

CATALDO ZUCCARO

# IL MORIRE UMANO

Un invito  
alla teologia morale

gdt

287

QUERINIANA

della fede: per il credente, infatti, l'interpretazione della morte vissuta come dono di sé agli altri è espressa nella morte di Cristo, che egli può fare sua con un atteggiamento di vita uguale a quello del maestro. Al contrario, la morte interpretata come chiusura in sé e rottura della comunione con gli altri, sul piano della fede comporta che il credente assuma piuttosto gli atteggiamenti di vita di Adamo, la cui morte è stata proprio la conseguenza di un atteggiamento di chiusura nei confronti dell'alterità di Dio e della compagna, fino alla conseguente rottura di comunione. A questo punto della nostra ricerca, quindi, diventa normale indagare più a fondo sulla morte, prima sotto il profilo specificamente etico, a partire dalla possibilità di una decisione nei confronti della morte presa in libera e consapevole responsabilità e poi sotto il profilo specificamente teologico, a partire dall'imprescindibile riferimento alla morte di Cristo. Questi passi successivi rappresenteranno il fondamento necessario perché, nell'ultimo tratto della nostra ricerca, possiamo proporre una teologia morale della morte e del morire che sappia dare ragione simultaneamente del dato dell'antropologia, dell'etica e della fede<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Da notare come, sotto il profilo del metodo, l'apertura alla dimensione morale e teologica scaturisce dall'indagine di natura metafisica, secondo un itinerario condiviso con l'impostazione di altri autori. Caratteristica del tentativo di Rahner, anche secondo l'osservazione e il pensiero di Tilliet, è di aver tentato una teologia della morte a partire da una visione ontologica e metafisica; infatti, scrive il filosofo francese, «la teologia postula un'ontologia della morte – essa ha bisogno dell'inchiesta fenomenologica e metafisica» (X. TILLIETTE, *Mort*, cit., 150).

## 4.

# L'etica della morte e del morire

## 1. LA DECISIONE 'NELLA MORTE'

### 1.1 *La morte: un fatto ineludibilmente mio*

Il panorama delle riflessioni sulla morte, soprattutto da parte della bioetica, mostra come i discorsi si affollino e si concentrino attorno ai temi particolari del morire, vale a dire la morte dovuta all'eutanasia, al suicidio assistito, il *living will*, la morte neocorticale, e così via. È raro, invece, trovare esplicitamente una riflessione accurata sul senso della morte e anche sul senso della vita; è come se esistesse un *deficit antropologico* sulla morte. Di fronte a questa mancanza di spessore antropologico, la riflessione che abbiamo portato avanti fino ad ora si è sforzata di entrare nel mistero della finitezza e della dimensione mortale dell'uomo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per altro questo rilievo è stato mosso, con diversi esiti dal nostro, da D. CALLAHAN, *The Troubled Dream of Life. Living with Morality*, Simon & Schuster, New York 1993.

Alcuni autori, forse in tono alquanto polemico, fanno riferimento esplicito all'impostazione, che anche noi abbiamo seguito e tramite la quale abbiamo cercato di ridare il giusto peso e una più attenta considerazione al senso del vivere e del morire. Essi affermano che la ricerca sul fondamento di senso della morte sia caratteristica delle teorie religiose che finiscono per trovare, in questo fondamento, sempre la scorciatoia del principio che serve a dichiarare illecita ogni forma di eutanasia<sup>2</sup>. L'itinerario da noi fino ad ora percorso mi pare che abbia mostrato sufficientemente l'infondatezza di questa accusa: abbiamo avuto modo di constatare l'esistenza di autori che, al di fuori di interessi di ogni etica applicata all'eutanasia, hanno reso ragione dello spessore antropologico e teologico della morte<sup>3</sup>.

Uno degli equivoci, sui quali si fonda la contrapposizione tra quelle che comunemente vengono chiamate etica laica e etica confessionale, consiste nel credere che la risposta teologica alla domanda di senso della vita termini per sottrarre la responsabilità all'uomo, mentre, invece, tale responsabilità, per essere piena, dovrebbe escludere ogni riferimento alla trascendenza divina. Mi pare opportuno richiamare qui il vero significato della trascendenza divina e il rapporto tra

la creatura e il creatore: è proprio in quanto creatura di Dio che l'uomo ha la responsabilità di provvedere alla propria esistenza, sottraendola ad una *esistenza di fatto* e vivendola come *esistenza di senso*. Per questo, in virtù della teologia non si può accettare che l'uomo resti inerte davanti all'assalto della malattia e della morte, ma è chiamato, in forza del comandamento di Dio, a vivere attivamente e responsabilmente l'una e l'altra. Da qui non deriva necessariamente che l'eutanasia sia lecita in forza del comandamento che l'uomo ha ricevuto da Dio di interpretare responsabilmente la sua vita e la sua morte, ma non deriva nemmeno la proibizione e il divieto ad intervenire attivamente per vivere in termini di libera e consapevole responsabilità la propria morte.

La riflessione della teologia morale invita a rivalutare l'obbedienza cristiana nei confronti del creatore, compresa, però, sempre e solo come derivante da una personale decisione di coscienza, presa in termini di libera e consapevole responsabilità. Non possiamo credere che un agire sia autenticamente umano se la persona abdica alla propria coscienza, fosse anche in nome della norma morale o di Dio stesso. Insomma, il rapporto tra Dio e l'uomo si presenta sempre secondo lo schema del rapporto tra creatore e creatura, ma l'attenzione va posta sul fatto che in quanto creatura 'personale' l'uomo obbedisce al creatore non come uno schiavo, che è privo della responsabilità personale per il fatto che esegue passivamente gli ordini del padrone, ma come un *partner* di Dio, in rapporto dialogale e libero nei suoi confronti. In questo contesto, è l'amore a presiedere i rapporti tra Dio e l'uomo, l'amore di un Dio che è padre e che vuole educare il figlio ad essere autonomo nelle decisioni che riguardano la sua vita e la sua morte. Autonomo, ma anche consapevole di tradire la verità di se stesso se rifiuta di fondare in Dio la propria autonomia.

<sup>2</sup> A proposito dell'osservazione sulla mancanza di senso relativo al morire e alla morte scrive D. Neri: «Rilievi di questo tipo provengono spesso da etiche fondate su principi religiosi e non credo sia difficile scorgervi in fondo l'idea che esista un unico e solo senso della vita e della morte, quello appunto religiosamente fondato e che ovviamente esclude l'eutanasia» (Id., *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Universale Laterza 762, Laterza, Roma - Bari 1995, 206).

<sup>3</sup> Basti per tutti il riferimento a X. TILLIETTE, *Morte e sopravvivenza*, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con X. Tilliette*, AVE, Roma 1995, 11-47.

A questo punto, dovrebbe essere chiaro che, in seguito alla riflessione fino ad ora intrapresa, il primo compito cui Dio creatore chiama l'uomo è quello di provvedere al suo vivere e al suo morire da uomo, cioè in libera e consapevole responsabilità. Emerge, così, una continuità di pensiero con quanto precedentemente evidenziato in relazione al fatto che non può esserci nessuno che possa lecitamente espropriare il morente della sua morte: né Dio, né un altro uomo. Ciascuno, al contrario, ha il dovere morale di vivere la propria morte, quella che gli appartiene. In tal senso abbiamo visto che esiste una solitudine del morente di cui nessuno può privarlo, una solitudine che lo rende indispensabile, dal momento che nessuno può morire al suo posto. In questo senso, allora, l'ontologia della morte fonda la sua dimensione morale.

Come abbiamo visto, K. Rahner, partendo dalla nozione di persona e della sua unità, intesa come *Geist im Welt*, mostra l'impossibilità di ridurre l'evento della morte alla sola biologia e, in converso, fa emergere la necessità di legare tale evento anche alla dimensione spirituale, che concerne la libera e consapevole responsabilità. In qualche modo, e tenendo conto di tutta la dialettica che l'assioma comporta, anche qui possiamo dire che «l'essere della morte fonda il suo dover essere», la dimensione morale scaturisce da quella costitutiva: l'essere 'evento personale' della morte genera il dovere e l'obbligo morale di assumerne responsabilmente la decisione<sup>4</sup>.

Landsberg, che pure contro Heidegger sottolinea mag-

<sup>4</sup> Naturalmente con tutte le preoccupazioni che sempre comporta il passaggio dall'essere al dover essere, quando si tratta dell'uomo che è un essere libero, consapevole e responsabile.

giormente la situazione passiva dell'uomo nei confronti di una morte che gli sopraggiunge, lo aggredisce dall'esterno e lo costringe a fare i conti con essa, giunge alle medesime conclusioni circa la necessità di vivere responsabilmente la propria morte. La dimensione morale di una decisione in libera e consapevole responsabilità nei confronti della morte scaturisce dall'angoscia che produce nell'uomo e che lo inchioda all'enigma proprio della morte: fine di tutto, oppure apertura di un orizzonte eterno? La risposta di Landsberg insiste sulla natura stessa della persona, che sente come facente parte di sé, della sua struttura costituzionale, questo insopprimibile appello alla vita. Alla luce di questa ontologia, che non è fondata sull'esistenza verso la morte, bensì sull'esigenza di realizzare se stessi nella direzione dell'eternità, la morte, come ogni altro aspetto della vita dell'uomo, diventa una sfida: l'impegno consiste nell'affrancarla dalla fattualità biologica e integrarla dentro un progetto personale di libertà. In conclusione, possiamo dunque capire che non il fatto della morte, ma il senso da attribuirle dipende dalla libera e responsabile consapevolezza dell'uomo.

## 1.2 L'assunzione del fatto: la decisione della coscienza

Nella storia della mistica e della spiritualità non mancano

<sup>5</sup> «L'angoscia della morte sarebbe incomprensibile se la struttura del nostro essere non contenesse il postulato esistenziale di un 'al di là'; per questo il bisogno fondamentale di sopravvivenza testimonia una struttura ontologica fondamentale: *la coscienza imita l'essere profondo*» (P.-L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Du Seuil, Paris 1993, 48-49 *passim*).

certo i richiami, talvolta assillanti, al *memento mori*, al pensiero della morte che dovrebbe indurre il credente a vivere bene l'esistenza terrena finché ne ha tempo, soprattutto perché una 'buona morte' non si improvvisa, ma si prepara attraverso una vita virtuosa<sup>6</sup>. In realtà è stato colto anche nella storia il costante intrigo tra morte e vita che, nella tradizione patristica, resa attuale da Rahner, è stato presentato anche con la dottrina della *proximitas mortis*: la morte non consiste solo nell'istante dell'esito medico, ma si estende durante tutto intero l'arco dell'esistenza e si avvicina sempre di più al suo traguardo. Per questo motivo non è indipendente la decisione sulla propria vita, da quella sulla propria morte; il punto focale della riflessione che intendo percorrere consiste nell'esaminare il dinamismo della decisione di coscienza e tentare di estenderlo anche all'evento del morire.

Come sappiamo dallo studio della teologia morale fondamentale, in ogni decisione il soggetto è sempre coinvolto nella scelta, al punto tale che dietro ogni oggetto egli di fatto sta realizzando se stesso in un determinato modo, cioè sta costruendo la propria personalità, aggregandola attorno

<sup>6</sup> Partendo da presupposti e interessi di natura piuttosto parenetica, anche s. Alfonso Maria de Liguori mette in stretta relazione la decisione che l'uomo prende alla fine della vita, nel tempo della morte, con l'atteggiamento che ha guidato costantemente tutte le altre decisioni storiche della persona durante il tempo della vita. «Bisogna persuaderci che il tempo della morte non è proprio per aggiustare i conti, affine di assicurare il gran negozio dell'eterna salute [...]. Ma come odierà i piaceri illeciti, chi sino allora li avrà amati? Come amerà Dio allora sopra ogni cosa, chi fino a quel punto avrà amato le creature più che Dio?» (S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte*, Pia Società San Paolo, Alba 1943, 123-124).

a dei valori piuttosto che ad altri<sup>7</sup>. È come se l'effetto della decisione non riguardasse soltanto qualcosa che sta al di fuori del soggetto, ma toccasse, attraverso di essa, anche il mondo interiore di chi decide, in quanto egli sta scegliendo di realizzarsi in un modo particolare, proprio perché ha scelto quei valori e non altri<sup>8</sup>. La decisione, dunque, permette alla persona di capire se stessa e il valore implicato nella scelta in modo nuovo rispetto a prima: infatti la conoscenza fa un passo in profondità nella direzione dell'esperienza vissuta che, naturalmente, manca fino a quando non avviene<sup>9</sup>.

Ogni decisione, però, non solo plasma noi in un determinato modo ma, nel contempo, costringe anche gli altri ad entrare dentro una rete di relazioni che sono caratterizzate dal nostro 'nuovo' modo di essere in seguito alla decisione

<sup>7</sup> Rimando al saggio di S. BASTIANEL, *Opzione fondamentale di fedeltà*, in G. COFFELE – G. GATTI (edd.), *Problemi morali dei giovani oggi*, LAS, Roma 1990, 65-79.

<sup>8</sup> Ogni scelta, dunque, entra dentro il terreno del vissuto personale e lo conforma in modo nuovo rispetto a come lo ha trovato precedentemente; è come quando in un documento *word* si immette un nuovo stile e si formatta, così, tutto il testo sulla base di quello stile oppure si immette un nuovo livello dello stesso stile. Ecco: ad ogni decisione la persona è come se configurasse nuovamente se stessa, sulla base del valore morale realizzato dalla decisione.

<sup>9</sup> Così, solo per esemplificare in modo veloce: ognuno conosce se stesso e il valore morale della fedeltà coniugale; eppure tali conoscenze diventano 'nuove' in seguito ad una esperienza che coinvolge il valore della fedeltà coniugale, sia quando tale valore viene tradito con l'adulterio sia quando esso permane saldo attraverso una prova seria che si è superata. Inoltre, in nessuno dei due casi, la persona è più la stessa: è cambiata rispetto alla decisione relativa a quel valore, divenendo più o meno fedele, a seconda della sua decisione.

operata. Se ogni decisione non lascia mai l'agente come era prima che fosse attuata, ma lo cambia, allora necessariamente questo suo cambiamento introdurrà un elemento nuovo ed inedito, fino ad allora inesistente, dentro al vivere socialmente strutturato in cui è inserito. Di conseguenza sarà necessario che gli altri facciano i conti con il nostro attuale modo di essere. Se, dunque, non possiamo sostituirci agli altri nel decidere la loro posizione da assumere in seguito alle nostre scelte personali, tuttavia non è meno vero che il nostro comportamento li costringerà a ricollocarsi in modo nuovo rispetto alla relazione che precedentemente avevano con noi. Si dovrebbe approfondire la convinzione che ogni nostra decisione modifica la precedente rete di relazioni e, all'interno di esse, offre nuove possibilità di stabilire dei rapporti interpersonali, fino allora inediti.

Il comportamento di ciascuno plasmerà delle circostanze particolari che, alle persone con cui si vive, renderanno, a loro volta, più o meno facile un atteggiamento di accoglienza o di rifiuto degli altri. In altri termini, chi opera scelte morali che realizzano dei valori autenticamente umani e che in fondo creano solidarietà e comunione, agevolerà il compimento del bene morale anche alle persone che entrano in contatto con lui; lo stesso, ma in senso contrario, succederà nel caso di chi opera scelte contro la verità morale e quindi contro la comunione. In questo modo, decidere il bene morale è decidere di essere buoni e decidere di essere buoni è decidere di offrire agli altri un ambiente che favorisca le loro decisioni di bene, senza, per questo, sostituirsi alla loro scelta.

Al contrario, decidere il male morale è decidere di essere cattivi e decidere di essere cattivi è decidere di ostacolare gli altri nel compimento del bene morale, plasmando per essi un ambiente che favorisce piuttosto la scelta del male,

senza, anche qui, sostituirsi alla loro decisione. Il dinamismo di ogni decisione coinvolge necessariamente gli altri in una di queste due logiche: di altruismo oppure di egoismo, di bene oppure di male. Contemporaneamente questo atteggiamento nei confronti degli altri strutturerà anche la mia persona, cioè, come si diceva in precedenza, configurerà il mio essere come aperto all'altro, oppure come chiuso in se stesso.

### 1.3 *Decidere e decidersi nella morte*

Questo dinamismo della decisione di coscienza dovrà comunque ritrovarsi in quell'evento particolare della morte che, sia inteso come endemicamente legato alla vita umana, sia inteso come imposto violentemente dall'esterno, comunque costringe la persona ad assumerlo nel regno degli eventi che la riguardano, sottraendolo, così, al regno della pura fattualità biologica. Il primo problema di natura etica che incontriamo riguarda proprio il dinamismo particolare di una decisione 'nella morte'. A tale proposito, abbiamo già accennato alla posizione di Boros, per il quale l'enfasi della decisione di tutta la propria vita deve essere posta nell'istante letale, inteso in termini di un evento puntiforme e cronologicamente constatabile. È come se l'atto del morire costituisse, per la persona, il momento genetico della sola ed unica decisione morale che ne determinerà per l'eternità l'atteggiamento di accettazione o di rifiuto di Dio<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> «Per la prima volta ed in maniera definitiva l'uomo perviene ad essere pienamente persona nella morte. Ivi soltanto egli perviene al pro-

Già Rahner, secondo cui il morire rimane un atto del vivente che reca l'impronta della sua libera e consapevole responsabilità, fa notare che la libera attuazione di se stessi nell'evento della morte non necessariamente deve essere ricercata nell'attimo letale<sup>11</sup>. Ma, più in profondità, ciò che difetta nella risposta di Boros è l'aver isolato il momento cronologico dell'esito letale dall'evento del morire che, come è stato abbondantemente dimostrato nella storia e nell'ontologia della morte, appartiene in pieno ed in modo inestricabile al divenire della vita. Per questo nella morte non si può operare nessuna decisione che non risenta dell'esistenziale già vissuto e, per quanto possa esser presa con una lucidità che non abbia più nulla a che fare con il condizionamento della storia, Boros non può avanzare la pretesa che l'ultima decisione, che poi è anche la prima e l'unica pienamente personale, possa aver luogo al di fuori della storia, perché al di fuori della storia, cessato cioè lo stato di *homo viator*, non si dà possibilità alcuna di decisione.

Infatti, una delle caratteristiche della morte, come è stato visto, consiste proprio nel fatto che essa determina la fine

del tempo e della storia. Se questa vita non dovesse avere mai fine, gli eventi e le decisioni dell'uomo non avrebbero, paradossalmente, nessun valore di definitività e per questo non avrebbero nemmeno alcun significato personale. Infatti non riuscirebbero per nulla ad entrare dentro la personalità morale dell'uomo e a rimanervi come momenti significativi, anche se parziali. Il tempo non è senza fine, ma volge verso la consumazione e per questo sottrae alla persona la disponibilità di quell'atto già posto, che non può essere più ritirato dalla storia. Un 'tempo eterno' farebbe percepire l'esistenza umana come un lontano e ininterrotto ronzio di mosche<sup>12</sup>. Una vita senza morte sarebbe vicina all'esperienza dell'angoscia mortale di Kierkegaard e aprirebbe nondimeno la strada ad una morte: morire di non morire.

Questo, ancora una volta, va inteso non nel senso dell'esperienza mistica di una santa Teresa d'Avila (*muero porque no muero*) o di s. Giovanni della Croce: qui, infatti, la morte è agognata con l'ardore di chi anela ad un incontro e 'muore dal desiderio' che questo si verifichi al più presto<sup>13</sup>. Nel caso di un 'vita terrena eterna', invece, la morte sarebbe determinata dall'atteggiamento insoddisfatto e angosciato di chi non può liberarsi da un tempo senza tempo e perciò 'muore di noia'. La fine del tempo, determinata dalla morte, rende invece evidente la struttura irreversibile e irripetibile dell'esistenza umana. La decisione presa nel tempo, è già catturata dentro lo scricigno dell'irreversibilità e definitività

prio centro autonomo e spirituale. Contemporaneamente lo spazio della propria esistenza si estende fino a raggiungere una visione totale delle profondità del mondo. Finalmente l'uomo può, in se stesso e nel pieno possesso della sua personalità, darsi una propria corporalizzazione ed essere quindi libero fin nelle più intime fibre della sua realtà, essere cioè 'autoposizione'» (L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Queriniana, Brescia 1969, 109).

<sup>11</sup> Cfr. K. RAHNER, *Il morire cristiano*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* 10, *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza. La via dell'uomo redento nel tempo intermedio*, Queriniana, Brescia 1978, 560-562.

<sup>12</sup> Un tale aspetto è messo in evidenza, in termini assai evocativi, da M.F. SCIACCA, *Morte e immortalità*, Marzorati, Milano 1968.

<sup>13</sup> Si vedano i cenni significativi di T. ALVAREZ, *Morte*, in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, 1676-1680.

del tempo e determina l'unicità di ogni decisione morale. Sono, a proposito, illuminanti le brevi parole di Seneca a Lucilio: «*Quicquid aetatis retro est, mors tenet*»<sup>14</sup>. La morte trattiene nello scrigno di un tempo ormai passato ogni impronta che la decisione morale dell'uomo ha impresso nello spazio della storia. Ci troviamo forse davanti ad un paradosso: è proprio la contingenza della storia che determina l'assolutezza dell'agire morale e della decisione di coscienza<sup>15</sup>.

Quest'aporia di una decisione che, pur essendo presa nel tempo, tuttavia entra dentro lo spazio dell'eternità, è bene interpretata, teologicamente, dall'aporia del tempo in relazione all'incarnazione di Cristo. Se in Cristo è ormai giunta la pienezza del tempo, che senso ha la categoria della libera e consapevole responsabilità dell'agire del credente dentro la storia? La risposta a questa domanda potrebbe essere unilaterale e incappare nel pericolo del *docetismo* che non prende sul serio l'incarnazione di Cristo, avvenuta storicamente dentro precise coordinate spazio-temporali<sup>16</sup>. Di conseguenza la salvezza resterebbe 'senza tempo' e, per

<sup>14</sup> SENECA, *Lettera a Lucilio* 49,3.

<sup>15</sup> «Ci sono delle azioni che si vorrebbe non aver mai compiuto. Ma, purtroppo, quel che è fatto è fatto e non si può tornare indietro [...] il *fecisse* è un assoluto del destino [...] qui si manifesta di nuovo l'ambiguità della morte. Infatti, questo rapporto essenziale dell'ultimo istante con l'irrevocabile e l'irreversibile, perpetua causa di angosce e di terrore, è anche la sorgente del valore immenso di questo lungo istante perduto nell'oceano dell'eternità che è la vita eterna» (J.-M.R. TILLARD, *La morte: enigma o mistero?*, Qiqajon, Magnano 1998, 78.81).

<sup>16</sup> Contro questo pericolo reagisce O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, il quale parla dello «scandalo del cristianesimo», dal momento che «Dio si rivela in modo del tutto particolare ed opera in modo definitivo la 'salvezza' nell'ambito di una storia nettamente circoscritta ma continua» (*ibid.*, 44-45).

questo, sarebbe soltanto una pura utopia, una specie di gnosi che non trova alcun riscontro positivo dentro la storia. Ma esiste un altro pericolo che proviene dall'antica *eresia ariana*: negare la divinità di Cristo e, quindi, il significato permanente della salvezza concretamente offerta nell'evento della sua incarnazione e della sua risurrezione. La dimensione storica del tempo salvifico scaturito dall'evento Cristo non può esaurirsi dentro le coordinate spaziali e temporali in cui tale evento si è consumato, ma deve essere in grado di rendersi sempre contemporanea all'umanità, accompagnandola fino alla consumazione del tempo.

Per questo la riflessione teologica è convinta che l'evento di Cristo, pur essendo storicamente avvenuto nel passato, continua ad offrirsi ogni giorno della storia dell'uomo come l'oggi della salvezza di Dio. A proposito, il compianto D. Capone scriveva: «Il Cristo risorto, oltre che per mezzo della chiesa, influisce, come signore, su tutto l'universo. Col suo 'giorno' perenne avvalora in realtà super-storica tutta la storia del mondo. Ogni uomo di buona volontà che opera il bene, di qualunque ordine sia, è sotto l'influsso del Cristo risorto. Senza che lo sappia, egli realizza il progresso della terra verso i cieli nuovi e la terra nuova»<sup>17</sup>. Analogamente allo scandalo che Cullmann ravvisava nell'evento Cristo, anche ogni agire morale, pur nella contingenza che lo caratterizza come agire storicamente situato, si presenta con una pretesa di absolutezza, in quanto nel suo porsi, esprime la definitività della persona nell'orizzonte della storia della salvezza<sup>18</sup>. Per questo ogni azione morale che egli compie

<sup>17</sup> D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale*, Dehoniane, Bologna 1973, 46.

<sup>18</sup> Cfr. M. BIZZOTTO, *Esperienza della morte e speranza. Un dibattito*



porta scritto un carattere di definitività, il tempo cioè non potrà cancellarla perché è già entrata nella irreversibilità escatologica della salvezza, del *kairós*<sup>19</sup>.

Per questo motivo la decisione della persona 'nella morte', se da una parte deve essere sostanzialmente legata alle altre decisioni serie prese durante la vita, dall'altra, in virtù del carattere estremo della morte, essa tiene la coscienza morale della persona assai desta, ben consapevole della posta in gioco. L'esito finale della decisione non si può dare come scontato. Sono convinto che, stando al dinamismo della vita morale, soprattutto tenendo conto del rapporto tra opzione fondamentale e agire particolare<sup>20</sup>, la persona deciderà nella propria morte sotto l'influsso della propria decisione di vita. Ma sono anche convinto, d'accordo con Rahner, che la morte rimarrà un mistero, non perderà il suo velo sino alla fine: «Nessuno sa, in concreto, in che modo si tradurrà la sua morte [...] non potrà mai dire, con tutta sicurezza ed in modo riflesso, dove e come, nel vivere o nel

sulla morte nella cultura contemporanea, Vita e Pensiero, Milano 2000; L. BERTAZZO (ed.), *Il tempo e i tempi della fede*, Messaggero, Padova 1999.

<sup>19</sup> S'inseriscono bene a questo proposito ancora le riflessioni sul *kairós* e sull'*éskaton* di D. CAPONE, *L'uomo è persona*, cit.: «Infatti il giorno di Cristo è lo *éskaton*, già presente ed operante nel nostro tempo secolare, per trasformarlo in tempo di salvezza, *kairós* [...]. Questa storicizzazione, non semplicemente esistenziale, ma escatologica, per il dinamismo del 'giorno di Cristo', come presenza, come forza evolutiva verso la piena manifestazione di Cristo risorto è di importanza capitale per la prudenza cristiana» (*ibid.*, 172-173).

<sup>20</sup> Su questo rimando alla lettura sintetica di G. GATTI, *Opzione fondamentale, sì, ma...*, LAS, Roma 1994 e J.B. LIBANIO, *Peccato e opzione fondamentale*, Cittadella, Assisi 1977. Con diverso accento, cfr. M. VIDAL, *La proposta morale di Giovanni Paolo II nell'enciclica 'Veritatis splendor'*, Dehoniane, Bologna 1994.

morire, a lui ridotto allo stato di impotenza venga offerta la possibilità di un simile atto libero e recettivo, e neppure se effettivamente questo evento sia stato da lui accettato»<sup>21</sup>. È il momento e lo spazio per la grazia finale.

## 2. LA DECISIONE 'SULLA MORTE': LA MORTE ESPROPRIATA

### 2.1 Eutanasia ed accanimento terapeutico

Eppure l'evento della morte non fa riferimento soltanto al morente che, come abbiamo visto, è chiamato a decidere il suo atteggiamento nei confronti di quest'evento fondamentale della sua vita. Nel modo concreto con cui la morte avviene, spesso ci sono delle persone che pensano di avere il diritto e la padronanza di decidere sulla morte. Naturalmente non mi riferisco, qui, all'atteggiamento del morente che decide di rimanere il responsabile assoluto e il protagonista indiscusso della sua morte. Ho in mente, invece, il morente che, sulla base del suo diritto di vivere la morte che gli appartiene, vuole costringerla dentro un tempo e uno spazio che non è quello che la morte, per così dire, gli presenta. Ho in mente, allo stesso tempo, anche la pretesa, ancora più forte, di altre persone che intendono decidere della morte dell'altro, magari facendosi forti della sua volontà espressa quando era ancora nel pieno possesso della sua capacità di esercitare la responsabilità. Naturalmente

<sup>21</sup> K. RAHNER, *Il morire cristiano*, cit., 581.