

Pluralismo religioso e bioetica

Mauro Mantovani



Decano, Facoltà di
Filosofia
Università Pontificia
Salesiana, Roma

1. Bioetica clinica, sessualità e visione della vita

La società multireligiosa pone alla *bioetica clinica* una serie di interrogativi pratici che diventano sempre più consueti presso i medici e gli operatori delle istituzioni ospedaliere. È evidente infatti che le singole culture religiose presentino prassi e tradizioni che incidono in modo eticamente assai rilevante sui comportamenti, e a ciò non si può rimanere indifferenti, perlomeno per poter rispondere adeguatamente alle varie situazioni che via via si vengono a creare.

Si pensi a come, per esempio, l'ebraismo, l'islamismo e le principali religioni orientali, nel loro rapportarsi con una società almeno di nome "cristiana", si caratterizzano per la presenza di *prescrizioni alimentari* diverse, di *norme religiose e culturali legate ad un diverso calendario* (i giorni di venerdì, sabato o domenica), di distinte pratiche di *preghiera* e di *meditazione*, di tradizioni assai distinte, come le *abluzioni*, la *circoncisione*, di differenti modalità di approccio alla *sofferenza*, alla *cura del malato* e all'approssimarsi del momento della *morte* di una persona¹.

Il confronto si rende, inoltre, particolarmente serrato considerando la concezione della *sessualità umana*. Non si tratta qui tanto del tema del diverso *pudore sessuale* e delle modalità per esprimerlo, quanto più degli aspetti centrali della *visione antropologica*, così come le diverse religioni ce la presentano. A discapito di ogni possibile irenismo, atteggiamento che in fondo risulta più facile e meno impegnativo, è chiaro – per esempio – come la visione cristiana o islamica della sessualità non sia-

no riducibili l'una all'altra, pur riconoscendo vari e importanti punti di contatto². È interessante notare, a conferma di ciò, come nel 1994 al Congresso del Cairo su *Popolazione e sviluppo* cattolici e musulmani si ritrovarono uniti a difesa della vita ad oltranza, dal primo momento fino all'ultimo momento, mentre al successivo Congresso di Pechino, su *La Promozione della donna*, le due antropologie si sono rivelate invece assai diverse. Va riconosciuto, tuttavia, il fatto che in diversi Stati musulmani si sta realizzando un "ripensamento antropologico" che valorizza la promozione della donna, la riscoperta del legame monogamico e la questione dei diritti umani, realtà che si vanno riflettendo anche nella trasformazione della legislazione degli Stati arabi³.

Un ulteriore livello di confronto tra le religioni si individua nella *considerazione generale del mondo e della vita*. Assumendo visioni panvitalistiche e biocentriche della realtà (secondo le quali la realtà sarebbe permeata da un unico e grande spirito vitale variamente presente in vari esseri), risulterebbe impossibile discriminare tra la vita umana e quella di un animale o di un vegetale, opponendosi così, almeno implicitamente, al tradizionale antropocentrismo di matrice cristiana, secondo cui la vita appartiene all'uomo e agli altri esseri, ma in modo ontologicamente diverso. Pur volendo riconoscere i "semi di verità" presenti in ogni concezione, è evidente che si incontrano delle *Weltanschauung* non facilmente integrabili⁴.

2. La centralità, oggi, della questione antropologica

In una società “fluida” quale la nostra, che non a caso M. Weber ha definito “*politeistica*” e H. Sedlmayr “*eccentrica*” – in quanto “senza un centro” –, assistiamo ad un nuovo *dibattito sull’humanum*, poiché proprio l’entrata nella politica del problema della vita e della sua riproduzione ha dato una nuova centralità alla questione antropologica.

Oggi, in cui è possibile all’uomo un controllo biotecnologico su se stesso, si sta diffondendo un nuovo naturalismo che diventa biologismo riduzionista quando intende spiegare il tutto della vita umana in termini di sola chimica o fisica. Riducendo l’umano a ciò che è scientificamente spiegabile e gestibile funzionalmente, si toglie lo spazio all’idea stessa della dignità umana, aprendo scenari non più fantascientifici ma ahimé attuali, quali l’eliminazione degli individui “difettosi”, la sperimentazione sugli embrioni, ecc., e segnando una vera e propria fase di “dispotismo dell’organico” a discapito dell’“umanistico”.

Il tema della vita umana si pone effettivamente come la questione centrale dell’etica contemporanea⁵. N. Abbagnano ha affermato che dal punto di vista filosofico è evidente, nell’affrontare tutti questi svariati temi, la distinzione tra una filosofia di matrice religiosa e una di matrice laica: «a) la prima si concretizza in una molteplicità di posizioni e atteggiamenti che hanno, come comune denominatore teorico, un personalismo ontologico e teologico fondato sul principio della sacralità ed inviolabilità della vita, ossia sulla dottrina secondo cui l’esistenza, essendo un dono di Dio, non appartiene all’uomo ma a colui che lo ha creato e posto al vertice del disegno cosmico; b) la seconda, di tipo laico, [...] si specifica in una molteplicità di posizioni che hanno, come comune denominatore teorico, il principio della qualità della vita. Ritenendo che la morale sia un’impresa umana e che sia l’uomo a stabilire le norme comportamentali»⁶.

Proprio questo sviluppo sempre più diffuso della bioetica, offre anche un nuovo

spazio di riflessione e di dialogo non solo tra credenti e non credenti ma anche tra credenti di diverse religioni.

3. Il contributo specifico delle religioni

Nel nostro contesto multireligioso, il ruolo che le diverse confessioni possono svolgere in questo confronto culturale è determinante, e si concretizza anzitutto nel comune impegno del *dialogo*, a partire da quell’ “anima” di fraternità universale e di pace che fa parte delle loro tradizioni più autentiche. Circa le tematiche etiche in genere, e bioetiche in particolare, le diverse tradizioni religiose in dialogo possono attingere a quell’idea di *responsabilità reciproca* che scaturisce dalla cosiddetta *regola d’oro*⁷, realtà universalmente riconosciuta.

La diversità delle soluzioni alle problematiche di “bioetica clinica”, delle concezioni della sessualità, e della stessa *Weltanschauung* non esclude, ma al contrario invoca, il fatto che le religioni, proprio di fronte alle invenzioni e alle diffusioni delle nuove biotecnologie, possano contribuire a mostrare come sempre più necessaria la responsabilità e la consapevolezza della dignità e inviolabilità di tutti e di ciascuno. Proprio la multireligiosità evidenzia, infatti, la necessità di un’antropologia e di un’etica “transculturale” capace di interpretare e difendere – alla luce di una “verità antropologica” che tutti ci misura – i valori radicati nella natura stessa dell’essere umano affinché dappertutto vengano rispettati i principi fondamentali dai quali dipende il destino dell’essere umano e il futuro dell’umanità⁸. Le religioni possono così contribuire, pur ciascuna a proprio modo, per la promozione della dignità umana, il dono più prezioso che la persona possieda, affermando anzitutto «*l’inviolabile diritto alla vita, dal concepimento sino alla morte naturale, il primo tra tutti e condizione per tutti gli altri diritti della persona*»⁹.

Oggi si sta diffondendo un nuovo naturalismo che diventa biologismo riduzionista quando intende spiegare il tutto della vita umana in termini di sola chimica o fisica. Si toglie lo spazio all’idea stessa della dignità umana

4. Persona e dignità: due “nodi” fondamentali

Il pluralismo religioso, proprio perché presenta concezioni non totalmente riducibili l'una all'altra, pone una serie di interrogativi fondamentali assai interessanti, a partire dal punto di vista filosofico, quali la questione della “verità dell'uomo” e la sua posizione nell'ordine dell'essere. Affiora, così, la centralità del *concetto di persona*, come riferimento chiave necessario per sostenere una *differenza essenziale* tra l'uomo e gli animali.

In questo senso, va ribadito che la persona è una, originale e irripetibile, e tutte le sue manifestazioni non sono altro che diffusione, espansione, dilatazione di quell'*atto d'essere* di cui partecipa: ogni singolo essere umano è per se stesso, e non in virtù di altro, e dunque è persona perché nella sua essenza è di natura spirituale e non perché ha una maggiore o minore capacità di coscienza, di relazionalità o di autocontrollo. Non deve essere, infatti, confuso l'essere personale con le sue funzioni, come avviene invece nelle attuali prospettive funzionalistico-attualiste.

Ciò risulta essere anche il supporto e il fondamento del *concetto di dignità umana*, tema che è divenuto un concetto ambiguo, invocato spesso in accezioni molto diverse per servire da base a giudizi radicalmente opposti, e per questo generando confusione. Oggi viviamo nel *tempo delle sue applicazioni sociopolitiche* all'interno di Costituzioni e Trattati. Anche su questo tema, il ruolo delle religioni può essere fondamentale per dare un contenuto ad un'espressione che rischia, a volte, di rimanere vuota. Una vera “razionalità antropologica”, emergente come necessità anche dal dialogo tra le religioni, potrebbe risultare infatti assai utile proprio per “chiarire” il linguaggio che si usa a proposito di “persona” e di “dignità”, scongiurando anzitutto il rischio di equivocità di espressioni o concetti.

Il testo dell'Enciclica *Evangelium Vitae* può così affermare che il *Vangelo della vita* «ci appare sempre più come ambito prezioso e favorevole per una fattiva collaborazione con i fratelli delle altre Chiese e Comunità ecclesiali [e] si presenta come spazio prov-

videnziale per il dialogo e la collaborazione con i seguaci di altre religioni e con tutti gli uomini di buona volontà: *la difesa e la promozione della vita non sono monopolio di nessuno, ma compito e responsabilità di tutti*. La sfida che ci sta di fronte, all'inizio del terzo millennio, è ardua: solo la concorde cooperazione di quanti credono nel valore della vita potrà evitare una sconfitta della civiltà dalle conseguenze imprevedibili¹⁰. E in questo impegno le religioni, oltre a trovarsi “in prima linea”, possono forse scoprirsi anche più vicine.

Note

¹ Cf. S. LEONE, *Religioni e bioetica*, in G. RUSSO (ed.), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, ElleDiCi, Leumann 2004, pp. 1489-1494.

² Cf. I. SCHINELLA, *Religioni e sessualità*, in G. RUSSO (ed.), *Enciclopedia*, op. cit., pp. 1500-1506; G. NADALI, *Sessualità, religioni e sette. Amore e sesso nei culti mondiali*, Armando, Roma 2001.

³ Cf. P. VIANA P., *Una Carta per gli Arabi*, in *Avvenire* (8 marzo 2005), p. 3.

⁴ Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, Las, Roma 2005²; J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

⁵ Cf. F. TUROLO, *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sull'etica della vita*, Città Nuova, Roma 2003.

⁶ N. ABBAGNANO, *Bioetica*, in ID. - G. FORNERO (edd.), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998, p. 125.

⁷ Il recente *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* [CDSC] afferma proprio che la *regola d'oro* “esprime, sul piano delle relazioni umane, l'interpellanza che giunge all'uomo dal Mistero: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro» (Mt 7,12)”. CDSC, n. 20.

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Evangelium Vitae* [EV] Città del Vaticano 1995, n. 51.

⁹ CDSC, n. 553.

¹⁰ EV, n. 91.