

LA PERSONA AL CENTRO DEL DIALOGO CULTURALE

di
MARIANO CROCIATA

In this article, the author reflects on contemporary cultural challenges to the notion of person understood for his or her own dignity, and not in dependence upon external attributes that inevitably are arbitrary. The author proposes that a rediscovery of the theological genealogy of the category of person can facilitate an authentic recovery of the absolute value of the person without taking from the equally intangible value of his or her autonomy and freedom that in such a perspective are always to be considered to be structurally relational, in other words, viewed within a network of relations that mark everyone's life. Viewing the category of person in this way, it is possible to grasp the constitutive relationship of the person not only with culture, without which no human being can become fully human or fully a person, but also with dialogue since the interior nature of the person is dialogical and this lies at the basis of the interpersonal dialogue in which every human being is located and called to develop.

Sophia 1 (2009-1) 100-106

A parlare di persona oggi si può essere presi dalla preoccupazione per il suo futuro, di fronte alle visioni che di essa vengono fatte valere, insieme alle relative prassi, non ultima quella - di tipo liberale radicale - che ne fa il soggetto di una autodeterminazione pretesa assoluta e incondizionata, tale da guidarne non solo la condotta durante, ma anche il trattamento all'inizio e alla fine dell'esistenza. Proprio in connessione con tale tipo di visione, anche la dimensione sociale della persona viene ricondotta alla semplice transazione tra individui che concordano tra loro le condizioni di salvaguardia della loro autonomia e delle loro scelte.
Va detto innanzitutto - in riferimento all'orizzonte tematico di questo convegno - che porre al centro dell'attenzione la persona ha comunque un rilievo peculiare nel nostro discorso, poiché essa non è uno tra i tanti aspetti del bene comune, bensì il soggetto e la somma di tutti i beni che intendiamo con l'espressione 'bene comune'. Probabilmente questo riconoscimento della dignità propria della persona umana è anch'esso offuscato e bisognoso, innanzitutto, di elucidazione e di recupero.

1. A questo riguardo il discorso si è fatto sempre più difficile via via che è venuta meno l'evidenza circa l'identità tra uomo e persona, intesa questa come soggetto di una dignità e di un valore intrinseci. Infatti «l'idea di persona deve fare i conti oggi con questo bivio, *dignità da attribuire o realtà da riconoscere*»[1]. La dissociazione tra riflessione antropologica e riflessione personalistica è cresciuta a partire dalla modernità ed è diventata palese nei suoi effetti soprattutto nei dibattiti bioetici, in cui si afferma l'autonomia decisionale del paziente, in riferimento al quale la medicina, poi, si riduce a pratica individuale più che sociale. Il risultato estremo è la revoca in dubbio del carattere personale della vita umana sempre e in qualsiasi condizione. Di qui la crisi dell'idea di persona e la sua conseguente ridotta utilizzazione.
Nondimeno non si sfugge alla necessità di definire chi sia persona, o quando non lo sia ancora o non lo sia più, e quindi di stabilire chi abbia l'autorità per farlo. I rischi che si profilano sono enormi, quale ad esempio la legittimazione della logica del più forte o, in ogni caso, l'eventualità di un progressivo logoramento morale o anche di una identità e di un legame sociale sempre più evanescenti. Se non possono essere dunque condivise ragioni teologiche o metafisiche, «non resta in linea di principio da ipotizzare (altro se non) che il riconoscimento dell'identità *personale* di un soggetto debba dipendere unicamente dalla sua appartenenza *oggettiva* alla specie umana»[2]. In questo modo il concetto di persona può tornare a coincidere con quello di individuo umano. In ordine alla reciprocità che ciò comporta tra individuo e società, scrive Francesco D'Agostino:

1) G. Grandi, *Ri-conoscere la persona*. *Orizzonti nella contemporaneità e nella cultura*, in N. Genghini - N. Valentini (a cura di), *Persona e politica. Per la costruzione di un nuovo ethos*, Pazzini, Villa Verucchio (Rn) 2007, p. 101.
2) F. D'Agostino, *La persona tra etica e politica,* in *Ibid*., p. 83. L'autore fa riferimento in tal senso a posizioni come quelle di S. Cotta, R. Spaemann, e anche di J. Habermas.

> «Se l'*Io* deve riconoscere il primato del *Noi*, a sua volta il *Noi* non può arrogarsi il diritto di dare fondamento all'*Io*: questi lo possiede costitutivamente, in virtù della sua identità umana, della sua appartenenza a un 'essere del genere'. È quanto può bastare, credo, per qualificare l'individuo umano come *persona* e per riconoscere ad ogni individuo umano quel *valore intrinseco* che nella temperie postmoderna il pensiero metafisico non riesce più a giustificare e che il linguaggio oggettivante dell'empirismo non riesce più ad esprimere»[3].

La riflessione che vorrei svolgere insieme a voi propone di guardare alla nuova situazione di evoluzione e di pluralismo culturale non come minaccia ma come una opportunità e, prima ancora, come essa stessa frutto di un processo storico di idee e di libertà le cui radici sono cristiane e che come tali devono essere riscoperte, rinverdite, riproposte. Fa parte, infatti, della missione evangelizzatrice della Chiesa la messa in evidenza di quei legami e di quelle comunanze - sulla scia del paolino «tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri» (*Fil* 4,9) - non rilevati o perduti di vista, soprattutto quando si tratta di una storia culturale condivisa, come quella del nostro Occidente cristiano. Una tale riflessione dovrebbe avere il compito di mostrare che non pochi valori oggi adottati e, magari, difesi polemicamente, hanno per molti versi origini e spazio in una tradizione cristiana da cui potrebbero ricevere solo una considerazione e una prospettiva ben più vaste.

2. E a parlare di persona non si può fare a meno di richiamare la genealogia teologica della sua categorizzazione all'interno non solo del pensiero cristiano, ma dell'intera tradizione della cultura occidentale. Essa infatti viene a formarsi dentro il processo di elaborazione della teologia cristologica e trinitaria nel corso delle controversie soprattutto del quinto secolo, ma già a partire dal terzo secolo. Si fa presto, dunque, a dire che il senso della persona come soggetto di coscienza, di pensiero e di libertà ha storicamente nella concezione cristiana di Dio e dell'uomo la sua radice[4].

Basti qui richiamare l'elaborazione dogmatica della dottrina trinitaria, nella quale la categoria di persona assume un rilievo straordinario, anzi unico, per la comprensione cristiana di Dio uno e trino. A partire da questa fase la formula biblica riferita all'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gen* 1,26-27), assume tutto il suo significato, poiché recepisce tutta la densità della dottrina trinitaria e cristologica. Gesù Cristo infatti diventa il mediatore e il modello, insieme, innanzitutto in riferimento alla persona umana; mediatore della creazione dell'uomo, ma anche della sua ri-creazione nella redenzione, e modello della sua compiuta umanità. Il

3) *Ibid*., 85.

4) Cf. A. Milano, *Persona*, in *Teologia*, a cura di G. Barbaglio-G. Bof-S. Dianich, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, pp. 1138-1157, sintesi aggiornata degli studi che l'autore ha dedicato al tema fin dal volume *Persona in teologia: alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984 (che ha avuto una nuova edizione rinnovata nel 1996).

Verbo fatto carne, giunto nella «pienezza dei tempi» (*Gal* 4,4), in realtà sta all'origine del tempo, all'inizio della creazione, come il modello perfetto, il prototipo secondo la cui immagine Dio plasma l'essere umano. E il modello è quello del Figlio che, incarnato, anche da uomo sta in una relazione di comunione pneumatica con il Padre. La persona umana porta costitutivamente tale impronta originaria di relazionalità trinitaria e filiale, e perciò fraterna, chiamato com'è ad essere e a vivere da figlio di Dio, grazie al mistero pasquale di Cristo che ci incorpora e impersona, ecclesialmente, inserendoci in tal modo, come fratelli con lui e quindi tra di noi, nelle relazioni di amore delle persone divine.
In una prospettiva cristiana proprio tale configurazione cristico-trinitaria rivela e compie pienamente il carattere personale dell'essere umano, in quanto voluto dal Creatore nel plasmarlo a sua immagine e somiglianza. La comprensione cristiana colloca la persona umana dentro un vasto orizzonte di proporzioni infinite e ne esalta la grandezza in ordine alla dignità e alle potenzialità, che hanno in Dio la loro origine e il compimento.
Dallo sviluppo autonomizzato di queste premesse nasce una visione contrapposita che condiziona alla emancipazione da Dio la possibilità per la persona umana di realizzare se stessa, il potere della sua conoscenza e la sua libertà. L'idea che si afferma è che la libertà e il potere della conoscenza dell'essere umano sono reali se non hanno limiti di sorta. La rivisitazione della genealogia teologica della persona potrebbe, allora, mostrare come, privato del rapporto con l'origine, l'essere finito è minacciato proprio nella sua identità e nella stessa libertà. E innanzitutto perché l'assolutizzazione dell'individuo toglie come la rete di sicurezza ad un essere costitutivamente e storicamente relazionato. La pretesa di non avere radici, tagliandosele alle spalle, in realtà produce l'effetto di interrompere il flusso della linfa che tiene vivi e conduce in ultimo ad una forma di dissoluzione. Così si è espresso recentemente papa Benedetto XVI:

> «l'uomo non è un assoluto, quasi che l'io possa isolarsi e comportarsi solo secondo la propria volontà. È contro la verità del nostro essere. La nostra verità è che, innanzitutto, siamo creature, creature di Dio e viviamo nella relazione con il Creatore. Siamo esseri relazionali. E solo accettando questa nostra relazionalità entriamo nella verità, altrimenti cadiamo nella menzogna e in essa, alla fine, ci distruggiamo»[5].

Insieme alla analisi critica di un orientamento che conduce alla dissoluzione della persona a partire dallo stravolgimento delle sue relazioni costitutive, bisogna però valorizzare l'aspetto costruttivo della libertà che, in un tale orizzonte, la persona abbraccia di fronte ai compiti dell'esistenza personale e della storia. Qui si tratterebbe di evidenziare, in positivo, come non l'assenza di relazioni, ma l'assunzione di esse, a tutti i livelli in cui esse ci coinvolgono, diventa la condizione di possibilità di una piena attuazione della identità e della libertà della persona umana. Poiché se è vero che l'autentica libertà non è una minaccia per la fede, non è meno vero

5) Benedetto XVI, *Discorso al Pontificio Seminario Romano Maggiore* (20 febbraio 2009).

che fede e appartenenza ecclesiale non formano una diminuzione della libertà e delle potenzialità di sviluppo e di affermazione del soggetto umano, ma addirittura ne costituiscono le condizioni più idonee, poiché le prospettive a cui aprono sono infinite perché divinizzanti.
Un tale percorso costruttivo di assunzione della libertà è suggerito dalla esperienza del dono e della gratuità, allo stesso tempo profondamente umana e inconfondibilmente cristologica.

> «Se proviene da una libertà (altrimenti non sarebbe dono, ma necessità o casualità) e dice di un inizio assoluto, la relazione di dono attiva un *rapporto senza misura* tra gli interlocutori […]. La gratuità del dono rimanda quindi alla dimensione della libertà come […] libertà che si attiva in vista dell'altro e del con-venire con esso (cioè del legame)»[6].

Nel dono c'è il superamento del rapporto con un oggetto, perché questo rimanda e riferisce il soggetto che dona ad un altro, al destinatario del dono. Non si tratta del trasferimento di proprietà di un oggetto, ma di aprirsi e donarsi a qualcuno attraverso la mediazione di qualcosa. Tutte le forme di dono condensano ed esprimono un dono di sé, così da poter dire che «la qualità umana della relazione ha sempre la forma del dono»[7]. Non c'è, qui, bisogno di sovraccaricare di altre parole l'impronta inconfondibilmente cristologica di tale discorso.

In riferimento alla necessità di problematizzare la pretesa di assoluta autodeterminazione e di apprezzare le prospettive di una assunzione positiva degli sviluppi del pensiero e della libertà nel contesto odierno, un contributo decisivo ci viene ancora dall'insegnamento di Benedetto XVI circa il ruolo della comune razionalità e, con essa, della possibilità di pervenire a una comprensione condivisa almeno di alcuni elementi fondamentali sulla base di un confronto critico e di un dialogo aperto, che accetti di considerare l'uomo nel suo bisogno e nella sua capacità di guardare dentro e oltre il finito[8].

3. Questo punto di approdo porta con una certa naturalezza la nostra riflessione sul tema del dialogo culturale.
Per prima cosa bisogna infatti osservare la circolarità che sussiste tra dialogo culturale e persona, così che il dialogo si presenta non solo come una indicazione di metodo o di prassi, ma esso stesso contenuto dell'essere persona.

6) S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 547.
7) P. Sequeri, *L'umano alla prova*, pp. 131 e 551.
8) Cf. Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Discorso tenuto all'Università di Regensburg* (12 settembre 2006); *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli studi di Roma "La Sapienza"* (prevista per il 17 gennaio 2008); *Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins* (12 settembre 2008); cf. anche J. Ratzinger, *L'Europa nella crisi delle culture* (conferenza tenuta a Subiaco il 1 aprile 2005).

Una persona esiste sempre dentro una cultura, diventa persona in quanto cresce dentro una cultura quale condizione antropologica della sua umanizzazione. Non si dà un essere personale al di fuori e anteriormente alla struttura antropologico-culturale delle società umane, poiché proprio il processo di inserimento-assunzione di una cultura coincide con il processo di crescita che accompagna e rende possibile ad un bambino di diventare uomo.
Posta questa intima correlazione tra persona e cultura, bisogna osservare che l'assunzione personale di una cultura nel processo stesso di crescita-formazione umana ha un dinamismo strutturalmente dialogico, poiché si compie in una sorta di incessante confronto interiore-personale: di conoscenza e di libertà - lungo il quale l'essere umano riceve e risponde, accoglie e rifiuta; in tale confronto interiore viene personalizzato, ma anche originato, il dialogo interpersonale in cui si sviluppa e si conduce ogni esistenza umana fin dal suo nascere in un allargarsi delle relazioni a cerchi concentrici, a partire da quello familiare fino ad abbracciare tutte le presenze possibili del gruppo umano e della società di appartenenza, e anche oltre.
Il rapporto tra persona e cultura mette dunque in evidenza la struttura dialogica del processo di umanizzazione. In una prospettiva cristiana, tale rapporto rimanda oltre, verso l'identità più profonda della persona umana. L'essere a immagine di Dio fa della persona un essere costituito nativamente in relazione e in dialogo; più precisamente, persona è un soggetto cosciente e libero chiamato all'esistenza dal dialogo d'amore delle persone divine allo scopo di divenirne egli stesso reso partecipe[9].
Tale struttura dell'essere personale spiega, in una prospettiva teologica, la ragione ultima anche della cultura e del dialogo culturale. La persona porta in sé, in forza della costitutiva potenziale relazionalità divina, una apertura illimitata e infinita che, sola, rende possibile ogni assunzione culturale e ogni dialogo. Poiché la persona, per costituzione e per destinazione, è già dentro un orizzonte più vasto di tutto ciò che può immediatamente sperimentare e capire, egli non solo è capace, ma non può fare a meno di domandare, di vagliare, di scegliere e inventare, di accettare e respingere, scoprire e altro ancora. Con le parole di Karl Rahner:

> «l'uomo è e rimane l'essere della trascendenza, cioè quell'esistente a cui l'infinità non disponibile e silente della realtà si presenta continuamente come mistero. In tal modo l'uomo viene trasformato nella pura apertura verso questo mistero e posto precisamente così come persona e soggetto di fronte a se stesso»[10].

Salvaguardare questo fondamento personale di ogni dialogo e di ogni cultura corrisponde al compito che il nostro tempo ci affida. Si tratta di un compito che presenta tutte le potenzialità per regolare e risolvere le esigenze di convivenza di individui e gruppi umani di qualsiasi razza, cultura e religione, perché esso concerne l'umano come tale.

9) Superfluo dire come qui si apra tutto il capitolo dei possibili riferimenti al pensiero personalista di ispirazione ebraico-cristiana da E. Mounier a M. Buber.
10) K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba 1977, p. 59.

A tale riguardo si può osservare che in ogni cultura:

> «non sono elaborati solo i canoni minimi necessari alla sopravvivenza; ma sono presenti anche norme che hanno la funzione di "definire ciò che è giusto, appropriato e umano", è attiva cioè "una sorta di anelito per l'universale; ogni cultura pretende di avere per proprio oggetto, per così dire, l'uomo in sé". Vi è perciò in ogni cultura "una sorta di sovrapproduzione culturale", che fa sì che il pluralismo delle culture non possa essere argomento per un relativismo assiologico, bensì piuttosto "argomento per ipotizzare una sorta di eccedenza dell'essere dell'uomo rispetto a tutte le forme espressive del suo essere". Se, dunque, nessuna cultura identifica l'universale umano, ciascuna ha la pretesa di dire qualcosa dell'umano come universalmente valido»[11].

Così Francesco Botturi, che prosegue: «si deve concludere, allora, che l'universale antropologico si dà nella forma dell'universale concreto, cioè del valore universale (universalmente comprensibile e apprezzabile, traducibile e comunicabile) di una realizzazione determinata e particolare, più precisamente, di una singolarità»[12]. Riemerge così ciò che dicevamo all'inizio, la persona nella sua verità e interezza come vero bene comune, di ogni cultura e di tutte le culture. È questo il punto su cui possiamo qui attestarci, consapevoli della complessità del tema connesso del dialogo tra culture e religioni, soprattutto nel suo nodo probabilmente più aggrovigliato, ovvero il rapporto tra identità e differenza, che trova nella reciprocità del riconoscimento le condizioni della loro coniugazione.

La persona sta al centro del dialogo culturale e interculturale[13], poiché, sia da un punto di vista strettamente teologico sia di fronte alle esigenze poste dalla ragione, il dialogo stesso - nella sua funzione strumentale e metodologica - deve essere adottato e condotto innanzitutto senza perdere di vista questa identità originaria costitutiva della persona umana, la sua apertura infinita, la sua autotrascendenza (che trova nella concezione cristiana la sua piena esplicazione), come condizione della salvaguardia della sua genuina umanità e della possibilità di vero incontro e comprensione anche con altre persone e con persone di altre culture e religioni.

MARIANO CROCIATA
Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana
marianocrociata@tiscali.it

11) F. Botturi, *Universalismo e multiculturalismo*, in M. Signore-G. Scarafile (a cura di), *Libertà e dialogo tra culture*, Messaggero, Padova 2007, pp. 66-67. Nel testo citazioni, la prima di F. Remotti e poi di F. D'Agostino.
12) *Ibid*., p. 68.
13) Cf. G. Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in S. Sorrentino (a cura di), *Diversità e rapporto fra culture. Per un approccio interdisciplinare*, Aracne, Roma 2005, pp. 37-63.