

CONCILIUM

rivista internazionale di teologia

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGY
INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE
REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE
REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA
REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA



Anno LVII, fascicolo 5 (2021)

LA FINE DELLA VITA: DARE SENSO ALLA NOSTRA FINITUDINE

*Margareta Gruber – Linda Hogan
Stefanie Knauss (edd.)*

EDITRICE QUERINIANA
VIA FERRI, 75 - 25123 BRESCIA

Editoriale

La fine della vita: inquadrare e complicare la domanda

La fine della vita sembra essere un concetto ingannevolmente semplice: la vita di ogni essere – umano e non umano – non finisce forse a un certo punto? L'esperienza della finitudine non fa forse parte dell'esperienza? Ogni vita ha un inizio e ogni vita ha una fine. Più si pensa a questa semplice realtà della vita, tuttavia, più essa diventa complessa e più sorgono domande, alcune delle quali vengono esplorate in questo fascicolo di *Concilium*.

Nonostante la sua presenza in ogni vita, non sempre si riflette consciamente su quella realtà che è la fine della vita. In alcuni contesti culturali – forse specialmente nel Nord del mondo – si tende a rimuoverla e nasconderla, o a lasciarla gestire da “specialisti” nelle strutture sanitarie o negli ospedali. Ma in altre parti del mondo, come anche fra le popolazioni povere ed emarginate del Nord, dove la vita è una lotta contro la povertà, le malattie o la guerra e dove la morte è continuamente presente, la fine della vita fa quasi direttamente parte della vita. È una parte della vita che giunge troppo presto e spesso in forma violenta e questo cambia il modo in cui si considera la fine

della vita e il genere di domande che si sollevano al riguardo, come mostra il contributo di ALEXANDRE MARTINS, che esamina le sfide che la fine della vita pone agli emarginati, in particolare ai popoli indigeni.

Forse la pandemia planetaria del covid-19 ha alterato questa dicotomia e resa molto concreta la fine della vita come una realtà che *tutti* gli esseri incontrano nelle sue molte sfaccettature: le immagini di file di bare in Italia e di pire funerarie in India hanno reso tangibile la fine della vita. La pandemia ha costretto a modificare molte pratiche che ruotano attorno alla fine della vita – accompagnamento del morente, condivisione del dolore e del lutto con la famiglia e gli amici, riti esequiali religiosi o altri riti funerari – e a percepire in modo acuto la loro importanza quando non era più possibile compierle insieme. E, cosa ancora più importante, sono apparse ancora più ovvie le ingiustizie e le esclusioni che hanno segnato “invisibilmente” le società, se si considera il modo in cui esse toccano la fine della vita in termini sia di accesso alle cure, sia di reti sociali e sanitarie, sia di condizioni lavorative sicure. Non sorprende quindi che vari contributi di questo fascicolo attingano per le loro riflessioni sulla fine della vita alle esperienze della pandemia in contesti diversi (per esempio, le riflessioni di ANDREA VICINI sulle diverse sfide delle cure sanitarie nel Nord e nel Sud del mondo, le considerazioni di ERIC GENILO sui processi decisionali riguardanti la fine della vita nelle Filippine, o il contributo di Martins citato sopra).

Ma che cos'è esattamente la fine della vita? È il punto finale della vita – la morte –, una fine brusca, qualcosa da evitare o da combattere come un nemico con tutti i mezzi bio-tecnologici possibili, come viene spesso percepito nella professione medica? La fine della vita è una zona di guerra? O la morte come fine della vita somiglia più a una pausa (come mostra Vicini nel suo contributo, attingendo al film *Wit* di Mike Nichols)? Non è tanto la fine quanto piuttosto un passaggio in qualcosa di diverso? Forse addirittura un nuovo inizio? Molte tradizioni religiose hanno tentato di dare un senso alla fine della vita intendendola non come una fine ma come una trasformazione, una rinascita nella morte. O forse la fine della vita non è affatto un punto temporale – il punto finale del tempo – ma un

periodo temporale? Un periodo che potrebbe durare per settimane, mesi o addirittura anni? Le riflessioni di DIETMAR MIETH sulla fine della vita così come viene sperimentata nel processo dell'invecchiamento suggeriscono questa comprensione. Allora la fine della vita è forse presente già nel suo inizio?

Ciascuno di questi modi diversi di pensare la fine della vita presenta le sue proprie domande. Se si identifica la fine della vita con la morte, diventa importante la domanda su come definire la morte e su come constatare che il decesso è avvenuto. In questo contesto gli indicatori medici di morte effettiva potrebbero essere in conflitto con quelli religiosi o culturali e potrebbero creare delle tensioni, come mostra per esempio ABDULAZIZ SACHEDINA dalla prospettiva della bioetica islamica riguardo alla questione della morte cerebrale, della rianimazione o del trapianto di organi. D'altra parte, la fine della vita concepita come un periodo o una fase di una certa durata focalizza in modo nuovo la comprensione della relazione fra vita e morte, che così appaiono non tanto come opposte ma piuttosto come collegate fra loro, forse addirittura come una continuità, come nota KRIS CHONG nella sua analisi di due film cinesi che trattano – ciascuno in modo diverso – della fine della vita. Questo sposta lo sguardo sulla fine della vita da un punto di vista medico-tecnologico-etico-giuridico su un punto di vista esistenziale e ci orienta a domandarci che cosa significa che la nostra esistenza è finita e che noi siamo consapevoli della finitudine.

Così la riflessione sulla fine della vita ci conduce in direzioni diverse: verso la morte (e ciò che c'è al di là di essa) e verso la vita, verso il significato della vita e della morte dell'individuo, verso la qualità della vita, nonché verso il modo in cui si sperimenta il morire. Tutto ciò solleva domande sull'identità e sull'autocomprensione, nonché domande sulla memoria e su come una persona vuole essere ricordata dagli altri – una preoccupazione centrale del protagonista di uno dei film analizzati da Chong. Ma in questo modo la fine della vita, pur essendo un'esperienza profondamente personale – la fine della vita di un individuo –, è anche un'esperienza collettiva, perché tocca non solo il morente, ma anche i suoi familiari o le persone care e la comunità più ampia che ci si lascia alle spalle. DOUGLAS

DAVIES sottolinea che la fine della vita ci rende consapevoli di essere non tanto individuali quanto piuttosto “dividuali” (*dividual*, lett. “divisibili, separati”) nel senso di persone complesse: noi viviamo la nostra vita e la fine della nostra vita in una rete di relazioni che includono altri esseri umani, altri esseri non-umani e l’ambiente. Questa comprensione estesa di sé potrebbe avere un impatto anche sulle pratiche funebri che, come sottolinea Davies riferendosi al Regno Unito, prestano sempre più attenzione all’impatto ambientale della nostra morte e non solo della nostra vita. Questa dimensione collettiva o sociale della fine della vita è particolarmente importante in culture nelle quali l’individuo viene compreso primariamente come parte della comunità, per cui le domande etico-esistenziali riguardanti l’individuo sono considerate sempre anche domande che toccano la collettività. Genilo e Sachedina delineano le conseguenze di questa comprensione dell’individuo-nella-comunità riguardo alle decisioni in materia di cura dei malati terminali rispettivamente nelle Filippine e nelle culture islamiche, nelle quali le questioni dell’autonomia del paziente o del consenso informato sono secondarie rispetto al coinvolgimento dei familiari nella fine della vita dei loro cari.

Tuttavia, come ha mostrato la recente pandemia – pur essendo stato sempre così – la fine della vita è incastonata non solo nelle relazioni intersoggettive, ma anche in istituzioni sociali e in processi politici che hanno un impatto sul modo in cui la morte viene sperimentata e su ciò che significa. Questo comprende vari aspetti, che spaziano dalla difficile questione del suicidio assistito, discussa da JEAN-PIERRE WILS con riguardo al contesto europeo, all’accesso alle cure sanitarie di base o avanzate e, cosa ancor più fondamentale, all’accesso alle risorse basilari – cibo, acqua e alloggio – come nota Martins. La fine della vita è una questione di potere sulla vita (*biopower*), come ha teorizzato Michel Foucault: il potere del sovrano (governo o anche forze mondiali) di promuovere (qualche) vita e lasciare (altri) morire. La morte di chi è considerata accettabile, forse addirittura trascurabile? Per la vita di chi si lotta? Quale vita viene percepita come dotata di valore, quale vita no? Le vite dei neri, degli indigeni, dei migranti, le vite dei poveri, della gente del Sud del mondo?

Così, pur essendo un'esperienza universale, la fine della vita viene sperimentata diversamente in contesti particolari, e le domande sociali, culturali, politiche ed economiche sollevate riguardo alla fine della vita differiscono notevolmente in base a questo contesto, come mostrano i contributi del nostro fascicolo su tale questione. Pur essendo tutti uguali nella morte, come suggerisce il motivo della danza macabra del tardo Medioevo europeo, la fine della vita è segnata da una profonda disuguaglianza e ingiustizia. Le decisioni sulle scelte del trattamento avanzato per i malati terminali, le cure palliative o il suicidio assistito, la questione dell'eutanasia (di ciò che costituisce una "buona morte") sono temi che riguardano le *élite* del Nord e del Sud del mondo. Ma la vasta popolazione dei poveri e degli emarginati non ha accesso neppure all'acqua potabile o all'aria pulita, per non parlare delle cure sanitarie basilari: la loro realtà è quella di *mistanasia*, "brutta morte", un termine coniato da Dos Anjos e usato da Martins per descrivere le morti invisibili, premature, di coloro il cui fine vita non è considerato degno di riflessione e le cui realtà passano inosservate nelle discussioni bioetiche sull'autonomia del paziente, il rifiuto delle terapie o le definizioni mediche della morte. Sia Martins che Vicini criticano persino l'insegnamento cattolico attorno alla fine della vita, perché è un insegnamento del Nord e per il Nord, un insegnamento che non considera le esperienze dei poveri e degli emarginati che esistono sul pianeta. Questo illustra e rinforza uno dei temi di questo fascicolo, ossia il fatto che le questioni di bioetica, compresa la questione del modo in cui intendere la fine della vita, non possono essere considerate puramente e semplicemente questioni che riguardano l'individuo, ma sono questioni di rilevanza sociale e devono quindi essere affrontate attingendo alle risorse della dottrina sociale cattolica, con il suo impegno a favore dell'opzione per i poveri, della dignità di ogni persona e della solidarietà.

Così attorno alla fine della vita emerge tutta una serie di domande: domande su giustizia e valori (affrontate per esempio da Sachedina e Vicini), su relazioni politiche, sociali e interpersonali (per esempio in Martins e Chong), sull'esperienza del tempo (Mieth), sull'invecchiamento e la malattia, su come dare un senso alla propria finitudine. La fine della vita riguarda tut-

te le dimensioni e tutti gli aspetti dell'esistenza e tuttavia resta sfuggente e misteriosa, qualcosa che sappiamo di dover sperimentare e però non possiamo conoscere. Le tradizioni religiose con le loro teologie e i loro riti hanno cercato di dare un senso a questo aspetto ignoto/noto dell'esistenza: concezioni dell'aldilà, nozioni come quella di risurrezione (nel cristianesimo) o come il ciclo delle rinascite fino al nirvana (nel buddhismo) offrono ciascuna delle possibilità di pensare la fine della vita non tanto come un punto finale, ma come un passaggio verso qualcosa di nuovo o di diverso. Pensare la fine della vita richiede anche di pensare ciò che costituisce la vita, come la relazione fra corpo e anima o spirito e il modo in cui questi aspetti dell'esistenza finiranno o continueranno. Nel cristianesimo la persona di Cristo e la sua vita, morte e risurrezione sono momenti particolarmente significativi di riflessione teologica sul senso della fine della vita, e lo sono anche le riflessioni sulla relazione fra la vita terrena e l'aldilà, come mostra l'analisi di Mieth delle questioni bibliche e teologiche sulla fine della vita. Dalla prospettiva degli studi religiosi, Davies afferma che la nozione di dono, al centro di molte tradizioni religiose, potrebbe essere estesa a una comprensione della relazione di grazia fra un individuo e il suo ambiente che si estende oltre la morte e incoraggia considerazioni riguardo al modo in cui il proprio corpo potrebbe essere reintegrato nella natura e restituito alla natura che dona la vita, celebrando pratiche funerarie rispettose dell'ecologia. Pratiche spirituali come l'*ars moriendi* cristiana incoraggiano la riflessione sul significato della fine della vita come ingresso nella comunione con Cristo e forse, come nota MARÍA MARCELA MAZZINI nelle sue riflessioni sull'esperienza dell'accompagnamento spirituale dei malati terminali, può essere compreso al meglio come un'ingegnosa pratica di vita, un'*ars vivendi* che incoraggia a vivere la propria vita dalla sua fine nella vita eterna. Con i loro riti che circondano la fine della vita e la morte, le religioni offrono anche ai superstiti delle strutture per affrontare la perdita della vita di un membro della famiglia o della comunità e per gestire gli affetti associati del dolore, della tristezza e del lutto, mentre esprimono e formulano al tempo stesso credenze riguardo al significato della vita, della morte e di ciò che avviene nella morte e dopo la morte.

Questa prospettiva teologica sulla fine della vita solleva un'altra domanda fondamentale che potrebbe incidere su talune considerazioni etiche che circondano la fine della vita: vita e morte sono nelle mani di Dio e quindi sottratte al controllo umano oppure la nostra vita e morte – e quella delle altre creature – è una questione di decisione autonoma? Vari articoli in questo fascicolo (Sachedina, Wils, Davies, Genilo e non da ultimo TAMAR AVRAHAM) affrontano tale questione e le sue conseguenze riguardo al soggetto delle decisioni alla fine della vita, i principi che dovrebbero guidarle e il modo in cui individui e gruppi dovrebbero trattare l'avvicinarsi della fine della vita di una persona o di un animale. Anche in questo caso la questione della fine della vita (e di chi la controlla) diventa una questione più ampia in fatto di esistenza umana, di libertà e autonomia, e di interdipendenza.

Spesso la fine della vita è anche un momento di teodicea, di incontro con la dolorosa domanda del perché un Dio buono, onnipotente, permette la sofferenza e la morte delle sue creature. Persino – e specialmente – per coloro che credono che la morte non è la fine, che la vita che finisce è raccolta e compiuta nell'abbraccio di Dio, è difficile trattare la sofferenza e le esperienze di paura, perdita, tristezza o rabbia che possono giungere prima della fine della vita, come pure i ricordi di momenti dolorosi o belli vissuti insieme. Questo può accadere non solo quando giunge la fine della vita di una persona umana, ma anche quando giunge la fine della vita di un animale non-umano con il quale si è condivisa l'esistenza, come mostrano le commoventi riflessioni di Abraham sull'accompagnamento della sua gatta alla morte nel contesto dell'anno liturgico ebraico. L'interrogativo sul "perché?" resta una domanda aperta che bisogna porre sempre di nuovo – e quando la poniamo si offuscano i confini che sembrano separare la vita degli esseri umani da quella degli altri esseri non-umani e la fine della vita diventa una domanda sulla fine di *ogni* vita.

Queste riflessioni iniziali mostrano che la fine della vita è una questione tutt'altro che semplice e che essa richiede molteplici prospettive per rendere giustizia alle complesse domande che solleva: da aspetti materiali di cura fisica, a concetti astratti e immateriali di tempo e anima; da preoccupazioni individuali

sul senso della propria vita di fronte alla sua fine, a temi sociali di giustizia e sulle condizioni che permettono a tutti gli esseri di vivere bene e finire bene la loro vita; da riflessioni sul significato dell'autonomia e della libertà di decidere della propria vita, all'esperienza di perdita del controllo e di dipendenza da altri; dalla sua esplorazione scientifica, alle speculazioni teologiche che trascendono il piano empirico e alla saggezza spirituale di abbandonarsi a Dio nella finitudine della vita.

Gli articoli raccolti in questo fascicolo sperano di rendere giustizia alla complessità della fine della vita e la affrontano da una serie di prospettive differenti. Molti autori collocano le loro riflessioni in un contesto specifico e affrontano le domande che sorgono in quella situazione, affermando così l'idea che, pur essendo la fine della vita un'esperienza universale di tutti gli esseri viventi, il modo in cui essa viene sperimentata e il modo in cui gli individui le danno un senso dipende dal contesto. E tuttavia queste preoccupazioni particolari risuonano in altri contesti e possono incoraggiare a riorientare le discussioni esistenti sulla fine della vita per tener conto di temi che finora sono rimasti in ombra.

Questo fascicolo termina con una nota di JOSÉ OSCAR BEOZO che commemora Hans Küng, uno dei fondatori della rivista *Concilium*, deceduto nell'aprile del 2021. Il Forum teologico include anche un contributo di MICHEL ANDRAOS sulla recente scoperta di sepolture senza nome di bambini indigeni nei terreni di ex scuole residenziali in Canada, vite finite troppo presto e in circostanze tragiche, e sul ruolo della chiesa, tanto allora quanto ora. Il breve rapporto di STEFAN ORTH sullo *status* del cammino sinodale in Germania illustra alcune battaglie e alcune possibilità di questo processo di rinnovamento, particolarmente importante alla luce della consultazione di tutti i fedeli in preparazione del sinodo del 2023 sulla sinodalità, annunciato nel maggio del 2021 da papa Francesco.

MARGARETA GRUBER
Vallendar (Germania)

LINDA HOGAN
Dublin (Irlanda)

STEFANIE KNAUSS
Villanova/PA (USA)

(traduzione dall'inglese di ROMEO FABBRI)