo ha dato alla costruzione dell'identità umana. Per l'antropologia cristiana, la persona è tale in forza di ciò che è e non di ciò che ha e di ciò che fa, e tanto meno in forza del riconoscimento che può ricevere dalla società e dall'altro. Pertanto, per avere la persona non si richiede che questa abbia già sviluppato le sue potenzialità. Se si identificasse la persona con l'esercizio delle sue potenzialità, non si troverebbe nessun ostacolo teoretico per dare via libera all'aborto, all'eutanasia, alla soppressione dei ritardati mentali e dei deformati. Ciò che deve essere in atto per avere una persona non sono le sue potenze ma il suo essere. Va comunque precisato che se la dignità dell'uomo consiste nell'essere il tu di Dio e nell'essere destinato alla comunione con Lui, "allora l'esistenza di ogni uomo è legittimata prima di qualsiasi incontro interumano, indipendentemente dalla misura più o meno adeguata in cui egli possiede o non possiede i contrassegni naturali che distinguono l'essere umano dalle altre creature".

Questa verità cristiana è continuamente sottoposta a verifica critica dagli interrogativi cruciali che le scienze umane e naturali, soprattutto quelle biologiche, continuamente le pongono, e con le quali non può non confrontarsi, nel rispetto della propria epistemologia e di quella delle altre scienze. Uno degli ultimi interrogativi che sfidano questa concezione teologica di persona, per esempio, è posto dalla "procreatica". La cosiddetta procreatica è una nuova scienza dai contorni ancora imprecisi, nata da quando si è cominciato a conoscere le fasi attraverso cui la natura forma un nuovo essere vivente, e l'oscuro mondo della riproduzione ha perso l'alone sacro che lo circondava per diventare oggetto di interventi che spaziano dai gameti surgelati alla fecondazione in vitro, alla manipolazione e conservazione degli embrioni, fino alla possibilità della clonazione umana. Questa nuova scienza ha fatto comparire un nuovo microscopico protagonista, l'embrione, prodotto non dalla naturale unione di due esseri umani, ma dalla sapiente manipolazione di gameti all'interno di un laboratorio.

In effetti non si è ancora concordi nel definire che cosa sia l'embrione così prodotto in laboratorio, conservato nell'azoto liquido, manipolato in provetta, inserito in un utero che potrebbe essere anche diverso da quello della donatrice. Ci si interroga su quale sia il suo statuto giuridico e sociale, se, cioè, sia "persona", titolare dei diritti di tutela di quell'essere umano che potenzialmente è destinato a divenire, oppure sia un semplice grumo di cellule che si può manipolare, su cui si possono fare esperimenti, che si può impiantare o, se necessario, eliminare quando sono stati prodotti in sovrannumero rispetto alla richiesta della coppia. Rimane ancora aperto, dunque, almeno dal punto di vista della scienza biologica, l'interrogativo sullo statuto dell'embrione, su dove cominci la persona umana, e dove si debba arrestare la capacità scientifica di manipolare la vita.

1.2. Nel linguaggio comune, dire persona significa dire uomo. I due termini, persona e uomo, sono interscambiabili, e vengono usati per indicare la stessa realtà, perché la persona è l'uomo e non già una proprietà dell'uomo. Nel linguaggio comune, dunque, uomo è sinonimo di persona. Ma mentre tutti si è d'accordo su che cosa sia uomo, non tutti si è d'accordo su che cosa sia persona, su quando l'uomo cominci ad essere persona e quando cessi di esserlo. Mentre l'uomo è legato alla natura umana, alla specie, all'insieme di dati fenomenologicamente osservabili e verificabili, la persona è legata ad una interpretazione dell'essere vivente, mutuata da una visione religiosa della vita. Uomo è in rapporto alla vita come organismo biologico, determinabile, quantificabile, misurabile. Persona è in rapporto alla vita come *zoe*, come dinamismo interiore, come esistenza carismatica, non sempre misurabile e quantificabile.

Negli ultimi decenni, di fatto, hanno cominciato ad affermarsi correnti di pensiero per le quali l'equazione uomo=persona è messa in discussione, per il fatto che non ogni persona sarebbe un uomo e non ogni uomo sarebbe una persona. Il concetto di persona viene allargato ad altri esseri viventi, diversi dagli uomini, purché provvisti di un minimo grado di coscienza. Per i filosofi morali Engelhardt e Singer, discriminante per il riconoscimento di un diritto alla vita non è l'appartenenza a una determinata specie biologica, ma soltanto il grado di autocoscienza, di uso della ragione e di capacità di pianificare il futuro che un essere vivente raggiunge. P. Singer, in modo particolare, afferma che i due termini "vita umana" ed "essere umano" non coincidono. Tutti gli esseri che appartengono alla specie *homo sapiens* hanno una vita umana, per cui hanno tale vita sia il feto che è concepito da genitori umani, sia i "vegetali umani", irrimediabilmente menomati. Anche se questi ultimi si possono chiamare "esseri umani", in realtà, sono veramente "umani" soltanto quegli esseri che possiedono gli "indicatori di umanità", che sono l'autocoscienza, l'autocontrollo, il senso del futuro, il senso del passato, la capacità di porsi in rapporto con gli altri, il riguardo per altri, la comunicazione, la curiosità. Soltanto gli esseri umani che possiedono questi indicatori di umanità sono "persone umane"; gli altri esseri umani che non li hanno fanno parte della specie umana, ma non sono persone umane. Ciò significa che possono esserci membri della specie umana che non sono persone, perché non hanno i due indicatori essenziali di umanità, quali sono la razionalità e l'autocoscienza. La vita di questi membri della specie umana, che non sono persone, non è sacra, come vorrebbe il cristianesimo, che ha imposto quest'idea alla civiltà occidentale. Invece, ci possono essere animali non-umani che sono persone, perché dotate di autocoscienza, come gli scimpanzé e altri animali, mentre non sono persone i feti, i neonati e i cerebrolesi. In conclusione, Singer sostiene che l'appartenenza alla specie biologica *homo sapiens* non autorizza un comportamento "specista" ed il conseguente riconoscimento di particolari diritti dell'uomo.

Nell'odierno linguaggio della bioetica, dove non esiste il concetto di persona, il massimo cui si è arrivati è l'aver accettato l'espressione di "individuo umano". Il progetto di una Convenzione Europea di Bioetica, per esempio, discusso nel gennaio del 1995 dall'Assemblea del Consiglio d'Europa, non ha trovato un accordo su una definizione comune di persona e di essere umano, e si è limitata ad affermare che secondo un principio generalmente accettato "la dignità umana deve essere rispettata dall'inizio della vita", e che "all'essere umano va dato il suo senso più largo, tanto nella sua individualità quanto nella sua appartenenza alla specie".

1.3. L'allargamento del concetto di persona è stato reso possibile per il fatto che, nella cultura contemporanea, il concetto di persona viene elaborato più dal punto di vista psicologico che ontologico ed indica soprattutto la coscienza che si ha di se stessi. E' noto come Karl Barth prese atto che il cambiamento di linguaggio del XX secolo aveva dato al concetto di persona un senso differente da quello della Chiesa antica e del Medio Evo, e lo faceva consistere praticamente in una "coscienza di sé". Egli, perciò, pur ritenendo utile la conservazione del termine persona nella teologia trinitaria, se non altro per riguardo alla continuità storica, propose di spiegare la triplicità divina ricorrendo all'espressione "maniera d'essere", per cui si potrebbe dire che "Dio è uno in tre maniere d'essere, il Padre, il Figlio e lo Spirito". Ma il grande teologo evangelico era molto cosciente dei limiti della sua proposta ed ammetteva: "Noi abbiamo provato a trovare una risposta relativamente migliore di quella che contiene il concetto di "persona". Il semplice fatto che non abbiamo potuto far altro che riprendere le indicazioni suggerite da quell'antico concetto, per raggruppare sotto la nozione, secondo noi, più adeguata di maniera d'essere, ci deve rendere perfettamente umili e coscienti dei nostri limiti. Un semplice cambiamento di terminologia non è sufficiente a risolvere i problemi di fondo".

2. Definibilità e indefinibilità della dignità umana.

Se è controversa la concezione di persona umana, non meno controversa è quella di dignità umana.

La parola "dignità", dal latino *dignitas*, significa eccellenza, nobiltà, valore. Di conseguenza, "degno" è ciò che ha valore e perciò merita rispetto. La "dignità" della persona umana significa, quindi, che questa, per la sua eccellenza e nobiltà, per il suo valore, merita rispetto, che sarà tanto maggiore quanto più la persona è "degnata". Nel vocabolario italiano del Palazzi, la dignità viene definita come "la nobiltà che una persona ha per sua natura, per i suoi meriti; il rispetto che per tali ragioni ha di se stesso ed esige dagli altri; il contegno nobile e dignitoso".

Alcuni autori legano il concetto di dignità ad un determinato ruolo sociale che viene ricoperto, per cui quanto più alto è il ruolo che si ricopre, tanto più alta è la dignità che si riveste. Altri, invece, pur riconoscendo l'importanza del ruolo sociale, collocano la ragione della dignità nella stessa umanità di cui è dotato ogni essere vivente. Charles Taylor, nella determinazione della base del riconoscimento e del rispetto dell'uomo, parla di un passaggio dalla considerazione dell'onore a quella della dignità. La coscienza moderna nascerebbe dal declino del codice aristocratico dell'onore, che imponeva l'identificazione dell'io con i propri ruoli istituzionali e l'adesione alle norme ideali della comunità; essa si fonda sulla inedita rivendicazione della propria dignità e dei propri diritti, al di là, o anche contro, i ruoli socialmente imposti. Cercando i fondamenti dell'identità al di fuori dei ruoli istituzionali, l'io perde la propria dimora e acquisisce il diritto all'affermazione della propria singolarità, della propria intrinseca umanità indipendentemente da norme e valori socialmente presupposti. (Cf **Ch. Taylor**, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., 266ss; *Il disagio della modernità*, cit., 54ss.)

Secondo R. Mancini, si possono individuare alcune componenti con le quali si può descrivere, se non proprio definire, la realtà della dignità. Queste componenti sono: la dignità umana è intrinseca in ogni uomo e non è posta in essere dalla volontà di qualcuno; essa non coincide con il semplice fatto di esistere, ma con una plusvalenza di senso che trascende la stessa esistenza dell'uomo; essa è fondante delle antropologie e delle culture, perché è sempre alla loro base, e, quindi, non è fondata da esse; in quanto tale, essa è incondizionata, irrevocabile ed il suo riconoscimento non può essere negato a nessuno, neppure al "nemico"; la dignità costituisce la fonte della responsabilità di ognuno per sé e per gli altri; poiché, infine, essa non appartiene, come realtà di valore, solo al singolo, ma è il legame stesso tra gli esseri umani, è un valore transculturale e universale (**R. Mancini**, *La dignità come legame originario. Per un'antropologia della fraternità-sororità*, in **L. Alici-M. Chiodi-R. Mancini-F. Riva**, *Interpersonalità e libertà*, Messaggero, Padova 2001, 133-156, qui 146).

3. Sviluppo storico dell'idea di dignità umana.

L'idea della dignità umana deve senza dubbio moltissimo all'influsso esercitato dal vangelo e dalla fede cristiana nella storia. Essa, tuttavia, sotto il profilo storico, non può esser fatta risalire soltanto al contributo culturale storico del cristianesimo, né la validità che tutt'oggi le si riconosce è legata al perdurante influsso di questo. Il concetto della dignità umana, dispiegantesi nel riconoscimento di diritti umani pre-statali e meta-positivi, è frutto nella sua estensione e validità odierna del concorso di diversi fattori storici e di diverse concezioni filosofico-religiose, passibili di differenti interpretazioni e valutazioni. Tra i più significativi fattori storici del mondo moderno, che hanno per lo meno contribuito al perfezionamento dell'idea della dignità umana, vanno ricordati la scoperta delle culture latino-americane, l'aspirazione all'indipendenza delle colonie nordamericane e i cambiamenti politici e sociali seguiti alla rivoluzione francese. Tra le concezioni filosofico-religiose, che hanno condotto alla formazione dell'*ethos* dell'evo moderno, vanno ricordate, invece, la convinzione stoica dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini e l'idea di una cittadinanza mondiale e cosmica, la dottrina cristiana dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'idea della fraternità universale fra gli uomini. In ultima analisi, queste concezioni filosofico-religiose si possono ridurre alla filosofia classica, all'etica cristiana e all'umanesimo europeo. Nella filosofia dei greci si verifica il primo passo dell'autoliberazione dell'uomo dal suo

legame mitico con il cosmo, passo che conduce già a questo livello alla concezione di una cultura universale, che deve compenetrare l'azione e il pensiero degli uomini. Nel messaggio del cristianesimo, l'idea dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini si sposa con l'idea che davanti a Dio ogni singolo individuo rappresenta la dignità del genere umano.

Il contributo specifico dell'umanesimo europeo e del tempo moderno sta soprattutto nel riconoscimento che la libertà e la dignità del singolo hanno bisogno di essere efficacemente protette sotto il profilo politico-giuridico. Con il riconoscimento, però, che l'idea della dignità umana non è radicata solo in un'immagine filosofica o religiosa dell'uomo, ma è ancorata nello spazio politico-istituzionale si verifica un certo allontanamento dal contributo originario del cristianesimo. Si verifica, in altri termini, una specie di secolarizzazione dell'idea religiosa di dignità umana. Ciò corrisponde anche al dato storico che le proclamazioni dei diritti umani dei tempi moderni sono avvenute in larga misura prendendo consapevolmente le distanze dalle loro fonti cristiane. Se, tuttavia, si guardano le cose in retrospettiva, si può affermare che non la disparità filosofico-religiosa, bensì la convergenza su importanti affermazioni antropologiche di fondo caratterizza il risultato dello sviluppo storico. Il confronto culturale storico fra le radici antiche, cristiane e moderne dell'idea della dignità umana porta ad ammettere che "le tre correnti, per quanto diversi siano i loro punti di partenza ed il loro modo di argomentare, sono contraddistinte da una forte reciproca affinità, che si spiega storicamente con le loro molteplici reciproche relazioni."

E' convinzione abbastanza comune, quindi, che l'idea di dignità umana e della difesa dei diritti dell'uomo ad essa collegata, sia il risultato di uno sviluppo storico a più strati e sia, conseguentemente, soggetta a interpretazioni diverse e contrastanti. Accanto alla tradizione liberale occidentale c'è la concezione dei diritti sociali di origine marxista e c'è la visione dei diritti dell'uomo propria del Terzo mondo. Queste interpretazioni diverse e contrastanti dei diritti dell'uomo hanno indotto talvolta i politici e i giuristi a tacere sulle motivazioni che stanno alla base della loro eticità universalmente vincolante. Si racconta, infatti, che uno dei membri della commissione dell'Onu per la preparazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, del 1948, considerata dai più come il manifesto del nuovo *ethos* mondiale, avrebbe affermato: "Noi concordiamo su questi diritti, ma a condizione che non ci si chieda il perché".

4. Il ruolo delle tradizioni giuridiche

Un ruolo importante, nello sviluppo della concezione della dignità umana, viene svolto dalle tradizioni giuridiche. Le tappe principali della determinazione della dignità dell'uomo, garantita per diritto, sono la *Magna Charta* del 1215, considerata il documento fondamentale delle libertà inglesi. Essa, composta da 63 articoli, afferma il principio dell'*habeas corpus*, che vieta ogni arresto arbitrario da parte del re. Seguono le *Dichiarazioni del 1776-1789*, proclamate dalla Virginia, dal Maryland, dalla Carolina del Nord e dal Vermont, le quali si richiamano al diritto naturale di tutti gli uomini alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità. La *Dichiarazione francese del 1789* sancisce la titolarità dei diritti del cittadino in quanto uomo, e definisce i diritti specifici attinenti alla libertà personale, di culto, di riunione, associazione, domicilio. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite del 1948 è concepita sulle quattro libertà lanciate da Roosevelt nel 1941 (di parola, pensiero, religione e dal bisogno). Ogni stato deve rispettare i diritti della persona. La *Convenzione di Ginevra* del 1949 sui diritti dei prigionieri di guerra afferma che questi devono essere trattati sempre con umanità e devono essere protetti contro atti di violenza e d'intimidazione. La *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* approvata a Nizza il 7 dicembre del 2000 sancisce la parità dei diritti dei cittadini europei e si pone come la garanzia dei valori comuni dell'Europa, ribaditi dal Trattato costituzionale del 2004.

In particolare, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, afferma nel preambolo: "il

riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia, e della pace nel mondo"; e l'art. 1 afferma: "tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza". Questi principi sono ripresi da molte Convenzioni Internazionali e dalle Carte Costituzionali degli stati. Così la costituzione italiana afferma che "tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge" (art. 3), e la costituzione tedesca nell'art.1 stabilisce: "la dignità umana è inviolabile. Ogni potere pubblico è tenuto a rispettarla e a proteggerla".

Il principio della dignità della persona umana è stato ripreso dal Consiglio d'Europa con la "Convenzione sulla protezione dei diritti umani e della dignità dell'essere umano con riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina" (la cosiddetta Convenzione sulla biomedicina, firmata a Oviedo il 4 aprile 1997 ed entrata in vigore il 1 dicembre 1999). Essa definisce come propria finalità "la protezione della dignità e dell'identità di tutti gli esseri umani" e "il garantire a ciascun individuo, senza discriminazione, il rispetto della sua integrità e dei suoi diritti e libertà fondamentali nei confronti della biologia e della medicina" (art.1). Impone, inoltre, di considerare il bene dell'essere umano prevalente rispetto all'esclusivo interesse della società e della scienza (art. 2).

La tutela della dignità umana comporta che siano da ritenersi contrarie a tale dignità le azioni tese alla riduzione o alla subordinazione di tale valore al perseguimento di altri beni, particolarmente di ordine materiale (quali la commercializzazione del corpo umano), ma anche di ordine simbolico, quali, ad esempio, la clonazione. Infatti, alla Convenzione sulla biomedicina è stato allegato un protocollo addizionale, concernente il divieto di clonazione: questa non deve essere praticata in quanto "la creazione di esseri umani geneticamente identici" è una strumentalizzazione dell'essere umano "contraria alla dignità umana e costituisce un uso improprio della biologia e della medicina". "Tali principi vanno ribaditi anche per quanto concerne le applicazioni delle biotecnologie, che non possono mai essere utilizzate in modo lesivo della dignità umana." (**Comitato nazionale per la bioetica**, *Considerazioni etiche e giuridiche sull'impiego delle biotecnologie*, 30 novembre 2001, 26ss).

Anche nella Dichiarazione universale sul genoma umano e i diritti dell'uomo, adottata dall'Unesco nel 1997 e poi dall'Assemblea generale dell'Onu, ha un posto centrale il termine "dignità umana". Infine, l'art. 2 del *Trattato costituzionale europeo*, del 2004, afferma che "L'Unione si fonda sui valori della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello stato di diritto e del rispetto dei diritti umani. Questi valori sono comuni agli stati membri in una società fondata sul pluralismo, sulla tolleranza, sulla giustizia, sulla solidarietà e sulla non discriminazione".

5. Il fondamento teologico della dignità umana

Anzitutto, bisogna precisare che la fondazione teologica della dignità dell'uomo e dei diritti umani non è, in ultima analisi, una semplice sovrastruttura apposta ai moderni diritti umani generalmente riconosciuti. Essa non può limitarsi a ripetere con parole teologiche solenni ciò che altri hanno conquistato combattendo in duri scontri, e che a loro appare chiaro anche senza un tale rivestimento teologico. La fondazione teologica è piuttosto un aiuto originario e originale, per una comprensione autentica della dignità umana e dei diritti dell'uomo, che ci permette non solo di decifrarne il vero significato, ma anche di difendere l'una e gli altri da una loro possibile strumentalizzazione ideologica.

Il fondamento ultimo della dignità dell'essere umano risiede nel fatto che egli partecipa della natura di Dio (*Ef* 2,18; *2Pt* 1,4), il Filantropo (*Tt* 3,4), l'Emanuele, il Dio con l'umanità (*Mt* 1,23). Il nucleo

centrale di questa fondazione teologica è senz'altro la concezione dell'uomo come *immagine di Dio*. Teologicamente, questa affermazione fondamentale è fondata sulle asserzioni di *Gn* 1,26 e *Sal* 8,6-9, interpretate cristologicamente da *2 Cor* 4,4-6, *Col* 1,15, *Eb* 1,3. Filosoficamente, essa si basa sul fatto che l'uomo, per natura, si esprime e si realizza all'interno di una fiducia originaria in Qualcuno, e solo nella misura in cui può ancorarsi a questo Qualcuno, può vedere garantite le sue attese e le sue aspirazioni umane fondamentali. Non il fato, non le energie dell'evoluzione, ma Lo Spirito divino è ciò che dà origine all'essere vivente, e il punto di riferimento per l'autocomprensione non è il cosmo, ma Dio stesso. L'uomo non è un piccolo cosmo, un microcosmo, ma un piccolo Dio. La *Gaudium et Spes*, nell'offrire un abbozzo di antropologia cristiana, tutta centrata sul tema dell'immagine di Dio, dedica il primo capitolo della prima parte alla dignità della persona umana, e collega ad essa la costituzione corporea e spirituale dell'uomo, la sua intelligenza, con cui egli partecipa della luce della mente di Dio, la coscienza, considerata come il nucleo più segreto e il sacrario dove l'uomo è solo con Dio, la libertà, segno altissimo dell'essere creato ad immagine di Dio. In ultima analisi, è la dimensione teologica che fonda e protegge l'unicità ed irripetibilità d'ogni essere umano, che rende ogni uomo una persona, un interlocutore di Dio, l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa (*GS*, 24). Come scrive Giovanni Paolo II, "l'affermazione più radicale ed esaltante del valore di ogni essere umano è stata fatta dal Figlio di Dio nel suo incarnarsi nel seno d'una donna" (*ChL*, 37).

L'origine più vera della concezione della persona, quindi, è teologica, anche se, per un verso, una sua idea seppure ancora confusa è già presente nella letteratura classica antica, e per un altro verso, nel corso dei secoli, questa origine teologica si è andata perdendo ed il concetto di persona si è progressivamente secolarizzato, divenendo appannaggio della filosofia e del diritto. Dalla Persona divina si passò alla persona umana, dalla teologia alla filosofia e al diritto, in una sorta di movimento circolare ove antropologia e teologia si intrecciano reciprocamente.

Ora, in forza di questa origine teologica della concezione della persona, l'uomo si autocomprende come soggetto spirituale dotato di valori eterni, capace di entrare in rapporto dialogico con un Dio trascendente. Quando Dio crea l'uomo non crea un oggetto in più, accanto ad altri oggetti, ma crea un tu, e lo crea chiamandolo per nome (*Is* 43, 1: "Ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni"), ponendolo davanti a sé come un essere responsabile, un essere, cioè, che può rispondere, un partner del dialogo inter-personale. Ma l'uomo non è soltanto terra, materia. Dio gli ispira dentro un alito di vita, cioè la luce dell'autocoscienza, come è definita, appunto, l'alito di vita (*Pro* 20,27), così che l'uomo diventa un essere vivente, una persona. Benché tratto dalla terra e, quindi, essenzialmente legato ad essa, l'uomo è aperto a Dio, che lo fa vivere e gli conferisce la sua precisa identità personale.

Ogni uomo e tutti gli uomini sono qualcosa di unico e irripetibile; ogni uomo è un valore a sé e per sé. Il fatto che Dio abbia creato l'uomo per se stesso, come fine e non come mezzo, fa di costui un valore assoluto, che non può essere posto in funzione di nessuna realtà, sia essa la produzione, la classe, lo stato, la religione, la società. L'uomo, come persona, è un valore assoluto, perché Dio lo considera in modo assoluto. Cristo, uomo fra gli uomini, con la sua vita e la sua opera di redenzione, ha confermato il valore assoluto della persona umana, perché è morto per *ogni* uomo, per *ogni* fratello (*I Cor* 8,11; *I Tm* 2, 5-6).

6. La dimensione cristologica della persona.

Se è vero che la prima e fondamentale dimensione della persona è quella teologica, che fa riferimento alla trascendenza di Dio, è anche vero, però, che questa trascendenza di Dio si rivela a noi nell'evento storico di Cristo. Per rapportarsi a Dio, nella sua trascendenza, e anche per rapportarsi agli uomini, nella loro prossimità, è ormai necessaria la mediazione del Cristo. Perciò,

la persona ha una dimensione cristologica, sia quando la si vuole definire nei confronti di Dio, sia quando la si vuole definire nei confronti degli altri uomini.

Gesù Cristo, nella sua condizione di Figlio, è sì unico e irripetibile, perché solo Egli ha la relazione al Padre che lo costituisce nella sua sussistenza personale, ma, nella sua risurrezione, Egli ha donato al credente il suo Spirito, lo stesso principio della sua attuazione, in virtù del quale ha condotto a termine la sua esistenza storica e dalla cui forza è stato risuscitato dai morti. Gesù, così, è diventato il principio della nuova vita per tutti gli uomini. Il suo essere uomo è diventato paradigmatico per quello di tutti gli uomini. Grazie allo Spirito Santo che si concede a noi come Spirito di Gesù, possiamo partecipare tutti nella filiazione divina, che solo Egli possiede originariamente. Il principio della nostra esistenza è lo stesso che animò quella di Gesù. Come in Gesù l'unione ipostatica non significa diminuzione né detrazione dell'umanità ma il suo potenziamento massimo, così anche nel credente la presenza dello Spirito che riproduce l'immagine di Gesù implica la massima perfezione del suo essere personale. Se Gesù è persona in quanto pura relazione al Padre, anche il credente sarà persona nella misura in cui è chiamato a partecipare a questa relazione, benché a partire dalla sua contingenza creaturale. Lo Spirito di Gesù, presente in lui, rende possibile la sua apertura a Dio, la sua essenziale relazione a Dio, e contribuisce così a realizzare la sua perfezione umana. Maggiore unione con Dio significa, infatti, maggiore realizzazione possibile della propria essenza e del proprio essere creaturale.

E' chiaro che nell'espone la dimensione teologica e cristologica come costitutiva della persona non intendiamo circoscrivere al solo credente la possibilità di riconoscere sé stessi e gli altri come soggetti personali e valori assoluti. Anche gli umanesimi laici possono e devono rendere ragione della loro affermazione del singolo individuo come fine incondizionato. La ragione umana può dimostrare che l'uomo è un essere intelligente e libero, dunque di natura spirituale, e, come tale, un essere fine a se stesso. Basti pensare a come Kant stesso abbia insistito efficacemente sulla non strumentalizzazione della persona nei rapporti con gli altri uomini e con la società. Dal principio che la natura ragionevole esiste come fine in se stesso, il filosofo di Königsberg ricavò l'imperativo categorico che si deve agire in modo da trattare l'umanità, sia nella propria persona, sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo. Ciò che, però, in primo luogo, bisogna comunque riconoscere è che quando si attribuisce un valore assoluto ad un tu umano, indirettamente, si afferma l'esistenza di un Assoluto come fondamento del rispetto e della dignità di questo tu umano.

In realtà, al di fuori di una visione religiosa che veda nell'uomo per lo meno una lontana presenza di Dio, è assai problematico fondare la dignità assoluta, e dunque l'intangibilità dell'uomo. Giovanni Paolo II affermando che il senso dell'uomo è strettamente collegato con il senso di Dio, sostiene che "il vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il vangelo della dignità della persona e il vangelo della vita sono un unico e indivisibile vangelo". (**Giovanni Paolo II**, *Evangelium vitae*, 2; cf anche 21). D'altra parte, "pur tra difficoltà e incertezze, precisa il pontefice, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore (cf *Rm* 2, 14-15) il valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine, e ad affermare il diritto di ogni essere umano a vedere sommamente rispettato questo suo bene primario." Bisogna, tuttavia, riconoscere che, dal punto di vista storico, "solo la dottrina cristiana di un'incarnazione di Dio nell'uomo ha formulato e portato fino alle sue ultime conseguenze l'intuizione umanistica che l'uomo è l'essere supremo per l'uomo, postulando così con efficacia ineguagliabile l'imperativo etico di relazioni interumane rette dalla dignità personale di ciascun soggetto, e opponendosi decisamente ad un modello di relazioni dove la natura prevale sulla persona, l'io trasforma l'altro in una cosa, le entità astratte (lo stato, la razza, la società, la classe) diventano mediatrici degli individui concreti; dove, insomma, non si arriva a capire sul serio che ogni uomo deve essere trattato come Dio, perché Dio ha voluto essere e lasciarsi

trattare come uomo".

7. Dignità e indegnità della persona umana

Dall'esame comparato di tutte queste tradizioni che abbiamo finora esaminato risulta evidente un fatto del tutto particolare, e, cioè, che molto spesso la dignità è riconosciuta e promossa a partire da una condizione di "indegnità". Ciò è chiaramente documentato dalla concezione cristiana della persona. Secondo questa concezione, l'uomo non perde mai la sua dignità di persona umana, neppure nelle peggiori condizioni di vita e di salute, perché la dignità dell'uomo ha la sua radice nella "sussistenza spirituale", nel fatto cioè che è uno spirito, sia pure incarnato in una materia. L'uomo è uno spirito che, a motivo della sua incarnazione nella materia, può andare incontro a condizioni di vita dolorose e gravemente deficitarie, ma che conserva sempre la propria dignità di essere spirituale. E' ovvio che se si ha una visione soltanto materialista dell'uomo, per cui egli fa parte dell'universo materiale e ciò che in lui si designa come spirito, che si esprime nell'intelligenza e nella volontà libera, non è che un prodotto della materia nel suo processo evolutivo, non ha senso parlare di dignità umana, quando l'uomo è colpito nel suo corpo e nelle sue capacità intellettive e volitive ed è ridotto a vivere una vita quasi solamente vegetativa. Se, invece, si ha dell'uomo una visione spiritualista, per cui egli conserva il suo essere spirituale anche quando le sue capacità intellettive e volitive sono gravemente colpite nella loro funzionalità e il corpo non è capace di svolgere le sue funzioni essenziali, la dignità della sua persona resta intatta e la sua vita non diviene indegna di essere vissuta. C'è, dunque, anche nell'apparente indegnità della vita umana una dignità permanente, che non può mai essere perduta e che merita rispetto. Si tratta, cioè, di rispettare la persona umana anche nella sua "indegnità". Anzi, è proprio la condizione di "indegnità", in cui vivono alcune persone, che costituisce la loro dignità, che li rende degni di rispetto.

In realtà, tanto le tradizioni religiose quanto le grandi tradizioni morali basate sulla razionalità convergono su questo punto centrale concernente il rispetto della dignità della persona umana. Quest'ultima, cioè, non è rispettabile in primo luogo per le sue qualità eminenti, per i suoi tratti nobili ed elevati, ma proprio laddove perde i tratti di questa elevazione. Quando, cioè, la persona, avendo perduto forma umana, è interamente affidata alla sollecitudine degli altri.

Per quanto riguarda le tradizioni morali della sapienza classica, Sofocle fa dire a Edipo, in *Edipo a Colono*, "E' quando io non sono niente che divento veramente un uomo". E' l'Edipo uccisore del padre e adultero nei confronti di sua madre, è l'uomo che ha trasgredito questi interdetti fondamentali in cui l'umanità ha tracciato universalmente la frontiera oltre la quale l'uomo sfugge alla comune umanità socializzata, è proprio costui che rivendica di non essere più niente, e che in questa sua rivendicazione avanza la pretesa di un'umanità autentica. Non di un'umanità gloriosa, ma di un'umanità che non rivendica alcun titolo di nobiltà, se non di fare appello a ogni altro uomo per essere riconosciuto come tale, nonostante tanti aspetti o atti contrari.

Nella tradizione biblica veterotestamentaria, la figura misteriosa del servo sofferente di Isaia non può nemmeno più mostrare un'apparenza umana tale da valergli il riconoscimento dell'altro, o di Dio, e tuttavia rimane il rappresentante di tutto il popolo e dell'uomo stesso nella sua miseria. Le figure di Edipo della tragedia greca e del Servo di Jawéh della Bibbia convergono nell'affermazione che si rimane pur sempre persona umana e degni di rispetto anche quando non si possono vantare le qualità di una specificità dell'essere umano quali vengono enunciate da un razionalismo antropologicamente corretto.

Il riconoscimento della dignità nella persona "indegna" è la grande novità che Gesù ha portato nel mondo, quando ha proclamato che il Regno di Dio appartiene ai poveri, agli umili, a coloro che sono disprezzati, a coloro che soffrono nel corpo e nello spirito; quando ha guarito ogni sorta di

malattie e di infermità, anche le più disumanizzanti come la lebbra; quando ha legato il destino eterno degli uomini alle opere di misericordia verso le persone bisognose o viventi in condizioni di vita indegne, come erano le persone chiuse nelle orribili carceri del suo tempo; quando ha affermato che ciò che viene fatto a queste persone viene fatto a lui, perché egli è presente in quelle persone.

Questo principio nuovo nella storia umana per cui l'uomo è tanto più "degnò" di rispetto e di amore quanto più è debole, è misero, è sofferente, fino a perdere la stessa figura umana, ha cambiato il volto del mondo, così spesso duro e crudele, dando origine a un aspetto, che è specifico della civiltà cristiana: la creazione di istituzioni che si prendono cura delle persone che si trovano in condizioni disumane, i neonati abbandonati, gli orfani, i malati mentali, le persone affette da malattie incurabili o comportanti gravi malformazioni, i vecchi invalidi abbandonati.

Gesù di Nazareth, dunque, ha messo al centro del suo messaggio e come orizzonte della sua azione il riconoscimento della dignità umana a favore di quelle persone e gruppi sociali esclusi per motivi religiosi, sociali, politici, etnici o sessuali - malati, poveri, pubblicani, donne, ecc. - e il loro inserimento nel progetto di salvezza da cui erano esclusi. E lo ha fatto con parole e azioni. Quando si produce un conflitto tra la legge e la dignità dell'uomo, egli ha preso le difese di quest'ultima. Ciò lo portò a correggere la legge e perfino a non ottemperare ad essa se in gioco c'è la vita. La religione è al servizio della vita e non viceversa. La salvezza, e non la condanna, costituì il centro della predicazione e della prassi di Gesù. Le parole di recupero della dignità non rimangono a livello di mera enunciazione, ma vengono accompagnate da gesti di liberazione che rendono reale il recupero annunciato. I miracoli sono gesti di compassione e di solidarietà attraverso i quali Gesù di Nazareth ha restituito la dignità e l'integrità a coloro che ne erano privati, riconosciuto come persone coloro che venivano trattati come non-persone, li ha reintegrati nella comunità da cui erano stati esclusi e ha ricostruito il tessuto sociale distrutto dal codice di purità. La riabilitazione ha avuto luogo non solo a livello individuale o dello stesso gruppo di seguaci, ma pure a livello pubblico, di fronte ai capi religiosi e alla società. Le persone e i gruppi che la società e la religione consideravano indegni, Gesù li ha dichiarati degni dinanzi a Dio e dinanzi agli esseri umani. Coloro che erano esclusi dalla cittadinanza Gesù li ha riconosciuti cittadini a pieni diritti.

La sapienza evangelica della parabola del buon samaritano rafforza la motivazione della novità storica introdotta dall'insegnamento di Gesù. Il samaritano che si ferma per soccorrere lo sventurato non lo fa perché vede in lui i titoli inerenti alla ragione, alla libera volontà o alla memoria. Non lo ha rispettato nemmeno in quanto membro della sua comunità religiosa o per una solidarietà obbligatoria in nome dei principi religiosi trascendenti, ma semplicemente perché ridotto a niente, quello sconosciuto senza qualità si affidava alla sua mansuetudine, alla compassione umana. E' il samaritano a dare prova di dignità, ad elevarsi alla dignità umana non tirando dritto sul suo cammino, a differenza del sacerdote o del levita.

Secondo P. Valadier, la parabola apre le prospettive di una morale della solidarietà, che fonda il rispetto della dignità nella nostra comune indegnità, in nome della nostra umanità debole o degradata, sprovvista dei tratti onorevoli che dovrebbero distinguerla in base a qualità specifiche. Noi ci onoriamo, come fa il samaritano, quando onoriamo nell'altro la sua umanità spoglia, anche quando questa umanità non può esibire i titoli di un'umanità antropologicamente corretta o non presenta più le caratteristiche che costituiscono agli occhi del razionalista la specificità dell'essere umano. La dignità non è dunque un attributo peculiare della persona nella sua singolarità, è una relazione o piuttosto si manifesta nel gesto con cui ci rapportiamo all'altro per considerarlo come uomo, ugualmente uomo, anche se l'apparenza denuncia una non umanità o anche un'umanità. La reciprocità non è miserabilismo, non è commiserazione legata al rifiuto della sofferenza, ma si identifica con la presa in carico della nostra comune umanità, in quanto ognuno sa bene di non esistere senza questa relazione con l'altro, e che noi tutti abbiamo bisogno gli uni degli altri, e a tutti

i livelli dell'esistenza, in maniera particolare nei nostri momenti di debolezza, di solitudine, di abbandono e di paura di fronte alla sofferenza e alla morte. Tale reciprocità assume la nostra comune umanità ma non prescrive la giusta condotta, come nella parabola non si canonizza la condotta del samaritano che avrebbe potuto fare altre scelte concrete. Essa sollecita un'intelligenza delle situazioni e una sensibilità per individuare il giusto comportamento. Le convergenze tra le varie tradizioni sapienziali e la parabola evangelica mostrano che esiste una possibile base comune tra le indicazioni della Rivelazione e i dettami della ragione. Il samaritano non agisce per osservanza religiosa, o per fedeltà a una regola eteronoma di origine trascendente. Il suo gesto è conseguenza logica di un dovere di umanità, in cui egli manifesta la sua dignità di persona umana e al tempo stesso riconosce nel ferito senza voce un'uguale dignità umana.

Le radici bibliche del concetto di dignità umana mostrano già dall'inizio della storia del popolo ebraico che la dignità degli esseri umani e della terra sta alla base dei diversi corpi legislativi del Pentateuco ("Codice dell'alleanza", "dodecalogo sichemita", "Deuteronomio", "legge di santità"). Il senso della dignità porta a riconoscere e a formulare con chiarezza i diritti delle persone escluse, dei gruppi più sfavoriti dalla natura. Tra questi gruppi bisogna annoverare gli emigranti, gli orfani, le vedove, gli schiavi e i lavoratori. La religione di Israele si caratterizza per il monoteismo etico: la cattedra da cui Dio si rivela sono gli esclusi, la gloria di Dio si manifesta attraverso azioni di liberazione, la conoscenza di Dio si traduce in pratica della giustizia. Il centro della vita religiosa non sono i templi sacri, né i luoghi sacri, né le persone sacre, né le azioni sacre, ma l'esistenza umana con le sue luci e ombre, gli atteggiamenti etici. L'etica comincia quando entrano in scena gli altri. Proprio gli altri esclusi, le alterità negate, costituiscono l'orizzonte del messaggio dei profeti di Israele. Sono essi a portare a termine la rivoluzione della soggettività nella religione di Israele, col situare il luogo dell'incontro della persona credente con Dio nell'interiorità, nella profondità, nel cuore. Una rivoluzione che comincia con il riconoscimento della dignità degli esseri umani umiliati dal peso delle strutture politiche ed economiche ingiuste e dal legalismo religioso.

La propria dignità e quella degli altri la si raggiunge migliorando la condotta, amando la lealtà, desistendo dal fare il male, apprendendo a fare il bene, cercando ciò che è giusto, riconoscendo i diritti dell'oppresso. La ricostruzione della dignità umana negata passa per la materialità del cibo e del vestito, per la compassione nei confronti di coloro che soffrono, per il calore nell'accoglienza dell'altro, per l'affetto nell'ospitalità degli stranieri, per la premura nel trattare con le persone bisognose, per la consolazione delle persone tristi, per l'aiuto a scoprire il senso dato a coloro che vivono disorientati. L'altro escluso recupera la propria dignità quando siamo sensibili alla sua esclusione, ci mettiamo al suo posto e rispondiamo com-passionevolmente al suo grido: ho fame, ho sete, ho freddo. La ricostruzione della dignità negata avviene pertanto tramite il ritorno all'interiorizzazione della religione, tramite la pratica della giustizia e il cambiamento delle strutture che negano questa dignità. Il riconoscimento della dignità interiore senza trasformazione delle strutture che la negano rimane pura espressione verbale.

8. *Il contributo della Chiesa per la difesa della dignità umana.*

La Chiesa, dice il Concilio, può contribuire molto "a umanizzare *di più* la famiglia degli uomini e la sua storia", "risanando ed elevando la dignità della persona, consolidando la compagine dell'umana società e conferendo al lavoro quotidiano degli uomini un *più* profondo senso e significato"(GS,40). Nel fare ciò, la Chiesa "desidera unire la luce della Rivelazione alla competenza di tutti" e contribuisce così a "illuminare la strada sulla quale si è messa da poco l'umanità" (GS, 33). La fede getta una luce nuova su ogni cosa, manifesta il disegno di Dio per la vocazione *totale* dell'uomo e così orienta la mente verso soluzioni che sono *pienamente* umane (GS 11).

Nel caso specifico, la Chiesa risana ed eleva la dignità umana, non limitandosi solamente a chiedere

che la dignità inalienabile di ogni uomo sia giuridicamente garantita, ma anche che sia concretamente rispettata e che non venga mai messa a libera disposizione della società neppure nei casi conflittuali. Inoltre, la Chiesa promuove e difende la dignità di ogni persona, sostenendo che il non poter disporre della vita umana neppure in situazioni difficili dipende dalla convinzione di sentirsi sempre sorretti dalla potenza infinita di Dio, amante della vita e non della morte. Per la fede cristiana, infine, la verità definitiva dell'uomo è manifesta solo nella verità di Dio su di lui; l'uomo non è in grado di procurarsela da solo, ma la può percepire unicamente nella fede, facendo propria la verità di Dio. E' noto come nell'epoca della modernità, l'approccio del magistero, per quanto riguarda l'affermazione dei diritti dell'uomo, inizialmente, con Pio VI, Gregorio XVI e Pio IX, fu critico sia sul versante della libertà religiosa, sia su quello delle libertà civili, soprattutto a causa della prospettiva individualista in cui essi venivano affermati. Inoltre, i diritti umani ebbero una formulazione precisa nella cultura illuminista, la quale riprese spunti precedenti del giusnaturalismo europeo, e spesso e volentieri interpretò tali diritti in modo antiecclesiale e laicistico. Una prima svolta si verificò con il pontificato di papa Pacelli. Fu Pio XII, infatti, che nel radiomessaggio natalizio del 1942, parlando della dignità originaria dell'uomo, giunse a fare un elenco di "fondamentali diritti della persona" (n.21) a cui ispirare la ricostruzione postbellica. Tale atteggiamento influenzò molto la nuova stagione culturale che portò l'Assemblea dell'ONU nel 1948 a emanare la solenne *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. In seguito, Papa Giovanni XXIII da una parte, con l'enciclica *Pacem in terris*, e il Concilio Vaticano II dall'altra, con i documenti relativi al rapporto della Chiesa con il mondo e alla libertà religiosa, riconobbero espressamente nei diritti umani un progresso per l'umanità. La dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa comincia con le parole: "Nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone". Questo documento dichiara in modo solenne che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana. Il magistero di Giovanni Paolo II, infine, sin dalla sua prima enciclica su Cristo Redentore dell'uomo, è tutto costellato di frequenti e solenni richiami al rispetto e alla promozione sia della dignità umana che dei fondamentali diritti della persona.

Se si dovesse, ora, sintetizzare la funzione della Chiesa nella difesa e promozione della dignità dell'uomo e nell'affermazione dei suoi diritti fondamentali, si può dire che essa svolge sostanzialmente il ruolo di "sentinella di umanità", in una posizione che non la colloca all'esterno, come dirimpettaia della storia, per intervenire solo con denunce e documenti, ma che la coinvolge con le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, non essendovi nulla di genuinamente umano che non trovi eco nel suo cuore (GS, 1). Il decalogo dei comportamenti morali verso Dio e gli uomini, scrive Von Rad, non sono un codice di perfezione, non rappresentano un itinerario di vita perfetta, non segnano distinzioni sacrali, ma, molto elementarmente, "vegliano sul carattere umano dell'uomo". Ciò che la Chiesa annuncia è il Dio di tutti gli esseri umani, il soggetto della liberazione del popolo di Israele, ma anche dei processi di liberazione degli altri popoli, il Creatore e il Fondamento dell'unità escatologica di tutta la storia. Dio è allo stesso tempo il creatore e il liberatore di Israele e di tutte le genti, e produce salvezza nella e attraverso la stessa storia umana, e non solo nella e attraverso la Chiesa, che è *sacramentum* della salvezza universale.

La Chiesa svolge il ruolo di sentinella di umanità, in modo particolare, con l'offrire al mondo un'antropologia della persona, rispettosa dei valori umani e aperta alla trascendenza. La fede cristiana, con la sua particolare visione dell'uomo creato ad immagine di Dio, redento dal sangue di Cristo e destinato a vivere eternamente con Dio, contribuisce enormemente a dare un fondamento molto solido alla concezione dell'eminenza della persona e della inviolabilità della sua dignità. Non siamo lontani dal vero se affermiamo che in assenza di una visione religiosa dell'uomo, ogni difesa razionale della dignità assoluta e inalienabile della persona, per quanto sempre possibile, rimane problematica e precaria. In realtà, solo chi ha un concetto alto di Dio ha anche un concetto alto

dell'uomo, e chi ha un concetto alto dell'uomo non può non avere un concetto alto di Dio.

Il futuro dell'umanità è segnato dalle conquiste della scienza e della tecnica. Queste, dopo aver preso sempre più le caratteristiche di un'ideologia, dominano ormai tutti gli spazi della vita e della cultura, dalla nascita alla morte, dalla difesa alla guerra, dall'organizzazione e trasmissione del sapere all'organizzazione e trasmissione dei valori e dell' *ethos*. Il pensiero scientifico moderno ha ridotto il mondo a una totalità puramente fattuale e le applicazioni tecnologiche dello sviluppo e del progresso hanno alterato in modo sostanziale il profilo della condizione umana. In questa condizione umana, l'uomo è diventato per la natura più pericoloso di quanto un tempo la natura lo fosse per lui. La tecnica moderna ha acquisito un dinamismo totalizzante ed è diventata estremamente pericolosa e ambigua a causa dell'irresistibilità dei suoi imperativi e la globalità spaziale e temporale delle sue conseguenze. L'"homo faber" si è prima trasformato in "homo creator", cioè in soggetto produttore di natura artificiale e poi in "uomo materia", cioè in oggetto di illimitate manipolazioni dell'ingegneria genetica. La ragione tecnica ha reso la vita più confortevole, ha respinto la morte più avanti nel tempo, ha salvato più bambini, ma nello stesso tempo fa dimenticare l'unicità del bambino nascituro o dell'anziano che muore. Senza regole e senza principi, la scienza può subire la tentazione del potere demiurgico, dell'interesse economico, delle ideologie utilitaristiche.

In questa situazione di monismo epistemologico, per il quale solo la scienza produce verità, e di monismo ontologico, per cui ciò che esiste è solo la *physis*, ed ogni realtà è una realtà fisica, la fede cristiana può colmare con un supplemento di riflessione teoretica basata sulla verità dell'essere persona, le insufficienze di tutte quelle concezioni che esplorano la natura e il destino dell'uomo. La questione di ciò che è bene per l'uomo ha un apporto decisivo proprio da una concezione integrale della persona umana, che non veda quest'ultima ridotta alle sole sue manifestazioni esterne, né alle sue più elevate espressioni di autocoscienza e di autodeterminazione. La ricerca scientifica che "oggi raggiunge le strutture più elementari e profonde della vita, come i geni, e i momenti più delicati e decisivi dell'esistenza di un individuo umano, come il momento del concepimento e della morte, nonché i meccanismi di ereditarietà e le funzioni del cervello" ha bisogno della "luce dell'etica razionale e della rivelazione cristiana". La comunità cristiana, nel rendere ragione della propria speranza con modestia e timore (*I Pt*, 15-16), offre questa luce per aiutare tutte le persone in ricerca a trovare le risposte più vere alle domande difficili che pongono gli sviluppi scientifici.

+ Ignazio Sanna

Dignità della persona umana ed eugenismo

1. La persona e le sfide della cultura contemporanea.

1.1. La concezione dell'uomo come persona ed in modo particolare la categoria cristiana dell'uomo immagine di Dio costituisce il contributo specifico che il cristianesimo ha dato alla costruzione dell'identità umana. Per l'antropologia cristiana, la persona è tale in forza di ciò che è e non di ciò che ha e di ciò che fa, e tanto meno in forza del riconoscimento che può ricevere dalla società e dall'altro. Pertanto, per avere la persona non si richiede che questa abbia già sviluppato le sue potenzialità. Se si identificasse la persona con l'esercizio delle sue potenzialità, non si troverebbe nessun ostacolo teoretico per dare via libera all'aborto, all'eutanasia, alla soppressione dei ritardati mentali e dei deformi. Ciò che deve essere in atto per avere una persona non sono le sue potenze ma il suo essere. Questa verità cristiana è continuamente sottoposta a verifica critica dagli interrogativi

cruciali che le scienze umane e naturali, soprattutto quelle biologiche, continuamente le pongono, e con le quali non può non confrontarsi, nel rispetto della propria epistemologia e di quella delle altre scienze.

1.2. Nel linguaggio comune, dire persona significa dire uomo. I due termini, persona e uomo, sono interscambiabili, e vengono usati per indicare la stessa realtà, perché la persona è l'uomo e non già una proprietà dell'uomo. Nel linguaggio comune, dunque, uomo è sinonimo di persona. Ma mentre tutti si è d'accordo su che cosa sia uomo, non tutti si è d'accordo su che cosa sia persona, su quando l'uomo cominci ad essere persona e quando cessi di esserlo. Mentre l'uomo è legato alla natura umana, alla specie, all'insieme di dati fenomenologicamente osservabili e verificabili, la persona è legata ad una interpretazione dell'essere vivente, mutuata da una visione religiosa della vita. Uomo è in rapporto alla vita come organismo biologico, determinabile, quantificabile, misurabile. Persona è in rapporto alla vita come *zoe*, come dinamismo interiore, come esistenza carismatica, non sempre misurabile e quantificabile.

Negli ultimi decenni, di fatto, hanno cominciato ad affermarsi correnti di pensiero per le quali l'equazione uomo=persona è messa in discussione, per il fatto che non ogni persona sarebbe un uomo e non ogni uomo sarebbe una persona. Il concetto di persona viene allargato ad altri esseri viventi, diversi dagli uomini, purché provvisti di un minimo grado di coscienza. Per i filosofi morali Engelhardt e Singer, discriminante per il riconoscimento di un diritto alla vita non è l'appartenenza a una determinata specie biologica, ma soltanto il grado di autocoscienza, di uso della ragione e di capacità di pianificare il futuro che un essere vivente raggiunge. P. Singer, in modo particolare, afferma che i due termini "vita umana" ed "essere umano" non coincidono. Tutti gli esseri che appartengono alla specie *homo sapiens* hanno una vita umana, per cui hanno tale vita sia il feto che è concepito da genitori umani, sia i "vegetali umani", irrimediabilmente menomati. Anche se questi ultimi si possono chiamare "esseri umani", in realtà, sono veramente "umani" soltanto quegli esseri che possiedono gli "indicatori di umanità", che sono l'autocoscienza, l'autocontrollo, il senso del futuro, il senso del passato, la capacità di porsi in rapporto con gli altri, il riguardo per altri, la comunicazione, la curiosità. Soltanto gli esseri umani che possiedono questi indicatori di umanità sono "persone umane"; gli altri esseri umani che non li hanno fanno parte della specie umana, ma non sono persone umane. Ciò significa che possono esserci membri della specie umana che non sono persone, perché non hanno i due indicatori essenziali di umanità, quali sono la razionalità e l'autocoscienza. La vita di questi membri della specie umana, che non sono persone, non è sacra, come vorrebbe il cristianesimo, che ha imposto quest'idea alla civiltà occidentale. Invece, ci possono essere animali non-umani che sono persone, perché dotate di autocoscienza, come gli scimpanzé e altri animali, mentre non sono persone i feti, i neonati e i cerebrolesi. In conclusione, Singer sostiene che l'appartenenza alla specie biologica *homo sapiens* non autorizza un comportamento "specista" ed il conseguente riconoscimento di particolari diritti dell'uomo.

Nell'odierno linguaggio della bioetica, dove non esiste il concetto di persona, il massimo cui si è arrivati è l'aver accettato l'espressione di "individuo umano". Il progetto di una Convenzione Europea di Bioetica, per esempio, discusso nel gennaio del 1995 dall'Assemblea del Consiglio d'Europa, non ha trovato un accordo su una definizione comune di persona e di essere umano, e si è limitata ad affermare che secondo un principio generalmente accettato "la dignità umana deve essere rispettata dall'inizio della vita", e che "all'essere umano va dato il suo senso più largo, tanto nella sua individualità quanto nella sua appartenenza alla specie".

L'allargamento del concetto di persona è stato reso possibile per il fatto che, nella cultura contemporanea, il concetto di persona viene elaborato più dal punto di vista psicologico che ontologico ed indica soprattutto la coscienza che si ha di se stessi.

2. Il fondamento teologico della dignità umana

Il fondamento ultimo della dignità dell'essere umano risiede nel fatto che egli partecipa della natura di Dio (*Ef* 2,18; *2Pt* 1,4), il Filantropo (*Tt* 3,4), l'Emanuele, il Dio con l'umanità (*Mt* 1,23). Il nucleo centrale di questa fondazione teologica è senz'altro la concezione dell'uomo come *immagine di Dio*. Teologicamente, questa affermazione fondamentale è fondata sulle asserzioni di *Gn* 1,26 e *Sal* 8,6-9, interpretate cristologicamente da *2 Cor* 4,4-6, *Col* 1,15, *Eb* 1,3. Filosoficamente, essa si basa sul fatto che l'uomo, per natura, si esprime e si realizza all'interno di una fiducia originaria in Qualcuno, e solo nella misura in cui può ancorarsi a questo Qualcuno, può vedere garantite le sue attese e le sue aspirazioni umane fondamentali. Non il fato, non le energie dell'evoluzione, ma Lo Spirito divino è ciò che dà origine all'essere vivente, e il punto di riferimento per l'autocomprensione non è il cosmo, ma Dio stesso. L'uomo non è un piccolo cosmo, un microcosmo, ma un piccolo Dio. La *Gaudium et Spes*, nell'offrire un abbozzo di antropologia cristiana, tutta centrata sul tema dell'immagine di Dio, dedica il primo capitolo della prima parte alla dignità della persona umana, e collega ad essa la costituzione corporea e spirituale dell'uomo, la sua intelligenza, con cui egli partecipa della luce della mente di Dio, la coscienza, considerata come il nucleo più segreto e il sacrario dove l'uomo è solo con Dio, la libertà, segno altissimo dell'essere creato ad immagine di Dio. In ultima analisi, è la dimensione teologica che fonda e protegge l'unicità ed irripetibilità d'ogni essere umano, che rende ogni uomo una persona, un interlocutore di Dio, l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa (*GS*, 24). Come scrive Giovanni Paolo II, "l'affermazione più radicale ed esaltante del valore di ogni essere umano è stata fatta dal Figlio di Dio nel suo incarnarsi nel seno d'una donna" (*ChL*, 37).

L'origine più vera della concezione della persona, quindi, è teologica, anche se, per un verso, una sua idea seppure ancora confusa è già presente nella letteratura classica antica, e per un altro verso, nel corso dei secoli, questa origine teologica si è andata perdendo ed il concetto di persona si è progressivamente secolarizzato, divenendo appannaggio della filosofia e del diritto. Dalla Persona divina si passò alla persona umana, dalla teologia alla filosofia e al diritto, in una sorta di movimento circolare ove antropologia e teologia si intrecciano reciprocamente.

Ora, in forza di questa origine teologica della concezione della persona, l'uomo si autocomprende come soggetto spirituale dotato di valori eterni, capace di entrare in rapporto dialogico con un Dio trascendente. Quando Dio crea l'uomo non crea un oggetto in più, accanto ad altri oggetti, ma crea un tu, e lo crea chiamandolo per nome (*Is* 43, 1: "Ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni"), ponendolo davanti a sé come un essere responsabile, un essere, cioè, che può rispondere, un partner del dialogo inter-personale. Ma l'uomo non è soltanto terra, materia. Dio gli ispira dentro un alito di vita, cioè la luce dell'autocoscienza, come è definita, appunto, l'alito di vita (*Pro* 20,27), così che l'uomo diventa un essere vivente, una persona. Benché tratto dalla terra e, quindi, essenzialmente legato ad essa, l'uomo è aperto a Dio, che lo fa vivere e gli conferisce la sua precisa identità personale.

Ogni uomo e tutti gli uomini sono qualcosa di unico e irripetibile; ogni uomo è un valore a sé e per sé. Il fatto che Dio abbia creato l'uomo per se stesso, come fine e non come mezzo, fa di costui un valore assoluto, che non può essere posto in funzione di nessuna realtà, sia essa la produzione, la classe, lo stato, la religione, la società. L'uomo, come persona, è un valore assoluto, perché Dio lo considera in modo assoluto. Cristo, uomo fra gli uomini, con la sua vita e la sua opera di redenzione, ha confermato il valore assoluto della persona umana, perché è morto per *ogni* uomo, per *ogni* fratello (*I Cor* 8,11; *I Tm* 2, 5-6).

3. La dimensione cristologica della persona.

Se è vero che la prima e fondamentale dimensione della persona è quella teologica, che fa riferimento alla trascendenza di Dio, è anche vero, però, che questa trascendenza di Dio si rivela a noi nell'evento storico di Cristo. Per rapportarsi a Dio, nella sua trascendenza, e anche per rapportarsi agli uomini, nella loro prossimità, è ormai necessaria la mediazione del Cristo. Perciò, la persona ha una dimensione cristologica, sia quando la si vuole definire nei confronti di Dio, sia quando la si vuole definire nei confronti degli altri uomini.

Gesù Cristo, nella sua condizione di Figlio, è sì unico e irripetibile, perché solo Egli ha la relazione al Padre che lo costituisce nella sua sussistenza personale, ma, nella sua risurrezione, Egli ha donato al credente il suo Spirito, lo stesso principio della sua attuazione, in virtù del quale ha condotto a termine la sua esistenza storica e dalla cui forza è stato risuscitato dai morti. Gesù, così, è diventato il principio della nuova vita per tutti gli uomini. Il suo essere uomo è diventato paradigmatico per quello di tutti gli uomini. Grazie allo Spirito Santo che si concede a noi come Spirito di Gesù, possiamo partecipare tutti nella filiazione divina, che solo Egli possiede originariamente. Il principio della nostra esistenza è lo stesso che animò quella di Gesù. Come in Gesù l'unione ipostatica non significa diminuzione né detrazione dell'umanità ma il suo potenziamento massimo, così anche nel credente la presenza dello Spirito che riproduce l'immagine di Gesù implica la massima perfezione del suo essere personale. Se Gesù è persona in quanto pura relazione al Padre, anche il credente sarà persona nella misura in cui è chiamato a partecipare a questa relazione, benché a partire dalla sua contingenza creaturale. Lo Spirito di Gesù, presente in lui, rende possibile la sua apertura a Dio, la sua essenziale relazione a Dio, e contribuisce così a realizzare la sua perfezione umana. Maggiore unione con Dio significa, infatti, maggiore realizzazione possibile della propria essenza e del proprio essere creaturale.

E' chiaro che nell'espone la dimensione teologica e cristologica come costitutiva della persona non intendiamo circoscrivere al solo credente la possibilità di riconoscere sé stessi e gli altri come soggetti personali e valori assoluti. Anche gli umanesimi laici possono e devono rendere ragione della loro affermazione del singolo individuo come fine incondizionato. La ragione umana può dimostrare che l'uomo è un essere intelligente e libero, dunque di natura spirituale, e, come tale, un essere fine a se stesso. Basti pensare a come Kant stesso abbia insistito efficacemente sulla non strumentalizzazione della persona nei rapporti con gli altri uomini e con la società. Dal principio che la natura ragionevole esiste come fine in se stesso, il filosofo di Königsberg ricavò l'imperativo categorico che si deve agire in modo da trattare l'umanità, sia nella propria persona, sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo. Ciò che, però, in primo luogo, bisogna comunque riconoscere è che quando si attribuisce un valore assoluto ad un tu umano, indirettamente, si afferma l'esistenza di un Assoluto come fondamento del rispetto e della dignità di questo tu umano.

In realtà, al di fuori di una visione religiosa che veda nell'uomo per lo meno una lontana presenza di Dio, è assai problematico fondare la dignità assoluta, e dunque l'intangibilità dell'uomo. Giovanni Paolo II affermando che il senso dell'uomo è strettamente collegato con il senso di Dio, sostiene che "il vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il vangelo della dignità della persona e il vangelo della vita sono un unico e indivisibile vangelo". (**Giovanni Paolo II**, *Evangelium vitae*, 2; cf anche 21). D'altra parte, "pur tra difficoltà e incertezze, precisa il pontefice, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore (cf *Rm 2*, 14-15) il valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine, e ad affermare il diritto di ogni essere umano a vedere sommamente rispettato questo suo bene primario." Bisogna, tuttavia, riconoscere che, dal punto di vista storico, "solo la dottrina cristiana di un'incarnazione di Dio nell'uomo ha formulato e portato fino alle sue ultime conseguenze l'intuizione umanistica che l'uomo è l'essere supremo per l'uomo, postulando così con efficacia ineguagliabile l'imperativo etico di relazioni interumane rette dalla dignità personale di ciascun soggetto, e opponendosi decisamente ad un modello di relazioni dove

la natura prevale sulla persona, l'io trasforma l'altro in una cosa, le entità astratte (lo stato, la razza, la società, la classe) diventano mediatrici degli individui concreti; dove, insomma, non si arriva a capire sul serio che ogni uomo deve essere trattato come Dio, perché Dio ha voluto essere e lasciarsi trattare come uomo".

4. *Dignità e indegnità della persona umana*

Un fatto del tutto particolare è che molto spesso la dignità è riconosciuta e promossa a partire da una condizione di "indegnità". Ciò è chiaramente documentato dalla concezione cristiana della persona. Secondo questa concezione, l'uomo non perde mai la sua dignità di persona umana, neppure nelle peggiori condizioni di vita e di salute, perché la dignità dell'uomo ha la sua radice nella "sussistenza spirituale", nel fatto cioè che è uno spirito, sia pure incarnato in una materia. L'uomo è uno spirito che, a motivo della sua incarnazione nella materia, può andare incontro a condizioni di vita dolorose e gravemente deficitarie, ma che conserva sempre la propria dignità di essere spirituale. E' ovvio che se si ha una visione soltanto materialista dell'uomo, per cui egli fa parte dell'universo materiale e ciò che in lui si designa come spirito, che si esprime nell'intelligenza e nella volontà libera, non è che un prodotto della materia nel suo processo evolutivo, non ha senso parlare di dignità umana, quando l'uomo è colpito nel suo corpo e nelle sue capacità intellettive e volitive ed è ridotto a vivere una vita quasi solamente vegetativa. Se, invece, si ha dell'uomo una visione spiritualista, per cui egli conserva il suo essere spirituale anche quando le sue capacità intellettive e volitive sono gravemente colpite nella loro funzionalità e il corpo non è capace di svolgere le sue funzioni essenziali, la dignità della sua persona resta intatta e la sua vita non diviene indegna di essere vissuta. C'è, dunque, anche nell'apparente indegnità della vita umana una dignità permanente, che non può mai essere perduta e che merita rispetto. Si tratta, cioè, di rispettare la persona umana anche nella sua "indegnità". Anzi, è proprio la condizione di "indegnità", in cui vivono alcune persone, che costituisce la loro dignità, che li rende degni di rispetto.

In realtà, tanto le tradizioni religiose quanto le grandi tradizioni morali basate sulla razionalità convergono su questo punto centrale concernente il rispetto della dignità della persona umana. Quest'ultima, cioè, non è rispettabile in primo luogo per le sue qualità eminenti, per i suoi tratti nobili ed elevati, ma proprio laddove perde i tratti di questa elevazione. Quando, cioè, la persona, avendo perduto forma umana, è interamente affidata alla sollecitudine degli altri.

Per quanto riguarda le tradizioni morali della sapienza classica, Sofocle fa dire a Edipo, in *Edipo a Colono*, "E' quando io non sono niente che divento veramente un uomo". E' l'Edipo uccisore del padre e adultero nei confronti di sua madre, è l'uomo che ha trasgredito questi interdetti fondamentali in cui l'umanità ha tracciato universalmente la frontiera oltre la quale l'uomo sfugge alla comune umanità socializzata, è proprio costui che rivendica di non essere più niente, e che in questa sua rivendicazione avanza la pretesa di un'umanità autentica. Non di un'umanità gloriosa, ma di un'umanità che non rivendica alcun titolo di nobiltà, se non di fare appello a ogni altro uomo per essere riconosciuto come tale, nonostante tanti aspetti o atti contrari.

Nella tradizione biblica veterotestamentaria, la figura misteriosa del servo sofferente di Isaia non può nemmeno più mostrare un'apparenza umana tale da valergli il riconoscimento dell'altro, o di Dio, e tuttavia rimane il rappresentante di tutto il popolo e dell'uomo stesso nella sua miseria. Le figure di Edipo della tragedia greca e del Servo di Jawéh della Bibbia convergono nell'affermazione che si rimane pur sempre persona umana e degni di rispetto anche quando non si possono vantare le qualità di una specificità dell'essere umano quali vengono enunciate da un razionalismo antropologicamente corretto.

Il riconoscimento della dignità nella persona "indegna" è la grande novità che Gesù ha portato nel

mondo, quando ha proclamato che il Regno di Dio appartiene ai poveri, agli umili, a coloro che sono disprezzati, a coloro che soffrono nel corpo e nello spirito; quando ha guarito ogni sorta di malattie e di infermità, anche le più disumanizzanti come la lebbra; quando ha legato il destino eterno degli uomini alle opere di misericordia verso le persone bisognose o viventi in condizioni di vita indegne, come erano le persone chiuse nelle orribili carceri del suo tempo; quando ha affermato che ciò che viene fatto a queste persone viene fatto a lui, perché egli è presente in quelle persone.

Questo principio nuovo nella storia umana per cui l'uomo è tanto più "degnò" di rispetto e di amore quanto più è debole, è misero, è sofferente, fino a perdere la stessa figura umana, ha cambiato il volto del mondo, così spesso duro e crudele, dando origine a un aspetto, che è specifico della civiltà cristiana: la creazione di istituzioni che si prendono cura delle persone che si trovano in condizioni disumane, i neonati abbandonati, gli orfani, i malati mentali, le persone affette da malattie incurabili o comportanti gravi malformazioni, i vecchi invalidi abbandonati.

Gesù di Nazareth, dunque, ha messo al centro del suo messaggio e come orizzonte della sua azione il riconoscimento della dignità umana a favore di quelle persone e gruppi sociali esclusi per motivi religiosi, sociali, politici, etnici o sessuali - malati, poveri, pubblicani, donne, ecc. - e il loro inserimento nel progetto di salvezza da cui erano esclusi. E lo ha fatto con parole e azioni. Quando si produce un conflitto tra la legge e la dignità dell'uomo, egli ha preso le difese di quest'ultima. Ciò lo portò a correggere la legge e perfino a non ottemperare ad essa se in gioco c'è la vita. La religione è al servizio della vita e non viceversa. La salvezza, e non la condanna, costituì il centro della predicazione e della prassi di Gesù. Le parole di recupero della dignità non rimangono a livello di mera enunciazione, ma vengono accompagnate da gesti di liberazione che rendono reale il recupero annunciato. I miracoli sono gesti di compassione e di solidarietà attraverso i quali Gesù di Nazareth ha restituito la dignità e l'integrità a coloro che ne erano privati, riconosciuto come persone coloro che venivano trattati come non-persone, li ha reintegrati nella comunità da cui erano stati esclusi e ha ricostruito il tessuto sociale distrutto dal codice di purità. La riabilitazione ha avuto luogo non solo a livello individuale o dello stesso gruppo di seguaci, ma pure a livello pubblico, di fronte ai capi religiosi e alla società. Le persone e i gruppi che la società e la religione consideravano indegni, Gesù li ha dichiarati degni dinanzi a Dio e dinanzi agli esseri umani. Coloro che erano esclusi dalla cittadinanza Gesù li ha riconosciuti cittadini a pieni diritti.

5. Il contributo della Chiesa per la difesa della dignità umana.

La Chiesa risana ed eleva la dignità umana non limitandosi solamente a chiedere che la dignità inalienabile di ogni uomo sia giuridicamente garantita, ma anche che sia concretamente rispettata e che non venga mai messa a libera disposizione della società neppure nei casi conflittuali. Inoltre, la Chiesa promuove e difende la dignità di ogni persona, sostenendo che il non poter disporre della vita umana neppure in situazioni difficili dipende dalla convinzione di sentirsi sempre sorretti dalla potenza infinita di Dio, amante della vita e non della morte. Per la fede cristiana, infine, la verità definitiva dell'uomo è manifesta solo nella verità di Dio su di lui; l'uomo non è in grado di procurarsela da solo, ma la può percepire unicamente nella fede, facendo propria la verità di Dio. E' noto come nell'epoca della modernità, l'approccio del magistero, per quanto riguarda l'affermazione dei diritti dell'uomo, inizialmente, con Pio VI, Gregorio XVI e Pio IX, fu critico sia sul versante della libertà religiosa, sia su quello delle libertà civili, soprattutto a causa della prospettiva individualista in cui essi venivano affermati. Inoltre, i diritti umani ebbero una formulazione precisa nella cultura illuminista, la quale riprese spunti precedenti del giusnaturalismo europeo, e spesso e volentieri interpretò tali diritti in modo antiecclesiale e laicistico. Una prima svolta si verificò con il pontificato di papa Pacelli. Fu Pio XII, infatti, che nel radiomessaggio natalizio del 1942, parlando della dignità originaria dell'uomo, giunse a fare un elenco di "fondamentali diritti della persona" (n.21) a cui ispirare la ricostruzione postbellica. Tale atteggiamento influenzò molto la nuova

stagione culturale che portò l'Assemblea dell'ONU nel 1948 a emanare la solenne *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. In seguito, Papa Giovanni XXIII da una parte, con l'enciclica *Pacem in terris*, e il Concilio Vaticano II dall'altra, con i documenti relativi al rapporto della Chiesa con il mondo e alla libertà religiosa, riconobbero espressamente nei diritti umani un progresso per l'umanità. La dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa comincia con le parole: "Nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone". Questo documento dichiara in modo solenne che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana. Il magistero di Giovanni Paolo II, infine, sin dalla sua prima enciclica su Cristo Redentore dell'uomo, è tutto costellato di frequenti e solenni richiami al rispetto e alla promozione sia della dignità umana che dei fondamentali diritti della persona.

Se si dovesse, ora, sintetizzare la funzione della Chiesa nella difesa e promozione della dignità dell'uomo e nell'affermazione dei suoi diritti fondamentali, si può dire che essa svolge sostanzialmente il ruolo di "sentinella di umanità", in una posizione che non la colloca all'esterno, come dirimpettaia della storia, per intervenire solo con denunce e documenti, ma che la coinvolge con le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, non essendovi nulla di genuinamente umano che non trovi eco nel suo cuore (GS, 1). Il decalogo dei comportamenti morali verso Dio e gli uomini, scrive Von Rad, non sono un codice di perfezione, non rappresentano un itinerario di vita perfetta, non segnano distinzioni sacrali, ma, molto elementarmente, "vegliano sul carattere umano dell'uomo". Ciò che la Chiesa annuncia è il Dio di tutti gli esseri umani, il soggetto della liberazione del popolo di Israele, ma anche dei processi di liberazione degli altri popoli, il Creatore e il Fondamento dell'unità escatologica di tutta la storia. Dio è allo stesso tempo il creatore e il liberatore di Israele e di tutte le genti, e produce salvezza nella e attraverso la stessa storia umana, e non solo nella e attraverso la Chiesa, che è *sacramentum* della salvezza universale.

La Chiesa svolge il ruolo di sentinella di umanità, in modo particolare, con l'offrire al mondo un'antropologia della persona, rispettosa dei valori umani e aperta alla trascendenza. La fede cristiana, con la sua particolare visione dell'uomo creato ad immagine di Dio, redento dal sangue di Cristo e destinato a vivere eternamente con Dio, contribuisce enormemente a dare un fondamento molto solido alla concezione dell'eminenza della persona e della inviolabilità della sua dignità. Non siamo lontani dal vero se affermiamo che in assenza di una visione religiosa dell'uomo, ogni difesa razionale della dignità assoluta e inalienabile della persona, per quanto sempre possibile, rimane problematica e precaria. In realtà, solo chi ha un concetto alto di Dio ha anche un concetto alto dell'uomo, e chi ha un concetto alto dell'uomo non può non avere un concetto alto di Dio.

Il futuro dell'umanità è segnato dalle conquiste della scienza e della tecnica. Queste, dopo aver preso sempre più le caratteristiche di un'ideologia, dominano ormai tutti gli spazi della vita e della cultura, dalla nascita alla morte, dalla difesa alla guerra, dall'organizzazione e trasmissione del sapere all'organizzazione e trasmissione dei valori e dell'*ethos*. Il pensiero scientifico moderno ha ridotto il mondo a una totalità puramente fattuale e le applicazioni tecnologiche dello sviluppo e del progresso hanno alterato in modo sostanziale il profilo della condizione umana. In questa condizione umana, l'uomo è diventato per la natura più pericoloso di quanto un tempo la natura lo fosse per lui. La tecnica moderna ha acquisito un dinamismo totalizzante ed è diventata estremamente pericolosa e ambigua a causa dell'irresistibilità dei suoi imperativi e la globalità spaziale e temporale delle sue conseguenze. L'"homo faber" si è prima trasformato in "homo creator", cioè in soggetto produttore di natura artificiale e poi in "uomo materia", cioè in oggetto di illimitate manipolazioni dell'ingegneria genetica. La ragione tecnica ha reso la vita più confortevole, ha respinto la morte più avanti nel tempo, ha salvato più bambini, ma nello stesso tempo fa dimenticare l'unicità del bambino nascituro o dell'anziano che muore. Senza regole e senza principi,

la scienza può subire la tentazione del potere demiurgico, dell'interesse economico, delle ideologie utilitaristiche.

In questa situazione di monismo epistemologico, per il quale solo la scienza produce verità, e di monismo ontologico, per cui ciò che esiste è solo la *physis*, ed ogni realtà è una realtà fisica, la fede cristiana può colmare con un supplemento di riflessione teoretica basata sulla verità dell'essere persona, le insufficienze di tutte quelle concezioni che esplorano la natura e il destino dell'uomo. La questione di ciò che è bene per l'uomo ha un apporto decisivo proprio da una concezione integrale della persona umana, che non veda quest'ultima ridotta alle sole sue manifestazioni esterne, né alle sue più elevate espressioni di autocoscienza e di autodeterminazione. La ricerca scientifica che "oggi raggiunge le strutture più elementari e profonde della vita, come i geni, e i momenti più delicati e decisivi dell'esistenza di un individuo umano, come il momento del concepimento e della morte, nonché i meccanismi di ereditarietà e le funzioni del cervello" ha bisogno della "luce dell'etica razionale e della rivelazione cristiana". La comunità cristiana, nel rendere ragione della propria speranza con modestia e timore (*I Pt*, 15-16), offre questa luce per aiutare tutte le persone in ricerca a trovare le risposte più vere alle domande difficili che pongono gli sviluppi scientifici.

+ Ignazio Sanna