

I FONDAMENTI TEOLOGICI dell'Enciclica "Mater et Magistra"

II

Nella «*Quadragesimo Anno*» Pio XI, parlando della «*Rerum Novarum*», dichiara esplicitamente che Leone XIII prese «a tutelare egli stesso in persona la causa degli operai [...] senza chiedere aiuto alcuno né al liberalismo né al socialismo» (1) e «indicò e proclamò i diritti e i doveri» rispettivi delle diverse categorie sociali, della Chiesa e delle pubbliche autorità «movendo unicamente dagli immutabili principi atinti dal tesoro della retta ragione e della divina rivelazione» (2).

L'insegnamento sociale della Chiesa è quindi fondato sulla fede. Caratteristica questa che lo distingue essenzialmente dalle altre dottrine sociali, gli imprime il sigillo della trascendenza e ne fa la proiezione del domma e della morale cristiana sul piano sociale, economico e politico (3).

Dopo di aver stabilito nella prima parte di questo nostro studio, già pubblicata nel precedente fascicolo (4), la competenza della Chiesa

(1) In occasione della pubblicazione dell'Enciclica «Mater et Magistra» si è riparlato dell'insegnamento sociale cristiano come di una dottrina del «giusto mezzo» o di un «conservatorismo illuminato» (cfr., ad esempio, *Corriere della Sera*, 16 luglio 1961, p. 1; A. CECCHI, *Il neocapitalismo della nuova enciclica*, in *Rinascita*, 1961, pp. 687-695; e, in definitiva, nello stesso senso anche G. CARSANIGA, *L'Enciclica sociale di Giovanni XXIII*, in *Protestantesimo*, n. 3, 1961, pp. 154-163). Ma anche se tale insegnamento si è venuto esplicitando prevalentemente negli ultimi cento anni e per reagire contro gli opposti errori del marxismo e del liberalismo, o anche se orienta talora verso soluzioni concrete che possono sembrare a mezza strada rispetto alle soluzioni marxiste e liberali, ciò non significa che esso si riduca ad una dottrina sociale tra le altre. Affermarlo equivale a misconoscerne le motivazioni profonde e quindi a precludersi la possibilità di una vera comprensione di esso.

(2) Pio XI, *Quadragesimo Anno*, n. 3, in *Le Encicliche sociali dei Papi*, a cura di I. GIORDANI, Studium, Roma 1956, p. 436. (Nel seguito citeremo, dopo il titolo del relativo documento: G., n., p.).

(3) J. VILLAIN, *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Centro Studi Sociali, Milano 1961, pp. 19 s. Non è però escluso che su determinati punti programmatici, movimenti politici o sindacali di ispirazione cristiana si situino sul medesimo piano dei movimenti politici e sindacali di vario colore e assumano nei loro confronti posizioni nettamente definibili nella strategia parlamentare o sindacale. Vedi, a questo proposito, quanto diciamo della differenza che intercorre tra insegnamento sociale della Chiesa e ideologia e programma di partito, in questo stesso articolo a p. 234, nota (39).

(4) Cfr. *Aggior. Soc.*, marzo 1962, pp. 145-160, [rubr. 600].

a formulare una dottrina sociale, ci proponiamo ora appunto di illustrare gli elementi dommatici fondamentali ai quali si ispira quella stessa dottrina.

La visione di fede e di pensiero che sta alla radice dell'intero insegnamento sociale della Chiesa ci sembra sia sintetizzata con efficacia e precisione da Giovanni XXIII quando afferma che « i singoli essere umani sono e devono essere il fondamento, il fine e i soggetti di tutte le istituzioni in cui si esprime e si attua la vita sociale » (5). Punto di partenza dell'insegnamento sociale cristiano è infatti la dignità della Persona umana: la Persona umana ha per esso la funzione di fondamento, di perno e scopo di tutto l'ordine economico-sociale.

Quali sono i motivi che nella concezione cristiana giustificano questa centralità della Persona?

E' certo che l'uomo è il motore e l'artefice della vita economica e che la sua attività raggiunge in questo campo alcune delle sue espressioni più interessanti e vitali. La ricerca scientifica, il progresso tecnico, il lavoro che costituiscono e condizionano il dinamismo economico, sono inoltre altrettante manifestazioni della presenza e del dominio dell'uomo. E i frutti stessi dell'attività economica convergono di natura loro verso la soddisfazione dei bisogni umani dai più elementari ai più raffinati.

Però la riflessione cristiana formula una motivazione assai più profonda del primato assoluto della Persona, motivazione che si radica non tanto in ciò che la Persona fa quanto in ciò che essa è. Proprio dal valore che caratterizza l'essenza della Persona procedono le componenti intime di un agire autentico della Persona stessa e del suo situarsi di fronte a Dio e alla realtà esterna.

Della Persona umana le varie correnti filosofiche di ispirazione cristiana danno definizioni che sono diverse nella formulazione, ma che nelle loro componenti principali si armonizzano e completano a vicenda (6). Non rientra nelle finalità di questo articolo sceverarne criticamente le caratteristiche, ma piuttosto

(5) GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, P. IV, n. 3, p. 500 (Parte, numero e pagina, in questa e nelle altre citazioni della *Mater et Magistra*, si riferiscono al testo pubblicato in *Aggior. Soc.*, agosto-sett. 1961, pp. 455-508).

(6) La caratterizzazione fondamentale tomistica della Persona come « subsistens in rationali natura » (S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3) è così ampliata e spiegata dal MESSINEO, che a sua volta si rifà a M. LIBERATORE, *Del composto umano*, Roma, 1862, pp. 1-10: « La persona umana è un composto di anima e corpo, di spirito e di materia. Non è solo anima come non è solo corpo, ma risulta dalla loro congiunzione nello stesso essere sostanziale, che informa, attua e sostiene l'intera compagine organico-spirituale. E' un composto sostanziale non accidentale, ossia esiste in sé per la virtualità inerente al proprio essere, non bisognoso di appoggio per esistere, e perciò stesso è ancora una sostanza individua; separata dagli altri, fondamento ultimo di ogni attività e ragione della stretta unità interiore. E', infine, una sostanza razionale,

sottolineare quegli elementi, che, con un'accentuazione più o meno marcata, ritroviamo in tutte le varie definizioni.

Queste sembrano polarizzarsi attorno a due affermazioni di base: a) la Persona come **autonomia**, individualità, indipendenza, totalità; b) la Persona come **alterità**, comunicazione, relazione (7).

Esaminiamo ora separatamente questi due punti, cercando innanzi tutto di approfondirne gli elementi metafisici per portare poi la nostra attenzione sulla teologia della Persona. Dovremo constatare che il Cristo ci rivela una antropologia la quale non solo rispetta, ma sublima anche e potenzia le strutture individuate dalla ricerca filosofica. Aggiungiamo anzi che è solo la luce della Rivelazione che conduce il filosofo ad esaurire, se così possiamo esprimerci, il mistero della Persona sotto lo stesso profilo puramente razionale (8).

LA PERSONA UMANA COME AUTONOMIA

1) Nella riflessione filosofica.

L'uomo non può essere confuso col resto dell'universo. Egli è cosciente e libero e, in quanto tale, emerge dalla realtà che è fuori di lui: la trascende. Con la sua ragione e la sua volontà si pone sopra di essa, la domina studiandola, conoscendola, organizzandola, trasformandola. Imprime un senso e un dinamismo all'evoluzione dell'universo, facendola convergere verso una valorizzazione dell'umanità.

non di una razionalità universale e astratta, ma particolare e individua, come principio autonomo che pensa, vuole, opera per un fine, ha coscienza del suo operato, si muove liberamente verso gli scopi, che liberamente sceglie, e sente la responsabilità delle azioni» (A. MESSINEO, *Essenza e valore della persona umana*, in *La Civiltà Cattolica*, 94 (1943), vol. III, p. 333). ROMANO GUARDINI definisce la Persona come « ein gestaltetes, in Innerlichkeit begründetes, geistig bestimmtes und schaffendes Werden » (« una sostanza formata e fondata nell'interiorità, spiritualmente determinata e produttrice ») (R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg 1950, p. 93). EMANUEL MOUNIER, il filosofo del personalismo, non volendo fissare la nozione della Persona in una terminologia rigidamente intellettualistica, si limita a descriverci i lineamenti che essa rivela alla nostra comune esperienza: « une activité vécue d'auto-création, de communication, et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte » (E. MOUNIER, *Le personalisme*, Paris 1950, p. 8).

(7) Il concetto di « autonomia » esprime la capacità di un soggetto di autoregolarsi, di essere, secondo la propria natura, legge a se stesso. L'« autonomia » è assoluta in Dio; relativa, secondo gradi diversi, negli altri esseri intelligenti e liberi.

Il concetto di « alterità » implica due elementi: a) una pluralità di soggetti reciprocamente indipendenti e distinti; b) uno stabilirsi di relazioni e di comunicazione tra questi vari soggetti (intersoggettività). E' questo secondo aspetto della nozione di « alterità » che esaminiamo prevalentemente nelle pagine che seguono.

(8) Significativa l'assenza di un vero concetto di Persona nella filosofia greca. L. STEFANINI, voce « Persona » in *Enciclopedia filosofica*, t. III, coll. 1297 ss.

L'uomo, insomma, non è un essere come tutti gli altri esseri. Fatto questo che non solo lo consacra dominatore della realtà non umana, ma afferma anche l'**autonomia di ogni uomo di fronte a qualsiasi altro uomo**. Infatti ogni uomo è rivestito dell'identica dignità di essere pensante ed è quindi radicalmente uguale a qualsiasi altro uomo. Conseguentemente nessun uomo e nessuna istituzione dell'uomo può considerare una persona umana elemento subordinato, strumento per realizzare una determinata finalità, oppure oggetto da modellare secondo determinati criteri informativi. L'uomo, appunto in quanto intelligente e libero, non può subire una simile degradazione: ogni realtà che viene dall'uomo deve anche essere al servizio dell'uomo.

Questa autonomia della Persona umana, radicata nella sua libertà cosciente, è tanto profonda che sussiste persino **di fronte a Dio**: l'uomo può dare o rifiutare la sua adesione alla Parola e alla Volontà di Dio e, se l'accorda, perché tale adesione sia cristianamente valida, deve essere formulata in una decisione pienamente libera.

2) Nella Rivelazione cristiana.

Questa «sovrantà» dell'uomo, che è dominio sulla natura e autodecisione di fronte all'interpellazione divina, è un valore metafisico che la semplice riflessione filosofica può scoprire. La Rivelazione l'assume pienamente e la potenza totalmente.

a. **L'uomo del «Genesi».** Leggiamo nel «Genesi» che Dio affida all'uomo il compito di assegnare un nome ai vari viventi animali che sfilano sotto i suoi occhi (9). Tale gesto divino è autentico rito di consacrazione dell'uomo come **re del creato**. Sappiamo infatti che per il semita il nome non solo designa, ma ancor più «è» la cosa o la persona cui si riferisce. Perciò Dio, riservando all'uomo la funzione di imporre il nome alle creature, gli riconosce il dominio supremo su di esse: potere che gli compete in forza del fatto che egli solo è creato «ad immagine di Dio» (10). Dio stesso indicherà poi che questo dominio supremo non è assoluto, invitando l'uomo ad esercitare la sua autorità seguendo una Legge che emana da lui: l'uomo è quindi sovrano del creato, ma deve governarlo come rappresentante e servitore di Dio.

b. **L'uomo e l'Alleanza.** Abbiamo già visto nel precedente articolo che il tema religioso fondamentale sia dell'Antico sia del

(9) *Genesi*, 2, 19-20.

(10) G. LAMBERT, *Que signifie le nom divin YHWH?*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, pp. 898 s.; cfr. anche voce «Nome», in *Dizionario biblico* (HAAG), Torino 1961, p. 684-686, e voce «Eikon», in *Theologisches Wörterbuch zum Neues Testament*, III, pp. 287 s. Il Salmo n. 8, il migliore commento dei primi capi del *Genesi*, afferma che Dio ha fatto l'uomo appena inferiore a un «Elohim» (essere divino).

Nuovo Testamento è l'Alleanza. Ebbene l'Alleanza è concepita essenzialmente come contratto bilaterale tra Dio e l'uomo, anzitutto nel senso che Dio offre all'uomo l'alleanza come dono, cioè gli rivolge un invito unilaterale e gratuito di entrare nella sua intimità, ma l'uomo rimane libero di accettarla o di rifiutarla (11).

L'affermazione della dignità dell'uomo come centro della realtà creata e come autonomia di fronte a Dio, propria della Rivelazione biblica, è assunta dalla Chiesa, che la connette con l'affermazione dell'uguaglianza profonda tra gli uomini. Questa duplice affermazione è appunto fondata sul fatto che ogni uomo è dotato di coscienza e di libertà, manifestazioni e attività tipiche dello spirito umano, riflesso nell'uomo della natura stessa di Dio, Spirito Assoluto. Il credente è così di nuovo invitato a vedere la grandezza della Persona umana in quanto « immagine e similitudine di Dio stesso » (12).

c. **Il Cristo, uomo per eccellenza.** Il personalismo cristiano ha anche un'altra profonda fonte di ispirazione: il Cristo. Gesù è non soltanto vero uomo, ma anche l'uomo per eccellenza: l'uomo perfetto. L'Incarnazione è un atto che cementa in una solidarietà così stretta l'umanità al Cristo che la Chiesa, difendendo l'uomo e affermandone la dignità, ha coscienza di difendere il Cristo stesso. Per questo essa non si stancherà mai di essere il baluardo della Persona umana col medesimo impegno con cui è baluardo della divinità di Cristo.

d. **L'uomo, figlio di Dio.** Infine il motivo più sublime della dignità umana sta, per il credente, non soltanto nel fatto che l'uomo è cosciente, libero, immagine di Dio Suo creatore, uomo come il Cristo era uomo, ma anche e soprattutto nella coscienza che egli è figlio di Dio. Il Battesimo lo inserisce nel Corpo mistico di Cristo, immettendolo nel circuito della vita stessa d'amore che è la vita di Dio, sublimandolo così, appunto, alla condizione di figlio di Dio e di fratello di Cristo (13).

(11) P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1954, t. I, pp. 246 s.

(12) « Lo spirito è quello che porta scolpita in sé l'immagine e la somiglianza divina; in esso risiede quella sovranità di cui fu investito l'uomo quando ricevette l'ordine di assoggettarsi la natura inferiore e di mettere a proprio servizio la terra e i mari [...]. Da questo punto di vista tutti gli uomini sono uguali; nessuna differenza tra ricchi e poveri, tra padroni e servi, tra principi e sudditi: perché lo stesso è Il Signore di tutti (Rom. 10, 12) » (LEONE XIII, *Rerum Novarum* in G., n. 23, p. 197). Cfr. anche K. RAHNER, voce « *Anthropologie, theologische* », *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg i. B. 1957, Band I, 618-627.

(13) « L'uomo è immagine di Dio uno e trino, e quindi anch'egli persona, fratello dell'uomo-Dio Gesù Cristo, con lui e per lui, erede di una vita eterna; ecco qual'è la sua vera dignità » (Pro XII, *Allocuzione agli operai della Fiat*, 31 ottobre 1943, in *Discorsi e Radiomessaggi di SS. Pio XII*, vol. 10, p. 265).

Il primato assoluto della Persona giunge così al suo apice: il cristiano partecipa alla vita e alla natura divina. Non è soltanto uomo. E' uomo elevato e nobilitato dall'azione di puro e gratuito amore salvifico di Cristo fino all'ordine soprannaturale, cioè all'intimità divina, così da essere in un certo senso « divinizzato » (14). Nessun sistema filosofico o economico-sociale può giungere a una valorizzazione della Persona umana così efficace e totale com'è quella compiuta dalla Rivelazione cristiana (15).

Di qui noi vediamo come la lotta della Chiesa contro il peccato si inquadri in un contesto essenzialmente costruttivo. Non è esercizio di una tutela degradante per l'uomo o espressione di mania moralizzatrice, pura negazione di libertà e di valori. E' invece autentica affermazione e valorizzazione della Persona. Il peccato è una situazione di alienazione della Persona ad istintività carnali, a volontà di potenza, a vincoli d'interesse, che, strappando l'uomo dall'intimità divina, lo sradicano e lo disgiungono da Colui che lo costruisce nel modo più decisivo e intimo come Persona.

L'AUTONOMIA COME FONTE DEI DIRITTI DELLA PERSONA

1) « Diritti naturali » della Persona.

L'insegnamento sociale cristiano pensa quindi la realtà sociale ed economica in funzione della valorizzazione dell'uomo; è perciò essenzialmente un « personalismo ». Ma l'uomo non è un'astrazione; è un essere che vive ogni giorno a contatto con altri esseri della sua stessa specie, quasi sommerso da esigenze e bisogni di ogni genere, circondato da una natura che è chiamato a dominare e a sfruttare. La sua dignità e la sua eguaglianza hanno un contenuto; egli deve esercitarle di fatto. In altri termini, **l'uomo ha dei « diritti »**.

In quanto Persona ha dei « diritti naturali ». Diritti cioè che non gli sono attribuiti, poniamo, da una legge o dalla società, ma sono antecedenti alla società e alla legge; gli vengono **dal fatto che egli è Persona umana, quindi dalla sua stessa « natura »**. Appunto perché non è il legislatore umano o la società che ha dato all'uomo di essere individuo pensante e libero, il legislatore umano o la società non può fissare le componenti fondamentali dell'atteggiamento vitale dell'uomo nei confronti

(14) E' proprio con questo termine per noi paradossale « theopoiésis » che la teologia greca dei Padri designava l'opera di grazia e di elevazione soprannaturale compiuta da Dio nell'uomo.

(15) E' evidente a questo punto la differenziazione qualitativa che intercede tra ogni forma di individualismo liberale o laico e il personalismo cristiano: il personalismo cristiano vede nell'uomo come valore, che non annulla ma sublima e supera gli altri, il fatto che egli è « figlio di Dio ».

dei suoi simili e della realtà, perché tale atteggiamento attinge la sua norma nella stessa natura dell'uomo.

Si hanno così i « diritti dell'uomo ». Diritti inalienabili della Persona che hanno la loro fonte ultima in Dio, in quanto Dio è fonte ultima della stessa natura della Persona umana. Appunto perché tali diritti sono inalienabili e sono così profondamente fondati, ogni ulteriore legislazione positiva umana non solo non deve ostacolarne l'esercizio, ma deve pure conformarvisi, orientando e subordinando le sue norme al fine del loro massimo potenziamento. La struttura giuridica positiva progredisce e si perfeziona nella misura in cui diventa sempre più capace di valorizzare la Persona, sviluppandosi in questa direzione.

2) L'insegnamento sociale della Chiesa e i « diritti » della Persona.

E' logico allora che l'insegnamento sociale cristiano sia essenzialmente teso verso un impegno di « personalizzazione », cioè verso uno sforzo di determinare, difendere, inculcare i diritti essenziali e naturali della Persona umana.

Notiamo come questi diritti della Persona siano così inalienabili che, quanto al possesso, l'individuo non se ne può mai privare e, quanto all'esercizio, i terzi non possono lecitamente impedirlo, ma al più regolarlo, se ne hanno l'autorità, per motivi di bene comune. La Persona non se li è dati da se stessa, ma li ha avuti da Dio, in quanto autore della natura umana, il quale, appunto mediante i diritti a questa inerenti e con questa creati, indica le linee di forza secondo cui la Persona stessa può e deve servirlo. Perciò tali diritti, mentre da una parte garantiscono il potenziamento della dignità della Persona umana, importano anche un dovere della Persona verso Dio, in ordine al potenziamento della sua stessa dignità (16). Mai forse come a questo punto della nostra riflessione constatiamo che il servizio di Dio non è degradazione ma valorizzazione dell'uomo, perché proprio nel pieno esercizio dei suoi diritti di Persona l'uomo adempie al suo obbligo di creatura nei confronti di Dio.

Un'analisi approfondita dei documenti pontifici in materia sociale ci farebbe scoprire come ciascuno dei vari problemi politici, sociali ed economici sono affrontati con la preoccupazione costante di fornire un orientamento di soluzione che si traduca in un'ulteriore salvaguardia e potenziamento dei diritti della Persona (17). Ma, volendo rimanere nei limiti di questo nostro

(16) « A nessuno è lecito violare impunemente la dignità dell'uomo, di cui Dio stesso dispone con grande riverenza, né arrestare la marcia dell'uomo verso questa perfezione che è ordinata all'acquisto della vita eterna. Che anzi, neppure di sua libera scelta potrebbe l'uomo rinunciare ad essere trattato secondo la dignità della sua natura, ed accettare la schiavitù dello spirito: perché non si tratta di diritti di cui egli abbia la libera disposizione, ma di doveri verso Dio assolutamente inviolabili » (LEONE XIII, *Rerum Novarum*, in G., n. 23, p. 197).

(17) Per quanto concerne l'ultimo documento sociale pontificio, l'Enciclica « *Mater et Magistra* », si potrebbe mettere in rilievo come gli inter-

studio, è sufficiente forse sottolineare con Giovanni XXIII la crescente tendenza alla « spersonalizzazione », che sta affliggendo l'umanità (18).

La diagnosi stabilita dal Pontefice va chiaramente al fondo del problema: l'uomo si spersonalizza e si disumanizza nella misura in cui la tecnica, la produzione gli sfuggono di mano e diventano suoi tiranni, in quanto egli li pone come scopi della sua esistenza, invece di usarli come semplici mezzi di pienezza di esistenza. Le strutture sociali diventano allora quadri rigidi entro i quali egli deve inserirsi, anche se per questo deve farsi violenza e rinunciare ad essere se stesso.

Al fondo della crisi dell'« umano » sta una **visione filosofica parziale o ambigua dell'uomo**: un umanesimo monco, che in realtà non considera l'uomo come Persona, perché non lo riconosce centro cosciente e libero di ogni fatto organizzativo politico, sociale ed economico.

Parlando delle organizzazioni sociali già Pio XII diceva: « Qualsiasi movimento sociale, quindi anche quello operaio, suppone come **principio e termine l'uomo col suo destino soprannaturale e col suo complesso di diritti e doveri naturali**, dai quali non si può fare astrazione, anche quando il movimento si propone direttamente scopi economici e contingenti » (19). E in altra occasione aveva dichiarato che tutte le istituzioni, riforme, programmi di azione devono « favorire con tutti i mezzi leciti, in tutti i campi della vita, forme sociali in cui sia resa possibile e garantita una piena responsabilità personale, così quanto all'ordine terreno come quanto all'eterno » (20).

rogativi più attuali posti dall'evoluzione della vita economica e sociale (relazione tra iniziativa privata e intervento pubblico in campo economico, socializzazione, diritto naturale di proprietà, incremento demografico, ecc.) vengono affrontati e discussi proprio in questa visione « personalistica ».

(18) GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, P. IV, nn. 12-13 pp. 504 s. Si tratta del resto di una constatazione in cui concorda una cerchia sempre più vasta di pensatori. Una panoramica storica e un tentativo di sistemazione concettuale di questa « crisi dell'uomo » è stata recentemente presentata in E. ZOLLA, *L'eclissi dell'intellettuale*, Bompiani, Milano 1959. Lo Zolla rende responsabile di questa disumanizzazione la tecnicizzazione progressiva; né vede aprirsi alcuna via di salvezza: la tecnica in quanto tale avrebbe un potere dispotico sull'uomo e non potrebbe mai piegarsi ad essere uno strumento di valorizzazione. (Cfr. L. BINI, *L'uomo-massa di Elemire Zolla*, in *Lecture*, ottobre 1961, pp. 643-658). E' palese però che questo autore, come del resto altri studiosi, per carenze di oggettiva indagine sociologica, indulge in analisi che presentano aspetti unilaterali e facili generalizzazioni pessimistiche (Cfr. P. TUFARI, *La socializzazione nella « Mater et Magistra »*, in *Aggiorn. Soc.*, feb. 1962, p. 78, rubr. 600). Manca inoltre a tali pensatori il correttivo di un sano e realistico ottimismo cristiano.

(19) Pio XII, *Radiomessaggio ai lavoratori riuniti a Milano, 1° maggio 1956*, in G., n. 6, p. 1086.

(20) Pio XII, *Radiomessaggio del Natale 1942*, in *Acta Apostolicae Sedis* (abbrev. AAS), 35 (1943), p. 19.

Questa costante liberazione e valorizzazione della Persona umana è anzitutto condizionata da una continua presa di coscienza e difesa di quegli elementi che sono più strettamente connessi con la sua dignità di Persona, cioè in primo luogo delle dimensioni spirituali cristiane e di quelle culturali. La formazione culturale è infatti un fattore capitale di valorizzazione della Persona, in quanto induce abitudini di riflessione critica e conseguentemente la rende capace di matura autodecisione e di cosciente indipendenza. E la spiritualità cristiana, vissuta con intensità, costituisce realmente il massimo fattore di personalizzazione, perché, rendendo l'uomo sempre più intimamente e coscientemente figlio di Dio, lo innalza all'apice della sua dignità personale (21).

LA PERSONA UMANA COME ALTERITA'

1) Nella riflessione filosofica.

Leone Chestov crede di individuare « la concezione madre di ogni filosofia speculativa » nel « mito di Anassimandro ». Questo mito è formulato in uno di quei pochi frammenti del pensiero filosofico ionico che ci sono rimasti e che costituirebbero, secondo il pensatore russo, « il primo testo filosofico di tutti i tempi » (22). Secondo questa prima intuizione metafisica codificata, l'esistenza individuale è la radice stessa del male. Il singolo come tale è già cattivo in se stesso, antecedentemente ad ogni suo agire. Infatti, in quanto singolo, è « particella dell'infinito divino », e come tale, non può non suscitare « l'invidia di Dio », che egli, col semplice fatto di esistere, avrebbe defraudato di una porzione del suo esistere divino (23).

Anche in una riflessione metafisica condotta alla luce della Rivelazione cristiana si parla della Persona come « partecipa-

(21) Significativa la motivazione che GIOVANNI XXIII adduce al suo ribadire la santificazione della festa: « A tutela della dignità dell'uomo come creatura dotata di un'anima fatta ad immagine e somiglianza di Dio, la Chiesa ha sempre reclamato l'osservanza esatta del terzo precetto del decalogo » (GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, P. IV, n. 14, p. 505).

(22) L. CHESTOV, *Le Pouvoir des clefs*, Chiffrin, Paris 1928, pp. 133-140, e *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris, pp. 10 s.

(23) Secondo il CHESTOV, questa certezza è il punto di partenza di ogni riflessione filosofica nel senso che è in forza di questa persuasione che il filosofo abbandona l'uomo concreto individuale alla sua sorte di maledizione per preoccuparsi unicamente delle idee e dei valori astratti ed universali. Questo tradimento dell'umano insito in ogni riflessione filosofica dimostra l'assurdità disumana della filosofia in quanto tale e la necessità di superare e negare la filosofia per inserirsi nella sola riflessione religiosa, se si vuole veramente salvare l'uomo e rispondere ai suoi autentici problemi. Infatti è soltanto la religione che si china sull'individuo per essergli luce e forza. (Cfr. MARIO ANDREOLETTI, *Rivendicazione del singolo contro la razionalità*, secondo L. Chestov, in *Humanitas*, 1954, pp. 1096-1106).

zione» dell'Infinità divina. I termini «immagine» e «somi-
glianza», di sapore biblico, trovano appunto nel **concetto filo-
sofico di «partecipazione»** la loro trasposizione più esatta. Ma
«partecipazione» non significa furto o appropriazione di una
particella di divino quasi che il singolo sia una parte separatasi
da Dio. La Persona «partecipa» dell'esistere divino nel senso
che è creatura di Dio, intelligente e libera, e quindi nel senso
che il suo è un esistere «in dipendenza» dall'esistere divino:
Dio, che ad ogni attimo fa esistere la Persona in forza del Suo
esistere infinito, è pure Colui che comunica alla Persona stessa
l'energia che la fa vivere e agire, tanto che si può dire che in
ogni azione della Persona anche Dio agisce (24). La Persona,
in quanto partecipazione dell'esistere divino, non toglie quindi
nulla a Dio, ma è e agisce in comunicazione, dipendenza con-
tinua da Lui.

E notiamo che si tratta di una **partecipazione non statica,
ma dinamica**. La Persona è fondamentalmente volontà, possibi-
lità di azione, similmente a Dio che è essenzialmente agire (25).
Ora l'azione di Dio nei confronti di ciò che non è Dio sta in un
continuo «trascendersi», cioè in un dare, effondersi, gratuito
amare, in una totale «alterità». Conseguentemente, la Persona,
che trova la sua valorizzazione appunto come Persona nella sua
partecipazione dell'esistere divino, sarà oltre che «autonomia»
anche «alterità», cioè comunicazione, azione costruttiva nel
confronto dell'altro, amore, donazione. E' come alterità che la
Persona si avvicina di più al divino, perché proprio come alterità
essa sa «trascendersi», cioè uscire da sé, superarsi per darsi
all'altro, per costruire l'altro in una comunicazione che non la
diminuisce, non la distrugge, ma anzi la costruisce sempre più
intensamente come Persona.

Alla radice di ogni momento e forma di comunicazione noi
troviamo un fatto di conoscenza. Il quale è il primo imprescin-
dibile passo di arricchimento e di perfezionamento della Persona,
perché, se questa ne fosse ipoteticamente sprovvista, sarebbe
anche automaticamente privata di ogni esercizio della facoltà di
amare. Ma una Persona che non conosce e che non ama, non
si attua in nessun modo come Persona: conoscenza e amore con-
dizionano essenzialmente alterità e comunicazione e costitui-
scono quindi le attività personalizzatrici per eccellenza. L'«io»
raggiunge l'apice della sua espressione e affermazione come «io»
proprio quando conosce e conseguentemente ama (cioè costrui-
sce, possiede, valorizza) l'altro.

(24) Per l'attività soprannaturale, il Concilio di Orange (a. 529)
insegna: «Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur» (can.
9; in DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 182).

(25) La stessa definizione aristotelica di Dio come «motor immo-
bilis» non significa affatto che Dio faccia agire rimanendo lui stesso
inattivo, ma che egli muove senza essere mosso da altri quindi che egli
è il moto (cioè l'azione) per eccellenza.

La prima e radicale situazione di « non autenticità » della Persona sta quindi nel suo isolarsi, non comunicare con gli altri. Spersonalizzazione profonda che determina una assoluta povertà di valore, di contenuto, di attività (26).

L'alterità ci appare come la **condizione essenziale della salvaguardia della Persona come Persona**. Non dobbiamo però pensare che condizione dell'affermazione della Persona sia un'alterità, una comunicazione concepita come subordinazione di un'altra Persona alla mia Persona. La nostra riflessione metafisica cristiana non indulge in nessun modo a una teoria del super-uomo, nella quale l'altro da costruire, da amare, da guidare sia pura condizione di valorizzazione e di affermazione del mio io, cioè sia considerato essenzialmente funzione del mio io. La comunicazione di cui parliamo è comunione di amore tra Persone; nella sua forma compiuta e in quanto tale, dice ed esige, cioè, parità di dignità e di valore, possibilità di mutuo dare e ricevere, di arricchire e di essere arricchiti; costituisce perciò continuo impegno di personalizzarci personalizzando, in una reciproca valorizzazione.

Il fatto che la nostra riflessione sull'alterità della Persona insista principalmente sulle attività spirituali di conoscenza e di amore, non deve indurci a pensare che si tratti di un'alterità confinata sul piano superiore dello spirito. Infatti, anche se si volesse vedere nelle componenti spirituali della Persona, la base più convincente di alterità, perché, di natura loro, le attività di conoscenza e di amore sembrano le più libere da ripiegamenti egoistici, questo dinamismo di comunicazione per essere vero deve esprimersi concretamente in un costruire l'altro in tutti i settori, in cui l'altro esige di essere costruito, quindi anche nella sua realtà economico-sociale oltre che in quella spirituale e culturale.

Potremmo ora controllare come questa nostra riflessione di carattere astratto si traduca sul piano della più ovvia ed elementare esperienza. L'uomo non può normalmente sussistere solitario e isolato. Gli occorre il contributo dei suoi simili per poter vincere la lotta per la sopravvivenza. Questa collaborazione gli è ulteriormente indispensabile per una vita spirituale, culturale, sociale, economica non diciamo confortevole, ma appena sufficiente a soddisfare le sue esigenze. Il fatto che con l'innalzarsi del livello di vita (parliamo sempre di vita in senso totale: spirituale, culturale, sociale, economico...) queste esi-

(26) Una radicale incomunicabilità della Persona creata si tradurrebbe in una sua assoluta incapacità di pensare, di volere e di agire. Infatti per porre anche un semplice atto di pensiero bisogna che la Persona esca da se stessa, entri in contatto con l'altro da sé, comunichi. Ora pensare è movimento preliminare a qualsiasi attività della Persona. Questa situazione di assoluta incomunicabilità è uno stato-limite, totalmente ipotetico. E' utile però prospettarcelo per comprendere come il comunicare sia condizione essenziale di vita per la Persona.

genze si acuiscono, conferma che, nell'uomo, il bisogno degli altri è innato.

E che questa necessità dell'altro sia una dimensione intima dell'essere umano prima e ancor più che un dettato di natura fisica ed economica, è dimostrato dalla profondità dell'impulso d'amore che è fonte dell'istituto familiare; del resto anche la psicologia e, in particolare, la psicoterapia ci conducono alla constatazione che la salute psichica dell'uomo è condizionata dall'esistenza di un rapporto vero e sano tra lui, gli altri e l'ambiente in cui si trova a vivere.

2) Nella Rivelazione cristiana.

a. **Considerazioni di teologia biblica.** La nostra analisi filosofica ci ha portato a concludere che l'alterità è una dimensione fondamentale della Persona. In altri termini, abbiamo constatato come la Persona in quanto Persona domandi ed esiga una comunità (di Persone e di cose) in cui inserirsi, comunità che essa costruisce e da cui è, in un certo senso, costruita. Ora potremo renderci conto come l'antropologia biblica, sia pure con terminologia, mentalità, ispirazione e dimensioni diverse, ci schiude un'identica panoramica, incorporando la Persona umana in una comunità di credenti di cui la Persona stessa è chiamata ad essere elemento vivificatore e propulsore (27).

A questo proposito, la Sacra Scrittura presenta alla nostra considerazione una serie considerevole di fatti e di insegnamenti, che a noi ora non interessa esaminare uno per uno come in una discussione storico-esegetica, ma in cui ci importa afferrare quella fondamentale componente di alterità della Persona che ci è manifestata da una visione complessiva di essi.

1°. Una personalità col suo comportamento individuale può

(27) Giova qui ribadire che le pagine del Vecchio Testamento lasciano anzitutto trasparire la convinzione fondamentale che l'uomo come Persona è autonomia, libertà, responsabilità davanti a Dio. E questo non soltanto nel senso che Dio, benché l'elezione e l'Alleanza si rivolgano all'intero popolo, suscita, mediante vocazioni essenzialmente personali, gli uomini a cui conferirà missioni di profezia e di governo (si pensi alle vocazioni di Abramo, Mosè, Isaia, ecc.); ma anche nel senso che il Vecchio Testamento nel suo Messaggio invita ogni credente a una serie indefinita di atti personali e personalizzanti. La Legge, che tocca il suo apice nell'impegno di amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le energie (*Deuteronomio*, 6, 5), lo dimostra chiaramente. Lo stesso si deve dire della predicazione profetica, che si va sempre più configurando come un appello rivolto alle singole coscienze, nel quale l'accento è posto più sull'individuo e sulla sua responsabilità di decisione personale: l'evoluzione si nota soprattutto in seguito alla predicazione profetica di Ezechiele. (Cfr. A. GELIN, *Le idee dominanti del Vecchio Testamento*,

condizionare la situazione dell'intera collettività: ciò è evidente anzitutto sul piano delle sanzioni e punizioni.

Nei libri dei re questa idea assurda a legge chiarificatrice della storia di Israele: le catastrofi storiche del 722 e 587 a.C. sono imputate all'empietà dei sovrani, che hanno fatto prevaricare il popolo; l'assassinio di Abner da parte di Joab si riverserà come maledizione su tutti i discendenti di Abner, così suona la condanna di Davide suo re (2° *Samuele*, 3, 29); questo stesso sovrano vedrà punito il suo peccato di orgoglio (ordine di censimento) con una peste terribile, che viene a decimarli il popolo (2° *Samuele*, 24); Saul ha violato il patto conchiuso coi Gabaoniti (*Giosuè*, 9), uccidendone parecchi, una carestia colpisce tutto il suo popolo e, quando la causa della carestia sarà scoperta, sette figli del sovrano spergiuo dovranno essere crocefissi in Gabaa davanti a Jahweh (2° *Samuele*, 21, 1-14). Ma questa concezione era presente anche nei libri anteriori: ricordiamo solo come la nazione egiziana rimase colpita dai castighi inflitti dal Dio di Israele al Faraone che negava la libertà al popolo eletto (*Esodo*, 7-12).

Sottolineiamo però che questo condizionamento della vita della collettività da parte delle azioni di alcuni suoi rappresentanti non è limitato al piano delle sanzioni di delitti commessi: Dio avrebbe salvato Sodoma se vi si fossero trovati anche pochissimi giusti (« *Genesi* », 18, 22 s.); Dio perdonerebbe a Gerusalemme se vi si trovasse anche un solo giusto (« *Geremia* », 5, 1; « *Ezechiele* », 22, 30); infine è la sofferenza del solo Servitore di Jahweh che deve salvare l'intero popolo (« *Isaia* », 53).

Questa solidarietà della collettività col suo rappresentante, oppure con personaggi autorevoli di essa nelle conseguenze sia positive sia negative del suo agire, è quasi giuridicamente formulata in « *Esodo* », 20, 5-6: « Non adorare tali cose [immagini], né servir loro; poiché Io, il Signore Iddio tuo, sono Dio geloso, che punisco l'iniquità dei padri sopra i figli, fino alla terza e quarta generazione per coloro che mi odiano: ma uso clemenza fino alla millesima generazione verso coloro che mi amano e osservano i miei comandamenti » (vers. Nardoni) (28).

Ediz. Paoline, Roma 1952, pp.99 s.; e, soprattutto, J. DE FRAINE, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*, in *Biblica*, 33 (1952), pp. 324-355 e 445-475).

(28) Parallelemente a questa visione, non tardarono però ad affermarsi nella legislazione ebraica elementi che insistevano su una responsabilità autenticamente personale: « Non si facciano morire i padri per colpa dei figli, né i figli per colpa dei padri; ciascuno sia fatto morire per il suo peccato » (*Deuteronomio*, 24, 16). Nel fatti considerati in questo primo paragrafo ci preme mettere in rilievo la solidarietà esistente tra una persona (in questo caso quella del « Capo » o del « Rappresentante » della comunità) e la comunità stessa. Che le persone singole non siano coinvolte come « sotto-persone » in una sorte fatalistica determinata da un altro ci sono altre considerazioni bibliche a mostrarlo (cfr. nota precedente). Notiamo ancora che una visione biblica totale della Persona possiamo dedurla soltanto da uno studio globale di tutta la Scrittura. Qui consideriamo un particolare aspetto della Persona, alla luce quindi di una determinata riflessione sul Messaggio rivelato.

2°. Questa stretta interdipendenza tra il singolo e la collettività non va giudicata in base alla nostra mentalità moderna, che vi vedrebbe facilmente l'individuo spersonalizzato e ridotto a semplice ingranaggio di un tutto unitario, le cui sorti dipenderebbero dalla decisione o dal comportamento di pochi individui. Infatti, come abbiamo visto, la Bibbia è profondamente personalista e getta gli elementi fondamentali, che si evolveranno nella configurazione della visione cattolica dell'autonomia e responsabilità di iniziativa della Persona. E, se abbonda anche in indicazioni incisive ed impressionanti di un'intima armonizzazione e compenetrazione dell'elemento personale con quello collettivo, questo è perché la stessa vocazione individuale, anche se è un fatto essenzialmente personale, rientra in un piano comunitario di salvezza in cui famiglie, gruppi, nazioni, popolo di Dio hanno una loro propria funzione. **La vocazione personale è quindi, in un certo senso, funzione (anche se non in funzione) di una elezione comunitaria.** Vocazione personale e elezione comunitaria debbono convergere, attraverso la salvezza delle singole persone, nella realizzazione di un piano universale di salvezza dell'umanità, stabilito da Dio.

Questa solidarietà tra la persona e la collettività non è determinata da un fatto puramente esterno, — poniamo dall'influsso che una personalità preminente può esercitare sui suoi simili col suo esempio o colla sua attività, — ma da un fattore molto più organico ed intimo, che potremmo quasi dire « fisico » (29). Gli esegeti hanno parlato di « **personalità corporativa** » (Corporate Personality) (30): è un elemento di antropologia profondamente semitico assunto nel piano divino di salvezza. Per cui si può quasi dire che il padre, capo della famiglia, è tutta la famiglia; l'antenato è tutta la stirpe; il re è il suo popolo. E questo non nel senso assolutistico dell'era moderna, ma in un senso che diremmo « vitale »: i singoli componenti della famiglia, della stirpe, della nazione sono in qualche modo presenti, attivi nelle personalità e nell'azione del padre, dell'antenato, del sovrano. E' quindi un'intera comunità di persone (familiare, razziale, nazionale) che in un certo senso vive, decide, soffre in un individuo, che, in quanto capo di essa, è se stesso e gli altri (31).

(29) Y. CONGAR O. P., *Perspectives chrétiennes sur la vie personnelle et la vie collective*, in *Socialisation et personne humaine*, 47^e Semaine Sociale de France, Chronique Sociale de France, Lyon 1961, p. 201.

(30) C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Le Cerf, Paris 1953, pp. 70-74; e soprattutto J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles 1959 (con ampio apparato bibliografico).

(31) In questa linea si può ricordare anche il fatto, ripetuto nell'Antico Testamento, di una « intercessione » da parte di uno che implora per tutta la comunità: Abramo (*Genesi*, 18, 24), Mosé (*Esodo*, 32, 11, *Giobbe* (*Giobbe*, 42, 8), Geremia (2 *Maccabei*, 15, 14).

3°. Questo principio di inclusione e di rappresentazione (anche nel senso forte di presenza di uno nell'altro) di una comunità in un individuo, del tutto in una parte, sta a fondamento dell'intera economia di salvezza, che possiamo e dobbiamo così caratterizzare con San Paolo: l'umanità intera ha peccato nel peccato del solo Adamo, l'intera umanità è salvata nell'atto riparatore del solo Cristo, « secondo Adamo » (32). San Tommaso logicamente allora considererà la redenzione alla luce del medesimo principio, che lo guida pure nella sua riflessione sulla colpa di origine: nell'unità umana di cui Adamo e il Cristo sono costituiti entrambi, benché diversamente, i capi, le persone sono come cellule o membra di uno stesso corpo (33).

4°. **Comunione di salvezza che però non significa fusione**, cioè soppressione delle singole personalità, ma presenza di una persona a tutte le altre. Tale presenza è condizionata all'affermarsi del singolo come Persona autonoma. San Paolo, nel medesimo capitolo XII della « Prima Lettera ai Corinti », proprio dove tratta dell'unità dei credenti nel medesimo Corpo di Cristo, insiste sulla diversità dei carismi, cui consegue la differenziazione delle funzioni e dei ministeri in cui ogni credente in quanto tale si afferma come Persona e contribuisce, con un proprio specifico apporto, alla vita dell'intero Corpo.

E neppure si tratta di un'inserzione automatica, quasi fisica, dei singoli nella salvezza. La partecipazione effettiva, attuale, vitale alla vita del Corpo mistico di Cristo è condizionata a una **libera decisione**. L'ulteriore progressivo inoltrarsi nella sua intima vita comunitaria dipende da una continua ulteriore **libera cooperazione all'appello divino**.

Queste sommarie riflessioni teologiche sulla Scrittura ci scoprono insomma una dimensione essenzialmente comunitaria della Persona. Essa si salva e si valorizza cristianamente (la salvezza è la massima valorizzazione della Persona, perché, in definitiva, consiste nel possedere Dio come oggetto di conoscenza e di amore) solo se immessa in una comunità di fratelli. Il cri-

(32) I Cor., 15, 22; Rom., 5, 12-21.

(33) Per quanto concerne la colpa originale, ad esempio: *Contra Gentes*, IV, 52; *Summa Theologica*, I^a II^a e, q. 81, a. 1. E per quanto concerne la redenzione, vedi: *Summa Theologica*, III, q. 19, a. 4; q. 48, a. 2, ad 1; q. 49, a. 1. Evidentemente il modo con cui la Persona partecipa alla « colpa d'origine » è diverso da quello con cui partecipa all'« atto redentore ». Non tocca però ora a noi addentrarci in riflessioni su queste due diverse « partecipazioni misteriose ». Ci preme piuttosto mettere in rilievo la dimensione personale di alterità che si manifesta in ambedue le « comunioni » di condanna o di salvezza, che differentemente coinvolgono l'intera umanità.

stiano è tale perché è inserito attraverso la fede e il Battesimo nel Corpo mistico di Cristo. Il cristiano vive il suo cristianesimo, vivendo a fondo questa sua vita comunitaria: essendo membro vivo del Corpo mistico di Cristo (34).

b. Considerazioni di teologia trinitaria. Ma nel patrimonio di fede del cristianesimo c'è un altro dato fondamentale, che dà un rilievo, se possibile, ancora più efficace alla dimensione di alterità come componente essenziale della Persona. E' quello fornitoci dalla rivelazione trinitaria: « Nell'Unico, niente solitudine, ma la fecondità della Vita e il calore della Presenza » (35).

Dio non è un solitario. La rivelazione neotestamentaria, scoprendoci la storia di salvezza come realizzazione del piano di misericordia concepito dal Padre, messo in opera dall'azione di rivelazione e di redenzione del Figlio, continuato oggi dallo Spirito Santo attraverso la Chiesa, ci rivela l'Unità e la Trinità di Dio. Il Dio Unico è Padre, Figlio e Spirito Santo. Una medesima e identica vita, perfezione, gloria è vita, perfezione, gloria di Tre Persone, che hanno in comune tutto, eccetto ciò che fa che l'una sia Padre, la seconda Figlio, la terza Spirito.

Ma ciò che le fa Persone, anzi fa di esse le Persone più pienamente Persone che possano concepirsi, è un fatto di **comunicazione**, di alterità (36). Infatti l'elemento di caratterizzazione personale del Padre sta nel fatto che egli si comunica al Figlio generandolo, quello del Figlio nel fatto che è generato dal Padre e infine quello dello Spirito di essere termine di una comunicazione solidale e comune (processione) dal Padre e dal Figlio.

Dobbiamo allora definire ciascuna delle Persone divine come alterità (relazioni) sussistenti. Questo nel senso che, poniamo,

(34) E' appunto la coscienza e la volontà di vivere la vita del Corpo mistico di Cristo che costituisce la forza animatrice dell'azione sociale come dell'intera esistenza del cristiano (cfr. GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, P. IV, p. 507).

(35) H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma, 1948, p. 294. Interessante il ragionamento di GREGORIO NISSENO per confutare ogni forma di arianesimo: « Quando tu dici che ci fu un tempo in cui il Figlio non esisteva, con ciò stesso porti la devastazione di ogni bene nel Padre... » (*Contra Eunomium*, Libro III, MG 45, 539-4; cfr. H. DE LUBAC, *cit.*, p. 306, n. 12).

(36) La dogmatica cristiana definisce appunto le Persone trinitarie « relazioni sussistenti ». Non che si debba concepire la relazione (l'alterità) come un contenuto ontologico (un quid) che una Persona possederebbe e un'altra no, ma come la pura relazione (ad aliquid) mediante cui il Dio Unico si pone, all'interno di se stesso, come Padre nei confronti del Figlio e come Spirito nei confronti del Padre e del Figlio. La relazione di alterità che distingue e oppone le Persone non assume poi realtà ontologica, al di fuori dell'essere sostanziale, in cui le Tre Persone comunicano perfettamente. Siamo evidentemente davanti al mistero più profondo della rivelazione cristiana.

il Padre è Persona e si distingue nei confronti del Figlio, soltanto in quanto è Padre, cioè in quanto lo genera. Tutto il resto è loro comune. Si può perciò caratterizzare la Personalità del Padre come pura alterità rispetto al Figlio.

Soprattutto quest'aspetto della rivelazione cristiana indica alla filosofia della Persona nuovi orientamenti di approfondimento. La filosofia della Persona tende insistentemente ad accentuare la dimensione di autonomia della Persona, a farne una monade, a sottolinearne la nota di proprietà. La rivelazione trinitaria non smentisce né rifiuta radicalmente questa componente, ma viene ad aggiungerne un'altra nuova e forse, a prima vista, paradossale. Esso proclama: **é essendo per l'altro che sarete voi stessi**. L'essere non è perfettamente se stesso, se non essendo per altrui. Questo perché all'apice dell'essere la Persona è alterità, relazione « ad alterum ». La Persona realizza la sua vocazione originale di Persona nella reciprocità. Essa si trova quando non si ricerca, ma si dà. L'« io » si afferma veramente quando dice « tu » (37).

La rivelazione della Trinità ci manifesta quindi come la vera vocazione e la vera legge del nostro essere è l'alterità. Questo è il motivo intimo per cui l'amore-carità è l'atteggiamento di fondo dello spirito cristiano. Rivelazione che non soltanto ci fornisce una verità che è convinzione ispiratrice dell'insegnamento sociale della Chiesa, ma anche ci inserisce in una vita di alterità impegnata. Il cristiano vivrà per gli altri, imitando così le Persone divine e il Cristo, Figlio di Dio fatto uomo. Più ancora, mediante il Battesimo e la conseguente vita in grazia, è la stessa vita trinitaria (vita di alterità) che lo anima e si prolunga in lui.

Considerazione questa che dimostra la vasta ed efficace incidenza sociale del fatto cristiano e richiama la vocazione sociale che interpella il cristiano in forza del suo stesso essere di cristiano (38).

(37) Si può quindi paradossalmente affermare che l'uomo non sarà mai totalmente Persona, cioè non riuscirà mai a realizzare l'alterità assoluta simultaneamente a quell'assoluta autonomia come è nelle Persone divine, appunto perché egli è finito, limitato, sia come autonomia sia come alterità. Inoltre l'uomo, in quanto ferito dal peccato, è afflitto nel profondo da un complesso di egoismo, che gli impedisce la donazione totale agli altri anche nell'ambito della sua limitatezza creaturale. La funzione dell'ascesi purificatrice cristiana è proprio di condurre gradualmente l'uomo al superamento del suo egoismo (che imprigiona l'io autentico). Di qui si vede l'importanza vitale della formazione interiore spirituale agli effetti di un'azione sociale integrale.

(38) Possiamo aggiungere che queste dimensioni che strutturano la Persona si proiettano anche sul mondo delle cose, delle istituzioni, delle realtà esterne alla Persona, con cui la Persona entra comunque in con-

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Siamo giunti così al termine della nostra riflessione sulla concezione cristiana della Persona umana fondamento, fine e soggetto dell'insegnamento sociale della Chiesa e siamo in grado di formulare alcuni rilievi conclusivi di carattere sociale.

1. Struttura della Persona. Essa ci è simultaneamente rivelata come autonomia e alterità. Due componenti, dicevamo, che non si elidono, ma si condizionano reciprocamente: è dandosi agli altri (alterità) che l'io è veramente se stesso (autonomia). D'altra parte, ci pare evidente che, se si deve stabilire una priorità dell'una sull'altra, questa va attribuita all'autonomia. Infatti è solo essendo se stesso, un « io », che la Persona si può dare, costruire, e così costruirsi ulteriormente. In altri termini, all'origine profonda ed intima dell'esistere personale c'è un « io » che è e perciò si dà. Ed è questo l'elemento ultimo che fa di ogni Persona, in quanto libera e cosciente, un valore che non può assolutamente essere piegato a puro strumento di valorizzazione di un altro individuo o dell'ordine sociale.

Questa visione, metafisica e teologica insieme, della Persona si pone come l'ispirazione suprema che illumina e orienta l'intero insegnamento sociale della Chiesa e, conseguentemente, anche la programmazione e l'azione dei movimenti sociali, politici, economici che si affermano di ispirazione cristiana (39).

2. Persona e società. L'uomo è Persona e la Persona, siccome alterità, è essenzialmente sociale. Per questo diciamo che la

tatto e che sono in qualunque modo ordinate al servizio e alla valorizzazione della Persona. La natura stessa funzionale di queste realtà partecipa alle dimensioni intrinseche alla Persona, cui sono ordinate. Questa è una delle radici metafisiche profonde della funzione sociale della proprietà privata come caratteristica essenziale dei beni esterni alla Persona e riflessione della dimensione di alterità della Persona stessa. Nessuna meraviglia quindi che visioni teoriche e pratiche, che dimenticano o annebbiano la dimensione di alterità della Persona, trascurino o neghino la funzione sociale dei beni della Persona (pensiamo a varie espressioni di mentalità di tipo « liberale »).

(39) Ricordiamo che tra insegnamento sociale della Chiesa e ideologia politica di partito di ispirazione cristiana intercorre netta differenza. Il primo, come abbiamo già notato, è in ultima analisi il dato rivelato, applicato dal *Magistero della Chiesa* per illuminare e orientare le diverse situazioni sociali, che affiorano nelle diverse epoche sociologiche. La seconda invece è un sistema dottrinale pratico, formulato da tecnici della politica, dell'economia, ecc., mirante ad offrire soluzioni concrete, sia pure, in qualche caso, alla luce dell'insegnamento della Chiesa, ai vari problemi posti dall'evoluzione sociale (cfr. L. ROSA, *Democrazia cristiana e ideologia politica*, in *Aggiornamenti Sociali*, agosto-sett. 1960,

società è un fatto di natura. La società è il luogo in cui la Persona può esprimersi adeguatamente, esteriorizzando il suo valore e attingendo al valore degli altri. La società si può allora anche definire come dialogo tra Persone. Dialogo in senso pieno: spirituale, culturale, economico, sociale, politico, affettivo, fisico, ecc. Questa è la caratteristica di fondo di ogni forma di società, dalla famiglia al sindacato e allo Stato.

La realizzazione più perfetta di questa comunità-dialogo è la Chiesa, Corpo mistico di Cristo; ma la società cui più insistentemente si rivolge l'attenzione dell'insegnamento sociale della Chiesa è lo Stato. Ed il motivo è palese: lo Stato è l'organismo comunitario che sul piano temporale ha l'incidenza più decisiva sullo sviluppo e la valorizzazione della Persona.

3. La società per la Persona. Quando le Persone entrano tra loro in dialogo, in rapporto in un esistere sociale, cioè si inseriscono in una società, i diritti fondamentali della Persona si impongono come dati concreti che la società deve non soltanto garantire ma anche realizzare. In questo senso diciamo che legge e fine supremo della società è il **bene comune**: fine naturale come naturale è la società nei confronti della Persona.

« Il bene comune della società, che talvolta si chiama bene generale, non è il bene individuale e neppure la somma dei beni individuali di ciascuna delle persone che costituiscono la società (individualismo). Non sta neppure nel bene proprio della società che attribuirebbe a se stessa tutto, indipendentemente dalla sua relazione alle persone (collettivismo). Nel primo caso i forti schiaccerebbero i più deboli; nel secondo la società stessa opprimerebbe i suoi membri. Il bene comune è costituito dall'insieme delle condizioni, grazie alle quali gli uomini possono raggiungere la loro prosperità temporale e spirituale. Ciò suppone che la società si debba riferire ai diritti personali fondamentali che essa non può mai deludere » (40).

La considerazione del bene comune come norma viva della società ci conferma come la società sia indispensabile come luogo di sviluppo e di valorizzazione della Persona; in altri termini, la società è necessaria non per se stessa, ma per la Persona. Tale constatazione trova la sua formulazione concreta nel principio di sussidiarietà di ogni struttura nei confronti della

p. 460 ss.; e *Direttive Pastorali per il Clero in materia sociale*, Roma - Milano 1956, n. 24 s., p. 14). Trascurare questa differenza induce in una serie di giudizi equivoci ed inesatti, nei confronti sia della Chiesa sia dei partiti che si ispirano al suo insegnamento. E non è detto che talora questa confusione non sia usata di proposito come arma politica di attacco contro idee o uomini politici di diversa corrente, oppure di accusa e ricatto nei confronti della Chiesa.

(40) *Direttive Pastorali ecc.*, cit., nn. 46-48, p. 19 s.

Persona (41). E, in ultima analisi, questa visione del bene comune è il condizionamento di soluzione, formulato alla luce della teologia cristiana dell'uomo, che l'insegnamento sociale della Chiesa presenta in ordine ai vari problemi politici, sociali ed economici, che si affacciano, sempre nuovi, ad ogni svolta della storia umana. Si può dire che l'insegnamento sociale della Chiesa è una strutturazione dinamica in via di continuo perfezionamento di una « sistematica del bene comune », inteso come situazione sociale organica in cui la Persona deve conseguire una valorizzazione sempre più integrale (42).

Luigi Bini

(41) Per una documentata analisi del « principio di sussidiarietà », che assume nella *Mater et Magistra* un rilievo forse ancora più marcato che nei precedenti documenti sociali del Magistero pontificio, rimandiamo a J.-Y. CALVEZ ET J. PERRIN, *Eglise et société économique*, Aubier, Paris 1959, pp. 162 ss.

(42) Si può parlare di un'evoluzione dell'insegnamento sociale della Chiesa, per il fatto che le situazioni sociali, a cui il Magistero applica il dato rivelato (di per sé immutabile e perenne, ma suscettibile di una progressiva conoscenza), si evolvono; e inoltre anche perché, pur supposta l'ipotesi che una situazione sociale si riproduca con perfetta identità, non è impossibile che la Gerarchia offra soluzioni o orientamenti diversi.