



FORUM di BIOETICA
NEWSLETTER n. 59
- Febbraio - 2009 -

1

Gli scopi del Forum sono: suscitare un interesse culturale sui principi fondanti della bioetica e aprire il dibattito sui dilemmi etici dell'epoca moderna

INDICE:

Principi di Bioetica

Individualismo di Giuliana Iurlano¹

Cosa ne è dell'uomo se l'individuo è disgiunto dalla persona? di Paolo Rossi

Dilemmi in Bioetica

Bioetica e Dialogo Interreligioso di Franco Davide Pilotto²

Comitato di redazione

Dott. Cleto Antonini, (C.A.), Aiuto anestesista del Dipartimento di Rianimazione Ospedale Maggiore di Novara;

Don Pier Davide Guenzi, (P.D.G.), docente di teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione parallela di Torino; e di Introduzione alla teologia presso l'Università Cattolica del S. Cuore di Milano e vice-presidente del Comitato Etico dell'Azienda Ospedaliera "Maggiore della Carità" di Novara.

Prof. Paolo Rossi, (P.R.) Primario cardiologo di Novara

¹ La professoressa Giuliana Iurlano è ricercatrice di Storia Contemporanea e docente di Storia della Cultura Nordamericana nell'Università di Lecce

² Il dottor Franco Davide Pilotto è docente di Bioetica e Medicina Legale nella Università degli studi di Verona Facoltà di Medicina e Chirurgia

Principi di Bioetica

Individualismo a cura di Giuliana Iurlano

2

La professoressa Giuliana Iurlano, scrive:

Gent. Prof. Rossi,

ho letto con molto interesse il suo intervento sull'ultima newsletter (n.58) ed avrei alcune considerazioni da sottoporle.

Innanzitutto, pur convenendo con lei sul significato molto importante e completo del concetto di "persona", ritengo tuttavia che anche il termine "individuo" - se liberato dalle accezioni negative che gli sono state attribuite, in particolare quella di anti-solidarismo - contenga in sé pregnanti elementi che lo caratterizzano, soprattutto in riferimento alla specificità di ogni singolo essere, la cui individualità, appunto, lo rende diverso da tutti gli altri, con i quali va comunque a comporre un mosaico ricco e variegato.

Inoltre, l'individuo - elemento specifico della tradizione liberale - è il portatore di quei diritti innati ed inalienabili sanciti nella Dichiarazione d'Indipendenza americana del 1776. In tale documento, l'uguaglianza è ab origine, nel senso che è il Creatore ad aver dato a tutti gli individui quei diritti innati (vita, libertà, ricerca della felicità) e non negoziabili che il governo avrebbe poi dovuto garantire.

Dunque, negli Stati Uniti il problema politico era del "come" garantire quei diritti e di "come" controllare chi governava; si trattava, in sostanza, di un problema di metodo. In Europa, invece, l'evento rivoluzionario del 1789 ha posto il problema politico relativamente al "chi" avrebbe dovuto governare e, dunque, concedere ai cittadini quei diritti inalienabili che l'assolutismo fino a quel momento non aveva concesso.

In Francia, dunque, i diritti umani sono stati sganciati dall'ambito trascendente e trascinati in terra, in virtù proprio di quel valore massimo ed assoluto assegnato all'uomo, ritenuto in grado di realizzare nel mondo quella perfezione propria della divinità. Affermando il valore della democrazia - cioè delle decisioni prese da una maggioranza numerica - e ritenendo possibile affermare democraticamente i diritti dell'uomo, questi ultimi finiscono per essere,

paradossalmente, "negoziabili": dunque, una sede democratica quale un Parlamento regolarmente eletto può decidere delle questioni di vita e di morte, questioni che, invece, dovrebbero forse non appartenere all'ambito delle decisioni prese in tal modo.

La ringrazio per la possibilità di esprimere le proprie opinioni nel forum.

G.I.

iurlano.g@ateneo.unile.it

Cosa ne è dell'uomo se l'individuo è disgiunto dalla persona? a cura di Paolo Rossi

3

La professoressa Giuliana Iurlano solleva un tema di grande rilevanza etica che merita di essere approfondito. Se si distingue l' *individuo* dalla *persona* come depositario dei diritti inalienabili dell'uomo si cade, a mio avviso, nel relativismo morale come sta accadendo nella società contemporanea. L'individuo può esaltare il concetto di "autonomia" fino farne un assoluto per cui i problemi riguardanti l'inizio e fine vita (eugenetica, aborto, eutanasia e suicidio assistito, accanimento terapeutico, idratazione e alimentazione dei disabili, ecc.) vengono subordinati alla volontà del singolo. Non si pone più il significato morale della indisponibilità della vita come bene intangibile, indipendentemente dal credo religioso, culturale o politico.

Esiste una distinzione inadeguata fra "individuo" e "persona", ma nella modernità abbiamo assistito ad una progressiva riduzione dell'essere-persona all'essere individuo. Questa riduzione costituisce la vera caduta dell'uomo fuori dalla sua verità, e quindi, la radice ultima dei problemi attuali. L'antropologia di K. Woityla/Giovanni Paolo II affronta questa caduta, per riportare l'uomo alla verità del suo essere-persona: "L'uomo non può perdere il posto che gli è proprio in quel mondo che egli stesso ha configurato" ³.

Cogliere la formulazione come *alternativa* non è oggi facile, dal momento che la sinonimia individuo/persona è un dato di fatto nel linguaggio comune. Risultato, questa sinonimia, di una progressiva perdita del concetto di persona quale era stato elaborato dal pensiero cristiano, soprattutto nel grande e faticoso dibattito trinitario e cristologico.

La *curvatura individualista* che in Occidente ha subito la metafisica della persona, nasceva dall'esigenza di affermare l'originalità dell'uomo nell'universo dell'essere, ponendo questa originalità – in questo consiste la "curvatura individualista" – nell'affermazione del primato della libertà intesa come negazione di un'originaria appartenenza della persona ad un Altro.

³ Karl Woityla, *Persona e atto*, Rusconi Libri, Rimini 1999, pag. 77.

L'affermazione, alla fine, della persona è stata pensata come sradicamento: F. Kafka alla fine del percorso parlerà di un mal di mare in terra ferma. Sradicamento della libertà dalla verità e della verità dalla libertà; sradicamento della persona dalle relazioni originarie: compare la figura dell'individuo. E dell'individuo diviso in se stesso e da ogni altro. La domanda che poneva quindi era circa la verità della persona come verità della sua libertà ⁴.

La persona include l'individuo

La definizione di "persona" formulata da Boezio (V-VI secolo d. C.), cioè "sostanza individua di natura razionale" (*rationalis naturae individua substantia*, cf. *Contra Eutychen* III 1-6) è classica ⁵. Questa definizione presenta la singolare caratteristica di essere di origine teologica e di servirsi al tempo stesso di categorie puramente filosofiche. L'origine teologica non è qui pertinente, mentre ci aiuta l'interpretazione che ne dà la filosofia moderna.

Come esempio di "sostanza prima" Aristotele indica "un certo uomo", ossia Socrate, o Callia, e più in generale "un certo questo" (*tode ti*), cioè un determinato individuo. Perciò Boezio interpreta, giustamente, il concetto aristotelico di "sostanza prima" come "sostanza individua". In questo caso "individuo" non significa "indivisibile" (in greco *atomos*), ma significa "particolare", individuale, cioè non universale, perché universali sono la specie e il genere ⁶, cioè le "sostanze seconde". Al concetto aristotelico di sostanza prima, dunque, non è essenziale l'indivisibilità, bensì l'individualità, cioè la particolarità, la non universalità, perché l'universale, cioè la specie e il genere, è sempre "in altro", mentre la sostanza prima è sempre "in sé". L'individualità, tuttavia, non è sufficiente a costituire una sostanza prima, perché ci possono essere anche delle proprietà particolari, o individuali, p. es. la particolare bianchezza di Socrate. Dunque una sostanza prima deve anzitutto essere un sostrato, o soggetto, e inoltre deve essere individuale.

Ecco perché Boezio, volendo dire che la persona è anzitutto una sostanza prima, dice che è "sostanza individua". Anche il concetto di "natura", usato da Boezio per caratterizzare il tipo di sostanza prima in cui consiste la persona, deriva da Aristotele, dove è espresso dal termine *phusis*, che allude alla "nascita" (il verbo greco *phuô*, nel suo significato intransitivo, corrisponde al latino *nascor*, il cui participio è *natum*), ossia a ciò che una cosa è "per nascita": p. es. un uomo è uomo perché nato da genitori umani. In Aristotele

⁴ Carlo Caffarra. *INDIVIDUO O PERSONA? Pensieri sull'antropologia odierna di Giovanni Paolo II*. Liberal Luglio 2001

⁵ La definizione boeziana della persona si può considerare "classica" perché è rimasta alla base dell'intera cultura, non solo cristiana, ma anche ebraica e musulmana, sia antica che medievale e moderna, cioè dell'intera cultura su cui ha influito la tradizione aristotelica: essa si ritrova infatti, con variazioni irrilevanti, in Agostino, Giovanni Damasceno, Riccardo da San Vittore, Tommaso d'Aquino, G. W. Leibniz, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, e vari altri pensatori di cui non c'è bisogno di fare il nome

⁶ Nelle scienze naturali il genere è una categoria che raggruppa le specie, in quanto aventi caratteristiche tra loro comuni. Più generi vengono a loro volta raggruppati in famiglie. Ogni organismo vivente è univocamente identificato da un doppio nome in lingua latina, di cui il primo relativo al genere e il secondo relativo alla specie. In questo modo l'uomo è *Homo sapiens*, in cui *Homo* rappresenta il *genere* e *sapiens* la *specie*.

"natura", in questo senso, è sinonimo di "essenza", concetto espresso anch'esso dal termine *ousia*, ma col significato di "ciò che una cosa è per sua natura", ciò che risponde alla domanda "che cos'è per sua natura?". P. es., se domando "che cos'è Socrate?", intendendo che cosa è per natura, ossia per nascita, la risposta è: "uomo". Infine il termine "razionale", di cui Boezio si serve per precisare quale è la natura della persona, traduce il greco *logon ekhon*, cioè "dotato di *logos*". Il termine *logos*, come è noto, in greco significa certamente "ragione" (latino *ratio*), ma prima ancora significa "parola" (latino *verbum*) e "discorso" (latino *sermo, oratio*). Perciò l'espressione boeziana "di natura razionale", contenuta nella definizione di "persona", indica una sostanza individua che per natura, cioè per essenza, possiede il *logos*, cioè la parola, il linguaggio. È questo che distingue l'uomo dagli altri animali, cioè costituisce la differenza specifica della specie "uomo" all'interno del genere "animale".

Poiché la definizione boeziana si applica anzitutto alla persona di Gesù Cristo, la determinazione di "razionale" non può alludere semplicemente alla capacità di ragionare, ma allude più in generale alla capacità di comunicare, di relazionarsi reciprocamente.

Tornando a parlare della persona umana, a cui la definizione boeziana si applica per analogia con quella divina, si deve osservare che "sostanza dotata per natura di *logos*" non significa necessariamente "sostanza che esercita attualmente il *logos*", bensì anche sostanza che, per natura, possiede la capacità di esercitare il *logos*, anche quando non lo esercita. La natura, infatti, è quello che Aristotele chiamerebbe un "atto primo", cioè il possesso attuale di un insieme di capacità, l'esercizio delle quali dovrebbe essere chiamato "atto secondo", o "attività".

Pertanto, in base alla definizione boeziana, è persona anche un neonato, benché ancora incapace di parlare, o un individuo umano affetto da afasia, in quanto nato da genitori umani e quindi dotato di natura razionale (lasciamo stare il problema dell'embrione umano, il che aprirebbe tutta una serie di altri problemi, anche se a mio giudizio vale per esso quanto detto del neonato).

Tuttavia a partire dal XVII secolo la nozione classica di persona è entrata in crisi, non tanto perché sia stata direttamente oggetto di critica, quanto perché sono state oggetto di critica le nozioni su cui essa si fonda, cioè quella di "sostanza", quella di "natura" e, più recentemente, quella di "individuo".⁷

L'antropologia evolucionistica, come è noto, nega la fissità delle specie e quindi l'interpretazione che di essa è stata data dalla filosofia positivista è giunta a negare l'esistenza di una natura umana immutabile, uguale in tutte le fasi dell'evoluzione e in tutti i popoli della terra. Al concetto di "natura umana" si sostituisce così il concetto di "cultura", intesa come realtà differenziata e dinamica.

Anche a questo proposito, tuttavia, si deve denunciare un equivoco di grande

⁷ E. Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in AA. VV., *Persona e personalismo*, Padova, Gregoriana, 1992, pp. 43-74; *Individuo e persona: la concezione classica*, "Studium", 91, 1995, pp. 515-528.

portata morale che si è prodotto all'inizio dell'età moderna. La "natura", in particolare la "natura dell'uomo", è stata intesa come un'essenza immutabile, appartenente ad un ipotetico "stato di natura", cioè ad una condizione dell'uomo primitiva e pre-politica. Questa concezione, propria del cosiddetto "giusnaturalismo" (Hobbes, Locke, Rousseau), ha portato alla contrapposizione tra "natura" e "cultura", o tra "natura" e "storia", esponendo il concetto di natura alle critiche dell'evoluzionismo e dello storicismo, le quali hanno dimostrato che una siffatta "natura" non è mai esistita, e che la vera natura dell'uomo è proprio la cultura, ossia ciò che l'uomo fa di se stesso. Ma, se tali critiche si vogliono applicare al concetto aristotelico, e poi classico, di natura, esse mancano completamente il bersaglio, poiché per Aristotele, come abbiamo visto, la vera natura dell'uomo è il *logos*, cioè il linguaggio, quindi la vita politica, la "cultura". L'uomo, infatti, è per Aristotele "animale per natura politico", proprio in virtù del linguaggio, e la condizione pre-politica può appartenere solo alle bestie o agli dèi. Del resto Aristotele afferma esplicitamente che la vera natura dell'uomo è il fine (*telos*), cioè il compimento, la piena realizzazione delle capacità umane. Anche dal punto di vista della moderna antropologia evoluzionistica, credo, non si può negare che tra la specie umana e le altre specie animali sussiste una netta differenza, proprio grazie all'evoluzione, e questa differenza consiste precisamente nel linguaggio e nella cultura.

Un ritorno alla nozione classica di persona si registra non solo nella filosofia anglo-americana di ispirazione analitica, ma anche nella filosofia "continentale" di ispirazione ermeneutica. Esempio, a questo riguardo, è la posizione di Paul Ricoeur. Questi, nell'articolo "Meurt le personalisme, revient la personne", (*Esprit*, nel 1983), dichiara che il personalismo come corrente filosofica è morto perché "non è stato così competitivo da vincere la battaglia del concetto", mentre la persona ritorna perché "essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali" in difesa dei diritti dell'uomo.

Che la persona resti, come sostiene Ricoeur, il miglior candidato per sostenere le lotte in difesa dei diritti umani è provato, a mio avviso, dalle implicazioni filosofiche che la formulazione di questi ultimi comporta. Per esempio il diritto all'uguaglianza, cioè il diritto di ciascuno ad essere trattato dalla legge in modo uguale a tutti gli altri, presuppone che esista qualche cosa che rende gli uomini tutti uguali tra loro, indipendentemente dalle differenze di origine, di nazionalità, di classe sociale, di cultura.

Ebbene, questo è ciò che la nozione classica di persona esprime mediante il concetto di "natura". Prendiamo poi il diritto alla libertà, libertà di pensiero, di parola, di stampa, di religione, di associazione: esso suppone che l'uomo, benché fortemente condizionato da una serie di fattori materiali (costituzione fisica, condizione economica, subconscio, educazione ricevuta, ecc.), conservi un margine di libertà, cioè di autodeterminazione, di capacità di sottrarsi ai condizionamenti materiali, che corrisponde a ciò che Boezio chiamava "natura razionale".

Infine il diritto di proprietà, in base al quale chi è proprietario di un bene ne

conserva la proprietà qualunque mutamento accada nella sua vita, cioè sia che cambi di stato civile, di cittadinanza, di religione, ecc., presuppone che il titolare di tale diritto rimanga sempre la stessa persona, cioè sia un soggetto che permane nel divenire, il che equivale ad ammettere che sia una *sostanza individua* nel senso inteso da Boezio. L'individuo (privato della sua sostanza) cioè disgiunto dal concetto di persona non ha in sé elementi identificatori, e può essere sottoposto ai trattamenti contro la dignità della vita introdotti dalla tecno-scienza (di per sé amorale).

È vero che i diritti umani non sono riconosciuti da tutti i filosofi come fondati, o fondabili, su ragioni inoppugnabili, anzi alcuni ritengono che essi non possano nemmeno avere una fondazione ultima. Tuttavia non c'è dubbio che essi corrispondono al modo di pensare della maggioranza degli uomini, cioè esprimono l'opinione pubblica, come risulta dal fatto che sono stati solennemente proclamati in dichiarazioni mondiali sottoscritte dalla maggior parte degli Stati, sono presenti in molte costituzioni di Stati democratici e anche quei governi che di fatto non li rispettano, non sono disposti ad ammetterlo ufficialmente, perché sanno che ciò li renderebbe impopolari.

Non l'individuo ma l'uomo è "soggetto" di diritti

Le specie sono costituite da individui. Per indicarne il genere è pertanto necessario il predicato, ad esempio equino, umano ecc. L'individuo umano, se viene disgiunto dal concetto di persona nel senso inteso da Boezio, non è più identificabile nelle sue coordinate temporo-spaziali, cioè nei cambiamenti della sua vita, come un "quel determinato soggetto". Il problema dell'identità è di fondamentale importanza nella attribuzione di ogni diritto da quello individuale, alla vita, a quelli civili, politici ed economici. L'individuo, pertanto, deve necessariamente fare costante riferimento al suo essere persona (come sostanza prima di natura razionale).

Esemplificazioni

- Nella DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI, ⁸ **l'articolo 1** recita: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». Tale dichiarazione appare essere del tutto conforme alla definizione di persona nel senso inteso da Boezio. È quindi coerente che negli articoli successivi, venga usato il termine "individui" per indicare il singolo essere umano come destinatario dei vari diritti.
- L'Unanime Dichiarazione d'Indipendenza dei Tredici Stati Uniti d'America

⁸ La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani fu adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. I trenta articoli di cui si compone sanciscono i diritti individuali, civili, politici, economici, sociali, culturali di ogni persona. Vi si proclama il diritto alla vita, alla libertà e sicurezza individuali, ad un trattamento di uguaglianza dinanzi alla legge, senza discriminazioni di sorta, ad un processo imparziale e pubblico, ad essere ritenuti innocenti fino a prova contraria, alla libertà di movimento, pensiero, coscienza e fede, alla libertà di opinione, di espressione e di associazione. Vi si proclama inoltre che nessuno può essere fatto schiavo o sottoposto a torture ecc.

⁹ del 1776, nella dichiarazione dei principi stabilisce: «..che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e la ricerca della Felicità; che per garantire questi diritti sono istituiti tra gli uomini governi che derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati..». È il Dio della Bibbia che *crea* gli uomini tutti uguali e li innalza alla massima dignità tra tutti gli esseri viventi dotandoli, proprio come persone, di quei diritti intangibili che per tali ragioni, oggi il Magistero ha ripetutamente dichiarato "non negoziabili". La Costituzione degli Stati Uniti, approvata dagli stessi Stati pochi anni dopo (1789), dichiara «Tutte le "persone" sono uguali davanti alla legge e beneficiano egualmente del diritto alla protezione da essa fornita». Purtroppo, questi atti di nascita sono stati in seguito *rinnegati* dalla *curvatura individualista* che ha distaccato l'uomo dalla verità e introdotto definizioni di persona sulla base di funzioni o capacità espletate, per cui coloro che non sono capaci di scelte responsabili o costituiscono un peso economico sono stati esclusi dalla comunità morale e privati dei diritti naturali fondamentali.

Nascita della curvatura individualista

La rivoluzione francese può essere indicata come il processo storico che, traducendo in termini politici i principi degli Illuministi, ha dato vita alla curvatura individualista plasmando il relativismo culturale e morale che si è esteso all'Europa ed al resto del mondo.

Sei mesi dopo la presa della Bastiglia e sole tre settimane dopo l'abolizione del feudalesimo, il 26 agosto 1789 l'Assemblea costituente votò la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino. La Dichiarazione attuò uno sconvolgimento radicale della società come mai era avvenuto nei secoli precedenti. Il preambolo dice tra l'altro: «L'Assemblea Nazionale riconosce e dichiara, in presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo, i seguenti diritti dell'uomo e del cittadino». Articolo 1. Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune. Seguono 16 articoli, che contengono le norme fondamentali che regolano la vita dei cittadini tra di loro e con le istituzioni.

L'Essere Supremo è la Dea Ragione che sostituisce nel cuore e nella mente dell'uomo il Dio biblico, creatore e sostegno della vita.

P.R.

paolorossi125@fastwebnet.it

⁹ Può essere suddivisa in tre parti: una dichiarazione di principi relativa ai diritti dell'uomo e alla legittimità della rivoluzione, un elenco di specifiche accuse circostanziate nei confronti di re Giorgio III d'Inghilterra ed una dichiarazione formale d'indipendenza.

Bioetica e dialogo interreligioso di Franco Davide Pilotto

Le religioni non possono fare solo etica, rischiando di dimenticare e quindi tradire il loro messaggio spirituale, quale compito specifico.

A sua volta l'etica non si può identificare con la religione, ma entrambe devono interagire tra loro.

Pertanto la bioetica è caratterizzata da due dimensioni, una concettuale in quanto disciplina filosofica, e una religiosa fornita dal concreto apporto delle religioni alla sua costituzione.

Come c'è un ecumenismo religioso ci deve essere un ecumenismo bioetico, come interazione tra fatto religioso e problema etico¹⁰.

La bioetica contemporanea rischia di perdere la sua validità scientifica e il suo ruolo normativo dell'agire umano, quando pensa di essere completamente indipendente dalla religione. L'uomo nella sua dimensione spirituale trova risignificazione al suo esistere, alle sue scelte. La componente religiosa rappresenta un aspetto di questa componente spirituale, che la bioetica deve considerare e attraverso il suo metodo razionale dovrà essere in grado di far emergere in un rapporto dialogico tra tutti gli uomini.

La nuova morale senza Dio non include né il bene né la norma, e abbandona l'assunto etico centrale di individuare ciò che è buono e giusto in sé¹¹.

Invece "la riflessione teologica si impegna a comprendere razionalmente il più possibile, a coordinare i dati della rivelazione in una visione organica e unitaria, ad esplicitare le conseguenze di vita personale e sociale degli enunciati della fede cristiana¹²".

La forza e il potere della scienza non possono ignorare la domanda di senso propria dell'etica, come la domanda etica non può trascurare la forza della domanda religiosa.

¹⁰ S. Leone, La prospettiva ecumenica in bioetica, "Bioetica e cultura", 2-IX (2000) 18.

¹¹ E. Lecaldano, Un'etica senza Dio, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹² S. Leone, op. cit., p. 752.

Pertanto la pluralità delle religioni impone il dialogo interreligioso per tutelare i valori primari e universali, quali la pace e la giustizia, e difendere la qualità stessa della vita umana in sintonia con l'affermarsi della bioetica in tutte le sue specificazioni.

Il cristianesimo è coinvolto in questo processo e deve anch'esso contribuire al dialogo interreligioso, soprattutto ribadendo il principio che mai una religione può essere elemento di divisione e tanto meno di guerra, come d'altronde mai una religione può favorire o approvare comportamenti antiumani o disumani: una religione che va contro l'uomo è indegna di Dio in quanto il primo è creatura del secondo.

L'ebraismo, il cristianesimo, l'islam, avendo all'origine un Essere supremo, creatore e signore, personale e trascendente, risolvono il rapporto morale nell'obbedienza alle leggi da Lui emanate: è il rapporto della libera responsabilità personale dell'uomo.

Pertanto occorre rivedere il rapporto tra bioetica e religioni, per evitare il rischio di fondamentalismi religiosi, relativismi morali, adattamenti sociali, favorendo di più l'impegno per la ricerca scientifica e il dialogo anche interreligioso.

Le tradizioni religiose devono impegnarsi di più nel contributo da dare alla bioetica, soprattutto per quanto riguarda la formazione della coscienza e la giustificazione definitiva degli assunti morali sotto l'incalzare delle problematiche e delle domande delle scienze biologiche e genetiche.

Dopo l'abbattimento delle grandi utopie laiche, la religione torna ad essere il luogo della speranza contro ogni immanenza e contro ogni chiusura negli eventi storico - mondani.

"L'impegno etico, visto dalla parte della religione, non è mai un impegno soddisfatto o appagato dalla pura osservanza, ma è vivo nella misura in cui sa tenere viva la tensione verso il non ancora. L'impegno etico, visto dalla parte propria dell'etica, è nello stesso tempo sempre consapevole che soltanto dal rapporto personale con l'Assoluto proviene l'assolutezza delle coordinate etiche, senza le quali non può esistere una vera coscienza di sé¹³".

Ecco la necessità di un ethos ecumenico: "quest'unico mondo ha bisogno di un unico ethos fondamentale; quest'unica società mondiale non ha certamente bisogno di un'unica religione e di un'unica ideologia, ha però bisogno di alcuni valori, norme, ideali, fini vincolanti e unificanti [...]. Si tratta di un'etica preventiva in grado di far valere le sue priorità e le sue preferenze [...]. Non è infondata l'aspettativa che le religioni possano dare un contributo decisivo alla costituzione e alla determinazione di un ethos mondiale per un futuro radicalmente nuovo [...]. Le religioni possono fornire alcune convinzioni - guida, valori ed esigenze umane fondamentali, che possono perfino aspirare ad

¹³ L. Biagi, Religioni, cultura e valori, in L. Biagi e R. Pegoraro (a cura), Religioni e Bioetica, Fondazione Lanza, Padova 1997, p. 118.

una codificazione giuridica in termini di diritti umani o diritti fondamentali¹⁴”.

Il pluralismo religioso favorisce i rapporti interumani e la loro interdipendenza perché oggi “ogni religione esistente nel mondo, come ogni prospettiva culturale e ogni elemento buono posseduto da altri uomini, costituisce un problema e una profferta per chiunque¹⁵”, così che le religioni interagiscono tra loro.

All’interno della nostra società globale, laica e pluralista, le religioni vengono interpellate e provocate con un’attenzione nuova proprio dalla bioetica, costringendo le religioni ad un serio dialogo, prima al loro interno, per poter convergere incisivamente sui valori comuni per l’uomo e la sua vita¹⁶.

Il motivo stesso di questa riflessione è tutto su questa linea: indicare le reali possibilità che le religioni oggi hanno per aiutare l’uomo nella difesa della qualità della sua vita e della sua salute, senza paura alcuna di invadere la laicità dello Stato.

Ribadiva Benedetto XVI: “La chiesa non può venir meno al compito di purificare la ragione, mediante la proposta della propria dottrina sociale, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano, e di risvegliare le forze morali e spirituali, aprendo la volontà alle autentiche esigenze del bene. A sua volta una sana laicità dello Stato comporta senza dubbio che le realtà temporali si reggano secondo norme loro proprie, alle quali appartengono anche quelle istanze etiche che trovano il loro fondamento nell’essenza stessa dell’uomo e pertanto rinviano in ultima analisi al creatore. Nelle circostanze attuali, richiamando il valore che hanno per la vita non solo privata ma anche soprattutto pubblica alcuni fondamentali principi etici, radicati nella grande eredità cristiana dell’Europa e in particolare dell’Italia, non commettiamo alcuna violazione della laicità dello Stato, ma contribuiamo piuttosto a garantire e promuovere la dignità della persona e il bene comune della società¹⁷”.

Pertanto anche noi nella ricerca comparativa dei fondamenti religiosi per un discorso bioetico interculturale, cercheremo di affrontare le fedi monoteiste non cristiane attraverso un rimando diretto al verbo di Dio, dove nell’ebraismo questo si è fatto “legge”, nel cristianesimo si è fatto “uomo”, e nell’Islam si è fatto “libro”.

Bioetica ebraica

¹⁴ L. Biagi, op. cit., pp. 118 – 120.

¹⁵ K. Rahner, Cristianesimo e religioni non cristiane, in L. Biagi e R. Pegoraro, op. cit., pp. 453 – 455.

¹⁶ A. Giordano, Prospettive per l’evangelizzazione in Europa, in “Rivista del Clero Italiano”, maggio 2004, pp. 377 – 388.

¹⁷ Benedetto XVI, Discorso alla CEI riunita per la 56ma Assemblea Generale, 18 maggio 2005, in “L’Osservatore Romano”, 19 maggio 2006, p. 5.

I principi dell'etica medica ebraica si rifanno alla Torah, al principio della sacralità della vita umana, in quanto l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio. I giudizi etici sono formulati molto spesso in termini legali. C'è un legame tra etica medica e religione.

Su questioni etiche contemporanee come, per esempio, l'aborto, il trapianto di organi, l'ingegneria genetica, la contraccezione, l'eutanasia, l'ebraismo esprime una propria opinione e un proprio giudizio.

Per l'ebraismo, il bene e il male, il lecito e il proibito non sono materie che riguardano una scelta soggettiva, ma sono valori che riguardano l'umanità, valori assoluti che vanno oltre i tempi, i luoghi, gli interessi, le mode. Questi principi sono tanto più importanti perché hanno dentro di loro il vissuto di migliaia di anni di rapporto tra religione e scienza medica.

Comunque, il fondamento che regola il rapporto tra ebraismo e bioetica è, ripetiamo, il fatto che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio nella duplice fisionomia di maschio e di femmina¹⁸.

Ogni offesa fatta all'essere umano diventa immediatamente un'offesa fatta a Dio creatore. Questa relazione impegna l'uomo a rendere conto a Dio di come si relaziona con l'altro uomo, anche lui immagine di Dio.

La sacralità della vita ha un posto centrale nella religione ebraica: ogni vita umana ha un valore infinito e assoluto; per questo una vita fisicamente o mentalmente malata non è meno sacra di una vita sana, come la vita di una sola persona vale come quella di milioni di persone. Questi valori sono espressi chiaramente dalla legge ebraica sia in termini morali che legali. Valga per tutti questo passaggio: "Originariamente c'era una sola persona creata nel mondo per insegnare che se un uomo ha provocato la morte di un solo vivente, le Scritture lo accuseranno come se avesse fatto perire tutto il mondo; così se un uomo salva un solo vivente, le Scritture lo giudicheranno come se avesse salvato il mondo intero"¹⁹.

Il valore di una vita umana va dalla nascita fino alla morte.

Elenchiamo di seguito alcuni casi concreti di problemi bioetici e la risposta dell'ebraismo.

Inizio della vita. È interessante la discussione riportata nel Talmud tra Rabbi Yehudà, redattore della Mishnà, e l'imperatore romano Antonino che sosteneva, contro la tesi del rabbino (l'anima sarebbe scesa al quarantesimo giorno), che l'anima è presente fin dall'inizio dell'atto del concepimento perché non si può neanche pensare che "un pezzo di carne possa stare per più di tre giorni senza sale e non diventare putrido". Il Rabbino convenne con la tesi dell'imperatore.

In una discussione talmudica (Sanhedrin 91b), viene presentata la versione

¹⁸ Genesi 1, 27.

¹⁹ Talmud Sanhedrin, 4,5.

ebraica dell'antico problema filosofico sulla "animatio fetus": si discute se l'anima sia data ad un nuovo essere vivente dal momento del "ricordo" (peqidà, che secondo Rashi è quando in cielo viene deciso che una goccia di liquido seminale debba dar luogo ad una nuova vita) o dal momento della "creazione" (jetzira, quando sempre secondo Rashi, il corpo del feto si ricopre di carne, nervi e ossa) e si conclude per la prima ipotesi. Questo indica che l'identità di un individuo è definita nel momento più iniziale della sua creazione²⁰.

Secondo il diritto ebraico il valore assoluto della vita, definita quindi legalmente, inizia nel momento in cui la testa o la parte più grande del corpo del bambino si impegna nel canale vaginale.

Secondo Rashi prima della nascita il feto non è considerato essere completamente un uomo (*nefesh*) e quindi si può salvare la vita della madre anche a costo della vita del feto, il che non si verifica immediatamente dopo la nascita, perché allora il bimbo è dotato di personalità²¹.

Tuttavia il bambino, anche prima di quel momento, gode di precisi diritti che passano in secondo ordine a quelli della madre, quando insorgono problemi medici gravissimi che mettono a rischio la vita della donna stessa. Come ribadisce I. Jakobowits: "è obbligatorio sacrificare il bambino non ancora nato, se non esiste altro modo per salvare la madre"²². Nel caso in cui non esistesse altro modo per salvare la vita della madre che quello di sacrificare la vita del figlio non ancora nato, questo è addirittura obbligatorio²³.

*Procreazione*²⁴. Si rifà al comando divino ripetuto due volte nella Torah: prima ad Adamo e ad Eva e poi alla famiglia di Noè²⁵.

Isaia ricorda che il motivo è che il mondo è stato creato per essere abitato²⁶.

Il Talmud prevedeva che ogni coppia avesse almeno un figlio e una figlia, in analogia con la prima coppia creata. Il dovere di essere fecondi e di moltiplicarsi è il primo dei 613 comandamenti biblici che l'ebraismo cita. È scritto anche: "Ogni uomo è obbligato a sposare una donna al fine di essere fecondo e di moltiplicarsi; chiunque non si impegna alla procreazione è come se spargesse sangue, sminuisse l'immagine di Dio e facesse sì che la presenza

²⁰ R. Di Segni, Fecondazione artificiale e bioetica ebraica, "La Rassegna Mensile di Israel", LX (1993) n. 1-2, pp. 187 - 194.

²¹ A. Mordechai Rabello, Diritto ebraico, in Enciclopedia Giuridica Treccani, Roma 2002.

²² I. Jakobowits, Ebraismo, in S. Spinsanti, op. cit., pp. 33 - 34

²³ Spinsanti (a cura), op. cit., 34.

²⁴ R. Di Segni, Il punto di vista ebraico su aborto, contraccezione e fecondazione artificiale, in L. Biagi e R. Pegoraro (a cura), Religioni e bioetica, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1997, pp. 281 - 301.

²⁵ Genesi 1, 28; 9,1.

²⁶ Isaia 45,18.

di Dio abbandoni Israele²⁷".

Nel pensiero religioso ebraico è peccato astenersi dal matrimonio o dai rapporti coniugali all'interno del matrimonio, così come interrompere la gravidanza.

L'obbligo della procreazione è per l'uomo non per la donna perché, spiega Rabbì Meir Simcha Ha-Kohen di Dvinsk (1843 – 1926), nessuno può essere obbligato a compiere un'azione che può essere dolorosa o potenzialmente essere di pericolo per la propria vita. Tuttavia è utile ricordare che per quanto le donne non abbiano il dovere, hanno però il diritto alla maternità.

Aborto. La tutela della salute della madre rappresenta il punto di riferimento etico – normativo dell'aborto. Trova la sua risposta soprattutto nella Torah che ricorda come il corpo umano non è una proprietà privata di cui si possa disporre a piacere²⁸.

Per il diritto ebraico, l'aborto è considerato proibito.

Da un punto di vista genetico e biologico non esiste nessuna differenza tra un embrione e un feto: sono entrambi esseri viventi. Dal punto di vista esteriore ci sono differenze che sollevano delle difficoltà. L'organismo (formazione di membra) appare formato dopo 6 settimane circa: l'essere è già vivo al momento della inseminazione dell'uovo, ma solo a 40 giorni circa appare esternamente in forma umana.

Dal punto di vista filosofico, il fatto che il feto dipenda dalla madre non giustifica la sua soppressione; la differenza sta nel diritto ebraico in quanto vi sono delle differenze tra i *Posequin (decisori)*.

La questione è complicata da una lettura e interpretazione di un versetto della Torah, che prevede una sanzione pecuniaria per chi ha procurato l'aborto di un feto nel corso di una rissa in cui ha colpito una donna gravida: "se alcuni uomini venissero a rissa e l'uno di loro urtasse una donna incinta in modo che escano i suoi bambini senza che vi sia una disgrazia, egli sarà condannato a pagare l'ammenda che il marito della donna colpita avrà richiesto e i giudici avranno approvato. Se invece vi sarà una disgrazia, darai vita per vita" (Esodo 21, 22 - 23).

L'interpretazione data dalla tradizione ebraica è diversa da quella della traduzione greca dei *Settanta*, che sta alla base della dottrina cattolica.

La *versione dei Settanta* interpreta "ason" cioè "disgrazia" come riferita al feto, facendo distinzione a seconda che il feto non abbia ancora raggiunto una forma umana, oppure l'abbia raggiunta, caso questo in cui l'uomo sarebbe passibile di pena di morte. La tradizione talmudica, invece ritiene che il termine *ason* (disgrazia) si riferisce alla donna, pensando cioè al caso che vi sia un aborto, senza o con la morte della donna colpita. L'uccisione di un uomo è passibile di morte, ma non quella di un feto²⁹.

²⁷ Codice legale ebraico Shulhan Arukh.

²⁸ Esodo 21, 22-23.

²⁹ A. M. Rabello, Diritto Ebraico, in Enciclopedia Giuridica Treccani, Roma 2002.

Poiché il feto non è considerato uomo a tutti gli effetti, non si può giudicare l'aborto un omicidio. Pertanto il divieto dell'aborto non è tuttavia assoluto, esso è permesso quando si tratta di salvare la vita fisica e psichica della madre: essendo quella del feto una vita incerta, non si può salvarlo a danno di una vita certa come quella della madre.

Però va sempre richiesto il parere del medico esperto.

La mentalità rabbinica in merito all'aborto, del quale comunque non si parla mai nella Bibbia, espone questi motivi per permetterlo:

1. grave pericolo di vita per la madre;
2. timore ben fondato che il bambino possa nascere con gravi menomazioni;
3. casi di violenza carnale o incesto.

Comunque in questi casi le gravidanze dovrebbero essere interrotte entro i primi quaranta giorni o per lo meno entro i primi tre mesi.

Qualsiasi altra possibilità di abortire è sempre legata alla sentenza dell'autorità rabbinica.

La *contraccezione* non era conosciuta nei tempi antichi, è citata solo occasionalmente nella condanna di Onan, per aver rifiutato di consumare il vincolo del levirato, prendendo il posto del fratello defunto, col ricorso al *coitus interruptus* (Genesi 38, 9 - 10). Il diritto ebraico oggi permette la contraccezione soltanto per motivi terapeutici; è permessa alla donna per problemi legati alla vita fisica o psichica nel caso di un'altra gravidanza, o per distanziare una gravidanza dall'altra, o ancora nel caso della nascita prevista di bambini con malattie ereditarie: ma questo sempre perchè le situazioni si riflettono negativamente sulla salute fisica e psichica della madre. La contraccezione non è ammessa, invece, per motivi ideologici (rifiuto di avere figli), quelli economici e sociali non sono ritenuti da soli in grado di giustificare la contraccezione. Come ribadisce Di Segni: "se la nascita di un figlio (dopo aver adempiuto il precetto di avere almeno un maschio e una femmina) è potenziale fonte di dissidi all'interno della coppia, la contraccezione può essere presa in considerazione³⁰".

La contraccezione riguarda solo la donna, non avendo essa l'obbligo di procreare, mentre è sconsigliata nell'uomo. Recentemente le scuole rabbiniche hanno indicato una serie di mezzi, dal più al meno accettabile, in questo modo: contraccettivi per via orale (pillola); mezzi intrauterini (IUD), purché non abbiano esito abortivo; sterilizzazione femminile se il pericolo di gravidanza è permanente; rimozione dello sperma dopo il rapporto sessuale per mezzo di lavande o di un tampone; capsula cervicale di gomma che chiuda la bocca dell'utero; spermicidi; tampone o diaframma inseriti prima del coito; IUD, se l'effetto è quello di far abortire l'ovulo fecondato; preservativo maschile da usarsi soltanto in casi estremi di pericolo e se gli altri mezzi non sono

³⁰ G. Di Segni, Ebraismo e bioetica, in: S. Leone e S. Privitera, Nuovo dizionario di Bioetica, Città Nuova e Istituto Siciliano di Bioetica, 2004.

disponibili o accettabili³¹.

Legato a questo fatto, anche se in modo indiretto, c'è la proibizione della sterilizzazione. Esempio unico al mondo, gli ebrei non ammettevano l'evirazione degli uomini, che conoscerà invece l'islam con gli eunuchi a guardia degli *harem* e nelle corti, e anche il cristianesimo primitivo con l'*autocastrazione* di alcuni per motivi ascetici e poi, fino al Settecento, con la castrazione di bambini per conservare loro la voce di soprano per i cori delle chiese.

La sterilizzazione maschile, per gli ebrei, è un reato più grave di quella femminile, mai permessa se non per gravi motivi terapeutici. La legge mosaica escludeva l'uomo che "aveva avuto schiacciati i suoi testicoli" dal servizio del tempio (Levitico 21,20), e colui "che è schiacciato o menomato nelle sue parti intime" dall'entrare nell'assemblea del Signore (Deuteronomio 23,2), cioè dal matrimonio ebraico.

Fecondazione assistita. Considerato il comando di Dio ai progenitori: "Siate fecondi e moltiplicatevi", la discussione bioetica ebraica ha come oggetto il modo con cui aiutare la coppia in difficoltà perché possa avere figli. Nessuna difficoltà allora a praticare le tecnologie che aiutino a vincere la sterilità sia femminile che maschile.

Il primo bambino sarebbe stato concepito con l'inseminazione artificiale nel 1866³², il Talmud considerò la possibilità della fecondazione artificiale (benché accidentale), giungendo alla conclusione che una vergine non avrebbe perso il suo stato se si fosse trovata in stato di gravidanza immergendosi in acque precedentemente rese fertili da un uomo. In base a questo passo, i Responsa più recenti sostengono che il concepimento *sine concubito* di una donna sposata, anche se donatore di sperma è un parente prossimo, non costituisce adulterio o incesto.

Tuttavia, ogni tipo di intervento umano finalizzato alla procreazione può sollevare dei particolari problemi halakhici. R. Di Segni³³ fornisce dei criteri bioetici chiarificanti:

1. non esiste un divieto di fondo nel pensiero ebraico contro l'utilizzo della tecnologia medica, né una distinzione tra "naturale" e "non naturale": l'uomo è considerato come un collaboratore del Creatore nel controllo, nel mantenimento e nel miglioramento del creato.
2. Preoccupazione che lo sviluppo di tecniche biomediche possa portare ad un'aberrante tecnologia della riproduzione, con un sistema diffuso di gravidanze "mercenarie" e selezioni genetiche, con le inevitabili conseguenze: dalla progressiva perdita del legame e della responsabilità

³¹ I. Jakobowits, Ebraismo, in S. Spinsanti, op. cit. , pp. 46 – 47.

³² "Symposium: Artificial Insemination, Medicolegal Implication", American Practitioner 1, 1947, p. 227.

³³ R. Di Segni, Fecondazione artificiale e bioetica ebraica, in "Rassegna Mensile d'Israel", LX (1993) n. 1-2, pp. 187 – 194.

dei genitori verso i figli, fino alla scomparsa della struttura familiare e alla perdita del senso di pari dignità di ogni essere umano.

3. l'ebraismo valuta con attenzione e anzi promuove il desiderio di maternità e paternità e il mantenimento dell'armonia e della serenità coniugale, cui queste tecniche potrebbero contribuire.
4. analisi tecnica e valutazione giuridica circa la liceità delle varie metodiche di fecondazione assistita secondo l'Halakhah. Sostanzialmente le problematiche bioetiche e giuridiche si articolano attorno alla fecondazione artificiale diretta (in vivo) attraverso la fertilizzazione della donna con seme di un donatore, e fecondazione eseguita fuori del corpo della donna in una provetta (Fivet). Tali problematiche sono sia di tipo morale, ma anche e soprattutto relative allo status giuridico del nascituro.

A proposito di quest'ultimo punto possiamo vedere diverse situazioni che hanno favorito le discussioni fra le varie autorità rabbiniche.

Mentre non ci sono problemi di natura etica e giuridica nella fecondazione artificiale uterina di donna con il seme del marito (fecondazione omologa), le perplessità insorgono quando il seme è eterologo. In questo caso si pone il problema dell'identità del padre. Infatti, in caso di fecondazione eterologa abbiamo una discordanza tra padre genetico e padre giuridico, si potrebbe anche parlare di presunzione di paternità. Inoltre la metodica procreativa potrebbe nascondere la possibilità di incesto o adulterio.

A questo proposito si potrebbe ipotizzare che la "provetta" interrompe il legame tra il donatore e l'embrione fecondato: impossibile da sostenere dal punto di vista biologico, difficile da accettare dal punto di vista giuridico. Il problema si complica nella fecondazione con madre surrogata. In questo caso il problema è relativo all'assegnazione della madre al bambino, in quanto attorno a lui ruotano tre figure femminili: madre genetica, madre biologica e possibilità di madre sociale. I problemi nascono quando si tratta di definire lo *status giuridico* del figlio concepito in modo diverso da quello naturale. Se l'ovulo femminile e il seme maschile provengono dalla coppia regolarmente sposata, non c'è nessuna obiezione dell'autorità rabbinica sia per l'inseminazione artificiale che per la fecondazione in vitro.

Notiamo, per inciso, che la mentalità rabbinica esorta a ottenere lo sperma per mezzo di rapporti naturali. I problemi si pongono quando o l'ovulo o il seme non sono della coppia sposata: di chi è il figlio concepito in questo modo? L'inseminazione eterologa può essere paragonata all'adulterio? Ai fini del divieto dell'incesto, come vanno giudicati i figli della stessa madre uterina ma di madre genetica diversa? Quali doveri e diritti discendono in questi casi nel rapporto genitori-figli? La maggioranza delle autorità rabbiniche, *pur non ammettendo l'inseminazione eterologa*, non considera questo motivo legale di adulterio, così come madre legale del bambino è considerata la madre che lo partorisce.

Circa poi il problema dell'incesto, che per la legge ebraica è peccato gravissimo, ci sono anche coloro che sostengono che sia la donna che ha

fornito l'ovulo, sia quella che ha partorito devono essere considerate tutte e due madri. Ad ogni modo va tenuta sempre presente che in tutte queste realtà l'ebraismo tiene alta la sua fede nella dignità dell'uomo creato a immagine del Creatore.

Donazione e trapianti di organi. Il principio religioso che giustifica questa pratica di alto valore umano, è l'aiuto a chi soffre, principio molto sentito nella religione e cultura ebraica. Poiché la donazione di organi in vista del trapianto è in questa direzione, colui che dona gli organi compie un atto di grande pietà religiosa e di nobile valore etico.

Non esiste quindi nessun divieto al trapianto di organi e all'utilizzazione di tessuti prelevati dal cadavere.

Se il donatore è un animale, per la religione ebraica, non ci sono problemi etici; se il donatore è un uomo vivente, vi sono problemi relativi alla salvaguardia della vita e la salute del donatore. "Osserverete dunque le mie leggi ed i miei statuti, seguendo i quali l'uomo ha la vita"³⁴; i Maestri del Talmud commentano: "l'uomo ha la vita, non la morte"³⁵; esiste quindi un preciso dovere di fare ogni sforzo per salvaguardare la vita del donatore: per il principio talmudico un individuo ha il dovere di offrire la propria vita solo per evitare trasgressione al divieto di idolatria, incesto, omicidio, proibizione che comprende anche il suicidio.

È assolutamente proibito uccidere un individuo per salvare un altro individuo, pertanto è assolutamente vietato estrarre un organo da un malato anche se terminale.

La legge ammette la donazione di organi solo per salvare una vita umana; la morte del donatore deve essere definitivamente accertata e il bene previsto per chi riceve l'organo dev'essere superiore al rischio che corre.

Il problema serio verte sul criterio da usare per stabilire la fine di una vita. Oggi la maggior parte dei rabbinati, da quello centrale dello stato di Israele ad altri rabbinati nazionali, verificate ulteriormente le fonti talmudiche e il progresso delle tecniche operatorie e del trattamento antirigetto, ha ammesso che la morte cerebrale, che provoca la cessazione della respirazione prima che avvenga l'arresto cardiaco, è criterio accettabile per il prelievo degli organi, soprattutto del cuore e del fegato, operazioni in cui il prelievo deve avvenire a cuore battente.

I criteri stabiliti dal rabbinato centrale dello stato d'Israele prevedono un periodo di osservazione di almeno 12 ore, mentre, per esempio, per la legge italiana bastano 6 ore, oltre ad esami specifici per l'accertamento della morte cerebrale, quali il BAER.

Nel maggio 2000 l'Assemblea dei Rabbini d'Italia ha deliberato a maggioranza di seguire l'orientamento del rabbinato centrale di Israele.

³⁴ Levitico 18,5.

³⁵ Talmud babilonese, in A. M. Rabello, Diritto Ebraico, in Enciclopedia Giuridica Treccani, Roma 2002.

L'eutanasia è correlata anch'essa al principio della sacralità della vita umana, principio centrale nell'ebraismo. Secondo la concezione ebraica, così come si manifesta nella Bibbia, l'Uomo, nella sua duplice fisionomia di maschio e femmina, è stato creato "a immagine e somiglianza" di Dio, pertanto ogni offesa all'uomo è considerata, prima di tutto, un'offesa all'immagine divina che si trova in ognuno di noi.

Se l'omicidio è peccato gravissimo, ogni azione che provoca la morte è considerata omicidio.

La vita è sacra perchè dono di Dio, appartiene a lui, per cui ogni secondo della sua esistenza ha un valore definitivo e quindi va vissuto.

La posizione ebraica sul problema dell'eutanasia è sintetizzato nella preghiera del medico e rabbino Yaco Zahalon, nato a Roma nel 1630, dove esercitò entrambe le professioni fino al 1682, anno in cui si trasferì a Ferrara³⁶.

Così Rab Zahalon scrive nella "Preghiera del medico": "Padrone del mondo [...] se mi consulterà un malato, la cui ora si avvicina per un male senza speranza, sia Tua volontà che non sia io ad avvicinarne la fine neanche un momento solo, ma insegnami a dargli una medicina che lo sostenga fino a che verrà la sua ora". Un principio che non si discosta molto dal giuramento ippocratico: "Non somministrerò a nessuno, neppure se richiesto, alcun farmaco mortale, e non prenderò mai un'iniziativa del genere"³⁷.

L'orazione del rabbino Zahalon, si basa su alcuni passi del Talmud dove si racconta della morte di Rabbi Chaninà ben Teradiòn, per mano dei Romani durante le persecuzioni religiose ordinate dall'imperatore Adriano dopo la rivolta degli anni 132 - 135. Nonostante l'imperatore avesse impedito lo studio della Legge ebraica, Rabbi Chaninà continuava a studiare e insegnare la Torah pubblicamente, portando sempre con sé il Rotolo della Legge. Un giorno venne preso e messo al rogo con il rotolo di pergamena.

I soldati romani per prolungare l'agonia e le sofferenze, gli posero sul petto alcune spugne di lana imbevute di acqua. Gli allievi incitarono il loro maestro ad aprire la bocca per favorire l'ingresso delle fiamme e così accelerare la fine della vita in quel stato di sofferenza. Ma il Rabbi rispose: "è meglio che si riprenda l'anima Colui che l'ha data piuttosto che sia l'uomo a provocare un danno a se stesso". Un centurione romano che assisteva al fatto, si offrì a togliere le spugne di lana e di aumentare le fiamme, in modo da abbreviare le sofferenze, a patto che il rabbino lo portasse con sé nel mondo futuro. Rabbi Chaninà accettò e immediatamente il centurione fece quanto aveva detto. Presto l'anima del rabbino si dipartì, il soldato si gettò anche lui dentro il fuoco

³⁶ G. Cosmacini, *Medicina e mondo ebraico: dalla Bibbia al secolo dei ghetti*, Laterza 2001, pp. 188-194.

³⁷ F. Pilotto, *Giuramento di Ippocrate e deontologia moderna*, Congresso SIBCE (società italiana di bioetica e comitati etici), San Giovanni Rotondo 1998; F. Pilotto, *Ethos ippocratico e deontologia sanitaria*, L'Ancora nell'Unità di Salute, 3, 2003.

ed entrambi furono invitati alla vita del mondo futuro³⁸.

Dall'episodio sopra riportato mi sembra di cogliere l'indirizzo della religione ebraica, e cioè che anche pochi istanti di vita meritano di essere vissuti.

L'azione del centurione, che toglie la spugna imbevuta di acqua ci indica come l'accanimento terapeutico vada evitato soprattutto se fa perdere la dignità di persona al morente, e inoltre evitando di far aprire la bocca al Rabbì mostra come ogni forma di anticipazione della morte venga rifiutata dall'ebraismo. Tale suo gesto ha un valore salvifico ed escatologico: la redenzione (cioè il "cambiar vita") e la certezza di una vita futura con il Rabbì stesso.

G. Di Segni sottolinea: "La santità della vita ha un valore assoluto ed infinito: e come in matematica, una frazione di infinito è essa stessa infinita. L'uomo non è padrone della propria vita ma ne è solo il depositario e non può quindi essere l'uomo stesso a decidere quando concludere la propria o altrui vita³⁹".

La religione ebraica è molto esplicita: l'eutanasia è assolutamente proibita. Ogni azione che determina la fine della vita viene considerata un omicidio, che è una delle più gravi proibizioni della Torah.

Mentre l'etica ebraica considera l'aiuto offerto a quanti non possono provvedere a se stessi come la più alta forma di carità (principio di solidarietà nella tutela della vita fisica); tra queste forme di aiuto quella offerta a chi sta per morire è la più nobile: curare un malato è un obbligo per il medico e per chiunque ne abbia la possibilità; non solo, ma è anche un obbligo morale anzi un dovere per il paziente stesso farsi curare. Il dovere di farsi curare è un comando esplicito della Bibbia: "salvaguardare la propria vita" (Deuteronomio 4,15 e Giosuè 23,11) e "non rimanere inerte se il tuo prossimo è in pericolo" (Levitico 19,16).

L'etica ebraica si trova a mediare tra due realtà: la sacralità della vita e il sollievo delle sofferenze, specialmente nei momenti terminali della vita. Fatto salvo che deve prevalere il diritto alla vita, la preoccupazione di mitigare il dolore è molto sentita nell'etica medica ebraica.

F.D.P.

francopilotto@libero.it

³⁸ G. Di Segni, op. cit., p. 30.

³⁹ G. Di Segni, op. cit., p. 30.

La parola ai lettori

Tutti coloro che ricevono questa newsletter sono invitati ad utilizzare la opportunità offerta dal forum per far conoscere il proprio pensiero su quanto letto o sollecitare ulteriori riflessioni ed ampliare la riflessione.

La corrispondenza potrà essere inviata all'indirizzo qui specificato:

paolorossi_125@fastwebnet.it

paolo.rossi1927@gmail.com

Tutte le newsletter precedenti sono archiviate con l'indice analitico degli argomenti nel sito:

www.foliacardiologica.it

La newsletter è inviata automaticamente secondo la mailing list predisposta, chi non desidera riceverla può chiedere di essere cancellato dalla lista. Chi volesse segnalare altri nominativi di posta elettronica è pregato di fare riferimento all'indirizzo per la corrispondenza riportato nella sezione precedente