

## SULL'ATTEGGIAMENTO CRISTIANO RIGUARDO AL SUICIDIO

Osservazioni filosofiche a margine dell'inchiesta su "Suicidio e cultura religiosa"  
e risposte alle domande poste dai ricercatori <sup>1</sup>

### DEFINIZIONI PRELIMINARI

Risposta alla domanda: "Hanno senso i termini "suicidio egoistico" e "suicidio altruistico" ed il confronto tra loro, visto che hanno matrici ontologiche distinte?".

### Definizione di "suicidio" e distinzione dal "sacrificio di sé"

Il lessico è spesso connotativo e cambia la percezione dei fenomeni. Quello che da alcuni viene definito come suicidio, da altri è definito come martirio o come sacrificio. Nemmeno le scienze (naturali o umane) dispongono di un lessico del tutto neutrale e perfettamente oggettivo.

Occorre perciò innanzitutto definire i termini, come pure l'ambito (morale o giuridico o sociologico o psicologico) in cui operiamo la definizione. Come non ogni atto di un essere umano da cui consegue la morte di un altro essere umano è considerato sempre (e nello stesso senso) omicidio, così per il suicidio.

Applicando al caso in questione il cosiddetto "principio del doppio effetto", non va moralmente considerato suicidio l'atto con cui un soggetto perseguendo con mezzi leciti un fine lecito, consegue anche la propria morte come effetto collaterale non direttamente voluto. Questo vale per il sacrificio della propria vita, soprattutto per salvarne un'altra: in questo caso si dovrebbe parlare di 'sacrificio' (e non di 'suicidio', per quanto 'altruistico'). D'altro canto, non definirei 'suicidio *altruistico*' nemmeno quello del kamikaze che causa la morte sua e di innocenti: infatti egli è a tutti gli effetti un omicida; e almeno in qualche caso non è propriamente un suicida.

Bisogna poi distinguere tra il causare certamente e direttamente la propria morte, il causarla certamente ma indirettamente, e il causarla indirettamente solo con una maggiore esposizione ai rischi: il cardiopatico che fumasse o il diabetico che si abbuffasse di dolci fino a morire o chi praticasse sfide estreme, attuerebbero sì forme di comportamento autodistruttivo, ma qualora con tale comportamento provocassero la propria morte non credo che nessuno li annovererebbe tra i suicidi; e infine, come classificare quelle persone che, affette da qualche patologia organica vera o presunta e per di più in preda a qualche grave forma di depressione, si tolgono la vita non volendo essere d'aggravio per i propri familiari?

Certamente, altro è il modo di distinguere delle scienze umane, altro quello dell'etica, ma non credo si possa descrivere un fenomeno umano prescindendo dal punto di vista del soggetto. Più di un secolo è trascorso dal saggio di Durkheim sul suicidio: e sebbene quasi ogni sua tesi sia stata ormai rivista e corretta da sociologi e psicologi, vedo che resiste ancora la sua comprensibile e per certi versi geniale distinzione tra suicidio egoistico, altruistico e anomico: ma forse è giunto il momento di andare oltre.

---

<sup>1</sup> Andrea DI MAIO, *Sull'atteggiamento cristiano riguardo al suicidio. Osservazioni filosofiche a margine dell'inchiesta su "suicidio e cultura religiosa"*, in "Studi su aggressività e suicidio - Studies on Aggressiveness and Suicide" 2004 (2), n. 4, p. 21-32.

## Definizione dell'appartenenza religiosa e culturale

C'è poi un altro problema di definizione: come sono stati definiti nell'inchiesta i 'cattolici' e i 'musulmani'? C'è infatti una appartenenza culturale, più che religiosa. Scherzosamente si dice che in Italia persino gli atei sono perlopiù "atei cattolici".

Anche il concetto di 'praticante' è diverso per i cattolici, che hanno il precetto festivo, e i musulmani, che non hanno invece l'obbligo di frequentare la moschea. Gli esperti mettono in guardia dal rischio tipicamente occidentale di identificare i musulmani con i frequentatori delle moschee e questi ultimi con i credenti più ferventi.

Da come viene presentata l'indagine, le differenze in gioco fra i due campioni non sono solo (o tanto) religiose, ma piuttosto geoculturali: da dove vengono i musulmani intervistati? E se anziché musulmani immigrati in Italia fossero stati intervistati musulmani italiani da generazioni, i risultati sarebbero stati gli stessi?

Anche la categoria di 'Occidente' (con l'attributo 'occidentale'), che genericamente fa riferimento all'Ovest senza però specificare rispetto a cosa, andrebbe chiarita: chi vi rientra? A seconda degli usi, si potrebbe infatti comprendervi in senso ristretto la sola Europa occidentale (di matrice latina e germanica), distinta da quella orientale (di matrice bizantina e slava); oppure in senso medio l'Europa occidentale e orientale, sia da sola (come intende Nolte), sia insieme a tutti i paesi di colonizzazione europea (come quelli delle Americhe, l'Australia e la Nuova Zelanda o anche Israele); oppure in senso estensivo tutti i paesi caratterizzati da una forte economia industrializzata e dalla democrazia rappresentativa (comprendendovi quindi ad esempio anche la Turchia e il Giappone). Alcuni oggi per Occidente intendono anche la civiltà di matrice (vagamente) giudaico-cristiana ed illuministica, in opposizione ad esempio a quella di matrice islamica: in questo senso spesso si parla (con un termine reso celebre da Huntington) di "scontro di civiltà"; ma questo non tiene conto delle interferenze culturali (si pensi alla Turchia, che si sente "europea") e delle analogie interculturali che lasciano intravedere un universalismo umano (come la "democrazia degli altri", ossia non di derivazione europea, di cui parla Amartya Sen). Un ultimo senso di Occidente (propugnato da Severino) come civiltà che ammette il divenire e che accomunerebbe Ebraismo, Cristianesimo e Islâm (in quanto ammettono la "creazione dal nulla") come pure le ideologie secolarizzate da essi derivate, è talmente ampio (ed è accettato talmente da pochi) da renderne la categoria difficilmente utilizzabile.

## FERVORE RELIGIOSO ED ECCESSI

Risposta alla domanda: "Un maggiore fervore religioso potrebbe correlare negativamente con il grado di istruzione e perciò determinare un'adesione acritica ai valori proposti?".

## Relazione tra fervore e fanatismo religiosi

Nella vita non si può non credere a nulla, né però si deve credere a tutto: pertanto bisogna vagliare la credibilità di ciò che si crede.

Secondo il cristianesimo, il credente, a differenza del credulone, "sa a chi ha creduto" [2Tm 1,12]; per lui "l'esercizio della pietà" (e quindi il fervore religioso) "è utile a tutto" [1Tm 4,8], non perché sostituisca ogni altro esercizio, ma perché lo rimotiva e lo alimenta, spingendo il credente ad "esaminare ogni cosa, tenendo ciò che è buono" [1Ts 5,21]. Parafrasando il celebre assioma dei teologi Scolastici, la sfera religiosa "non depone, ma presuppone" quella secolare umana, in base ad una "distinzione senza separazione, nell'unione senza confusione", parafrasando la celebre regola cristologica calcedonese. Anche se in alcune lunghe fasi della sua storia il cristianesimo non ha mantenuto nei fatti questo equilibrio, lo ha comunque avuto come principio che, secolarizzato, è alla base della moderna società laica e democratica. Semmai è quando si verifica una commistione, o peggio ancora una schizofrenia fra i due ambiti, che nascono i problemi.

Secondo una tradizione radicata nella Scrittura [cf Rm 2,14-15], sviluppata da Tommaso d'Aquino [cf *Summa*, I-II, 19.5 e 6], testimoniata con la vita da More [cf *Lettera a Leder*], riformulata da Newman [cf *Lettera al Duca di Norfolk*, 4-5] e ufficialmente proposta dal Concilio Vaticano II [cf *Gaudium et Spes*, 16], la suprema autorità a cui il credente come il non credente è tenuto ad obbedire è la coscienza morale, che è l'atto della ragione che coglie in concreto la legge morale, distinguendo il bene e il male. È in obbedienza alla coscienza che il credente crede. Ma quindi, nessuna pretesa rivelazione o arbitraria interpretazione può obbligare un credente ad agire contro coscienza.

Quanto poi ai fanatici di qualunque religione, è proprio vero che siano "ferventi"? Se "fervente" si riferisce all'intensità della vita ascetica spirituale, direi proprio di no.

Il fanatismo è una patologia abbastanza frequente nelle (e delle) religioni, ma, appunto, è una patologia: e oggi più che mai si può ragionevolmente presumere che i fanatici religiosi siano invisibili a tutti (gli stessi fanatici non sopportano alcun fanatismo diverso dal loro) e che siano, in prospettiva teologica, invisibili soprattutto a Dio (del quale si dice che perdoni facilmente tutto fuorché di essere nominato invano).

Con una soluzione che ha del genio, Tommaso d'Aquino aveva notato che una visione troppo religiosa, che attribuisse a Dio ogni effetto, a scapito dell'azione naturale delle cose, finisce per essere empia, giacché proprio della bontà e della potenza di Dio non è di far tutto da solo, ma di far fare [cf *De veritate*, 1.1].

Teresa d'Avila diffidava dei direttori spirituali che fossero "mezzi dotti", e perciò presuntuosi: preferiva infatti che fossero o "del tutto istruiti" o "del tutto ignoranti" [*Vita*, 5.3]. Il pericolo nelle religioni è quando un certo livello di istruzione, ma non di vera educazione, si unisce a un certo grado di fervore, ma esteriore più che interiore.

## Fanatismo, integralismo, fondamentalismo e laicità

Giova chiarire alcuni termini: 'fanatismo', 'fondamentalismo' e 'integralismo' religiosi, sebbene spesso connessi, non sono la stessa cosa. *Fanatico* è chi accoglie le sue convinzioni religiose non solo acriticamente, ma anche passionalmente e violentemente, senza rispetto per chi ha convinzioni diverse. *Fondamentalista* è chi fonda la propria fede e vita sui documenti della propria religione senza mediazioni interpretative. *Integralista* è chi tende ad assorbire nella sfera religiosa l'intera vita umana e sociale: bisogna però distinguere un integralismo che, pur non separandole, mantiene distinte la sfera religiosa e quella civile e quell'integralismo radicale che, annullando ogni distinzione propugna una 'teocrazia'. Sebbene l'integralismo sia attestato a volte anche tra le religioni politeistiche, tuttavia si può sviluppare particolarmente nel monoteismo.

Infatti, a differenza del "paganesimo" antico (e del "neopaganesimo" filosofico odierno), che professa solo valori finiti, e delle religioni politeistiche, che alla divinità riconoscono e offrono la parte migliore della vita, ma non la totalità della vita, le religioni monoteistiche credono che Dio sia non solo il valore supremo, ma il valore infinito che dà valore ad ogni valore finito, e che pertanto sia da adorare con un culto "integrale", come nel precetto ebraico-cristiano di amare Dio "con tutto il cuore" [Dtr 6,5; Mt 22,37]: nulla pertanto è estraneo dalla fede monoteistica, che va vissuta "integralmente"; d'altra parte, nella tradizione ebraico-cristiana, se tutto è di Dio, non tutto è esclusivamente suo (ossia "sacro", nella sfera religiosa), in quanto la dimensione immanente, terrena, è come affidata in amministrazione alle creature: "i cieli sono i cieli del Signore, ma ha dato la terra ai figli dell'uomo" [Sal 114,6]; da qui il precetto cristiano di "dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio" [Mt 22,21, inteso alla luce di Rm 13,1].

Il cristianesimo originario non è integralista: lo è diventato inconsapevolmente quando (tra l'editto di Costantino del 313 e quello di Teodosio del 380) divenendo religione di quasi tutti i cittadini e poi dello stato, ha pensato di costruire una "Respublica Christiana"; lo è rimasto fino

a che le guerre di religione del Cinque e Seicento hanno innescato il processo di secolarizzazione dello stato, compiutosi tra Otto e Novecento. Ma anche nel “regime di cristianità” la distinzione tra sfera civile e sfera religiosa era mantenuta e non mancavano tensioni tra potere civile e autorità ecclesiale.

Per questo è fuorviante l'accostamento, proposto nell'indagine, tra l'integralismo del cattolicesimo preresorgimentale e la visione teocratica dell'Islâm (o più precisamente, dell'Islâm sunnita wahabita, o di quello sciita khomeinista; non però di quello ismailita). Il cristianesimo non è stato mai teocratico in un senso analogo a quello degli stati pienamente islamici, in cui la “sharia” è legislazione religiosa e civile assieme: al contrario, la cristianità ha in certi casi subordinato la Chiesa allo Stato o, in certi altri, lo Stato alla Chiesa, ma non ha mai assorbito i due in una identità; persino nello Stato pontificio la legge civile era ben distinta da quella canonica: così che, ad esempio, la prostituzione, proibita e sanzionata dal punto di vista canonico, era invece tollerata dal punto di vista civile.

## SUICIDIO E SUA VALUTAZIONE ETICA E PASTORALE CRISTIANA (CATTOLICA)

Risposta alla domanda: “Qual è stata l'evoluzione nel tempo del concetto di suicidio nella cultura cristiana? Nell'ultimo Concilio Vaticano è stato affrontato in modo esplicito il tema del suicidio? E qual è la posizione attuale della Chiesa Cattolica rispetto al suicidio?”.

### L'orizzonte e i presupposti del rifiuto cristiano del suicidio

Che la signoria sulla vita umana (simboleggiata dal “sangue”) appartenga ultimamente a Dio e che nell'esercizio del dominio sul creato delegato da Dio all'umanità a lui se ne debba render conto è tesi tipicamente biblica [cf Gen 9,5; e At 15,29], da cui deriva la concezione per cui vivere più che un “diritto”, di cui ciascuno possa autonomamente disporre, è un dono e una responsabilità.

Il suicidio così come lo intendiamo noi era talmente estraneo alla mentalità biblica che le Scritture ebraiche e cristiane nemmeno si sono preoccupate di fornirne una esplicita proibizione: a far elaborare ad ebrei e cristiani una dottrina in proposito fu piuttosto l'incontro con la cultura greco-romana, in cui il “suicidio razionale” era ammesso come *extrema ratio* dagli stoici e dai platonici, con argomentazioni sistematizzate e tramandate esemplarmente da Seneca [*Dell'ira*, 3.15] e Plotino [*Enneadi*, 1.9.1].

Per la verità, nelle Scritture ebraiche sono menzionati alcuni casi di guerrieri ebrei suicidatisi per non cadere nelle mani dei nemici pagani, fra cui Saul [cf 1Sam 31,4] (esempio che sarà seguito nel 73 dagli ultimi resistenti di Masada assediati dai Romani), ma non sembrano connotati negativamente dal punto di vista morale; l'unico suicidio vero e proprio menzionato (quasi come punizione di un comportamento iniquo) sembra essere quello di Achitofel, che si impicca per delusione [cf 2Sam 17,23].

Nelle Scritture ebraiche ellenistiche (o intertestamentarie) alcuni riferimenti cominciano a motivare esplicitamente il rifiuto del suicidio: nel libro di Tobia, la giovane Sara, perseguitata da una serie di disgrazie, pensa al suicidio, ma ne recede sia per amore dei propri cari, sia per la fiducia nella provvidenza divina [cf Tb 3,7-17]; e nel libro della *Sapienza*, scritto in confronto con la cultura ellenistica, Dio è chiamato “amante della vita” [Sap 11,26] e delle creature, da lui fatte per l'esistenza e, almeno nel progetto originario, esenti “da veleno di morte”.

### Evoluzione della posizione cristiana del suicidio

Quanto al cristianesimo, possiamo distinguere tre momenti: l'iniziale presa di coscienza dei motivi di rifiuto del suicidio; la progressiva accentuazione della proibizione di esso fino alla sua equiparazione a un peccato imperdonabile; e infine l'odierna valutazione che tiene conto delle circostanze attenuanti.

1. Una prima importante testimonianza è quella della *Lettera a Diogneto*, scritta da un cristiano a un pagano intorno al secondo secolo: i cristiani vi sono presentati come persone che hanno ricevuto da Dio un posto tale nel mondo (la *taxis*, metafora desunta dal gergo militare e già utilizzata dall'*Apologia di Socrate*) che non è loro lecito abbandonare: il che (come ha dimostrato Giuseppe Lazzati) è molto più che una mera proibizione del suicidio; tuttavia ne è il fondamento.

Circa tre secoli dopo, in una trattazione rimasta classica, Agostino [in *De civitate Dei*, 1.17; 1.20; 1.26] considerava il suicidio come un caso particolare dell'omicidio, da evitare in base al secondo comandamento più grande: "Ama il prossimo *come se stessi*", e del quinto comandamento (nella numerazione greco-latina): "Non uccidere!" [Rm 13,9-10; cf Lc 10,27-37, che reinterpreta estensivamente Lv 19,18]. In tal modo, la vita del soggetto è legata a doveri verso Dio, il prossimo e se stesso, in una "umanità" coesa solidalmente: solo amando il prossimo, si ama realmente se stessi; solo amando se stessi, si ama realmente il prossimo; solo amando se stessi e il prossimo in Dio, li si ama veramente e pienamente. Dunque, il suicidio non è solo una mancanza verso il prossimo (ad esempio i familiari) o contro se stessi, ma soprattutto verso Dio, Signore della Vita.

Su questa scia, ma in chiave del tutto "laica", si porrà la condanna del suicidio formulata in chiave trascendentale da Kant nella *Metafisica dei Costumi* [2, §6], per cui nessuno ha il diritto di sottrarsi ad ogni obbligazione e di trattare se stesso come un puro strumento.

2. Ma più che l'esplicitazione di motivazioni e proibizioni, è stato probabilmente l'esempio del tragico suicidio di Giuda [cf Mt 27,3-10; At 1,16-25] ad aver maggiormente alimentato nei cristiani l'orrore per il suicidio; lo stesso giudizio insolitamente duro ("Meglio per lui non esser mai nato") formulato in anticipo da Gesù sul traditore [Mt 26,24] fu dagli interpreti inteso, anche se arbitrariamente, nel senso di una dannazione eterna. La vicenda inversa di Pietro, il cui rinnegamento (ben più grave del tradimento di Giuda) fu perdonato in virtù del suo pentimento [cf Lc 22,61-62; Gv 21,15-17], fece intendere che la gravità del peccato di Giuda fosse nella disperazione, espressa dal suo suicidio.

Per i teologi medievali fu facile compiere il passaggio successivo: il suicidio, essendo un peccato mortale commesso in fin di vita, sarebbe l'unico caso di peccato intrinsecamente irremissibile, in quanto chi lo commette non ha più il tempo di pentirsene. Di qui la proibizione canonica di dare ai morti suicidi la sepoltura cristiana e la preghiera di suffragio: esclusione ribadita dal Codice di diritto canonico del 1917 e rimasta in vigore fino a pochi decenni fa.

Anche se in un diverso ambito (quello ortodosso russo) Dostojevskij ha cercato nei suoi romanzi di interpretare, in base alla sua esperienza di "riconvertito", il punto di vista nichilistico da cui il suicidio nascerebbe e a cui si sarebbe ispirato in chiave rovesciata Nietzsche<sup>2</sup>. Ebbene, nei *Demoni* [1.3.8], il personaggio che rappresenta il nichilista evidenziava i due motivi che tratterrebbero l'umanità dal suicidarsi in massa, ossia la paura del dolore e dell'altro mondo, ed esaltava la scelta suicidaria come atto di libertà assoluta, da uomo superiore, in cui il suicida si farebbe "dio", mentre l'altro Dio, che per il nichilista non è altro che una proiezione della paura della morte, svanisce (questa descrizione influì sul nichilismo di Nietzsche). Nei *Fratelli Karamazov* [(2) 5.5], la figura titanica di Ivan (lo stesso che diceva: "Se Dio non esiste, tutto è permesso") giustificava il rifiuto di un mondo in cui esiste l'ingiustizia della sofferenza, soprattutto degli innocenti: se questa è la vita, "restituisco il biglietto!". Tale fenomenologia dell'atteggiamento suicidario tuttavia andrebbe teologicamente e filosoficamente precisata: le regole morali valgono infatti "etsi daretur non esse Deum" ("anche se non si ammettesse che Dio esiste"), secondo quella massima scolastica resa celebre da Grozio.

---

<sup>2</sup> Cf Vittorio STRADA, *Le veglie della ragione*, Einaudi, Torino 1986, p. 69-71.

3. Fino al Novecento il suicidio venne prevalentemente considerato come atto in se stesso, più che in riferimento alle condizioni psicologiche e alle responsabilità oggettive del soggetto. Nel Novecento una maggiore attenzione all'aspetto psicologico ha portato i teologi moralisti a riconsiderare il suicidio quale atto perlopiù compiuto con assente o diminuita responsabilità. Anche l'interpretazione del giudizio di Gesù su Giuda è stata largamente rivista dagli esegeti, senza arrivare a includervi la dannazione eterna.

Nella costituzione *Gaudium et Spes* [27 c], approvata dal Concilio Vaticano II nel 1965, si dice che tutto ciò che è contro la vita umana stessa, ossia omicidio, genocidio, aborto, eutanasia e lo stesso suicidio volontario, mutilazioni, torture e ogni tipo di violenza va contro il rispetto dovuto alla persona umana.

Dopo il Concilio, il divieto di celebrare esequie e dare sepoltura cristiana in camposanto ai suicidi è stato revocato e pertanto non compare nel nuovo *Codice di diritto canonico* emanato nel 1983.

A completamento di questa riconsiderazione, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* [n. 2280-83] del 1992, si dice che il suicidio contraddice il giusto amore per sé, l'amore per il prossimo e l'amore per Dio, che è il Dio vivente, costituendo spesso anche motivo di scandalo, ossia di cattivo esempio. Tuttavia si riconosce che «gravi disturbi psichici, l'angoscia o il timore grave... possono attenuare la responsabilità del suicida» e per la prima volta si dice che «non si deve disperare della salvezza eterna delle persone che si sono date la morte. Dio, attraverso le vie che egli solo conosce, può loro preparare l'occasione di un salutare pentimento».

### Alcune differenze tra la posizione cristiana e altre posizioni sul suicidio

Possiamo provare a confrontare la posizione cristiana e quella musulmana riguardo al suicidio, rinviando però a studi specifici sull'evoluzione dell'atteggiamento islamico<sup>3</sup>

Il Corano proibisce in un medesimo versetto e di “sprecare le proprie sostanze” e di “distruggere la propria persona”, aggiungendo che chi lo facesse per malvagità, arderebbe nel fuoco dell'inferno [*Corano*, 4.33-34]. Il fatto che le due proibizioni siano congiunte fa capire che la preoccupazione prevalente è quella di non sprecare i beni ricevuti da Dio. Forse si può dire che nel proibire il suicidio i cristiani considerano prevalentemente il male che vi si farebbe, i musulmani il bene che si rinuncerebbe a fare.

Molto diverso da quello dei monoteismi abramitici è l'approccio nelle religioni orientali (che ciò nonostante ha probabilmente contribuito indirettamente a forgiare la figura odierna del kamikaze islamico). Dal buddhismo originario [cf *Samyutta Nikaya*, 3.1.87] il suicidio era ammesso come eccezione per il santo che avesse già raggiunto la massima purificazione, ma per gli altri era stigmatizzato come inefficace a liberare veramente l'uomo dalla spirale delle sofferenze. Nella tradizione giainista erano attestati asceti che al termine del cammino di purificazione si lasciavano morire di inedia; nella cultura tradizionale giapponese era ammesso il suicidio rituale o harakiri a salvaguardia dell'onore del samurai.

La moderna rivendicazione più incisiva del diritto di ciascuno a decidere della continuazione della propria vita, è quella di Schopenhauer (in un celebre saggio contenuto nei *Parerga e Paralipomena*), che peraltro ricalca la posizione buddhista.

Un'argomentazione a cavallo fra visione cristiana e giustificazione del suicidio è quella offerta dal saggio *Biathanatos*, scritto ai primi del 1600 del poeta metafisico inglese John Donne (peraltro fedele anglicano) e ripresa da una celebre “inquisizione” di Borges, secondo la quale Gesù stesso sarebbe stato il primo suicida.

---

<sup>3</sup> Cf Roberta DENARO, *Il suicidio nell'Islam medievale: un'ipotesi di lettura della Sunna*, in “Rivista degli Studi Orientali”, 1997, p. 23-43.

## La paradossale ragione per vivere “nonostante tutto”, in prospettiva cristiana

Il presupposto delle ragioni per continuare a vivere e delle eventuali scelte di togliersi o di offrire la propria vita sta nella rappresentazione che l'uomo si fa della propria vita e della propria morte e nella razionalizzazione di alcuni istinti biologici non sempre convergenti: l'istinto di sopravvivenza individuale ci spinge a perseverare nell'esistenza; un istinto simile ci fa rifuggire da ogni tipo di sofferenza; una legge inesorabile (che teleologicamente possiamo chiamare “di altruismo biologico”) ci fa invecchiare e morire: “Fate spazio agli altri”, dice implicitamente la Natura ad ogni vivente, secondo Montaigne [*Saggi*, 1.20].

Nessuno rifugge mai dalla vita in se stessa, ma semmai dalla pena, dal tedio, dall'angoscia ritenuti inerire intrinsecamente alla vita: perfino chi è totalmente disperato spera almeno di poter porre fine alla propria disperazione. Chi poi offre la sua vita in sacrificio lo fa perché aderisce a supremi valori ideali e morali, più che al bene stesso della sopravvivenza. In questa prospettiva il comportamento suicidario molto difficilmente è frutto di una scelta libera, ma almeno indirettamente risente di una sindrome patologica.

La proibizione del suicidio è il riflesso etico di quella che sul piano esistenziale potremmo chiamare la “ragione per voler continuare a vivere (o meglio, per non rifiutare di vivere) *nonostante* ogni possibile ragione in contrario”. Ebbene, proviamo a formulare al riguardo secondo la sensibilità odierna la posizione cristiana (non solo teologica, ossia fondata sulle Scritture e vincolante per i soli credenti, ma anche filosofica, ossia argomentata ragionevolmente e comprensiva dell'umanità in quanto tale).

Due sono le principali motivazioni a perseverare nella vita nonostante ogni sofferenza: “la vita è un dono”; “la vita è sacra”. Entrambe le motivazioni, a ben pensare, sono paradossali e ossimoriche fra loro.

Dire che la vita umana sia sacra è dire qualcosa di plurivalente: “sacra” significa in senso pieno che essa appartenga ultimamente a Dio, ma tale motivazione è vincolante solo in una visione religiosa della vita; in senso più comune “sacra” significa invece soltanto che essa sia inviolabile, in quanto connessa col mistero stesso dell'essere.

Dire invece che la vita sia un dono è a prima vista incompatibile con il dire che essa sia sacra: se infatti è un dono, ci appartiene. Ad uno sguardo più attento, però, il dono svela un carattere paradossale: se uno mi dona qualcosa e io la getto via, di sicuro questo rientra nelle mie possibilità giuridiche, ma compromette le mie relazioni col donatore; in altre parole, il dono non è solo un trasferimento di proprietà di un oggetto, ma è anche un'autocomunicazione del donatore, presente almeno simbolicamente nel suo dono. Rigettare un dono è dunque rigettare il donatore stesso: è per questo che un dono ci “impegna”.

La gratuità dell'esistenza è duplice: può essere gratuita in senso pieno, come dono, oppure gratuita in senso vacuo, come assurdo. In quest'ultimo senso parliamo ad esempio di un atto di violenza gratuita, ossia incomprensibile, senza ragione (come ad esempio l'omicidio descritto da Dostojevskij in *Delitto e castigo*).

Ebbene, l'esistenza è gratuita genericamente nel senso che “si dà”, come ha ben descritto Heidegger; se poi questo *darsi* abbia le caratteristiche nichilistiche della gratuità vacua del non-senso e dell'assurdo, oppure le caratteristiche personalistiche della gratuità piena e sensata del dono (come hanno descritto Bruaire, Marion, Gilbert), questo dipende dalla fondamentale esperienza (e opzione) di senso di ognuno.

Nel primo caso (la vita percepita come insensata) il suicidio sarà una opzione possibile; nel secondo caso, assolutamente no. Rifiutare scientemente e deliberatamente la propria vita significa in qualche modo violarne il mistero e rifiutarne il Donatore. Il cristianesimo ha questa posizione paradossale: pur ritenendo la vita terrena non essenziale, la considera tuttavia fondamentale per costruire quella eterna; pertanto la vita terrena non va né sopravvalutata, né sciupata.

## SUICIDIO, SACRIFICIO DI SÉ E MARTIRIO

Risposta alla domanda: “La pratica del martirio nella cristianità può essere considerata una forma di suicidio?”.

### Assoluta differenza tra suicidio e sacrificio di sé

Occorre ben distinguere suicidio, sacrificio di sé e martirio cristiano. Infatti, nella tradizione cristiana quanti sacrificano la propria vita non sono stati mai considerati suicidi; e nemmeno sono stati considerati in ogni caso martiri; né tutti i martiri venerati della Chiesa cattolica hanno sacrificato volontariamente la loro vita (i martiri bambini hanno infatti subito inconsapevolmente il martirio).

Già nelle Scritture ebraiche un caso del tutto speciale è quello di Sansone, di cui si narra che, fatto prigioniero dai Filistei e incatenato nel loro tempio, usasse la sua forza miracolosa per far crollare l'edificio su di sé e sui Filistei, in un'impresa considerata di combattimento: il testo commenta che Sansone “uccise più nemici con la sua morte che in tutta la sua vita” [Gdc 16,30]; i Padri della Chiesa vi videro una prefigurazione del Cristo, che con la sua morte in croce avrebbe sconfitto il Diavolo più che con tutti i miracoli operati in vita.

Quanto al sacrificio di Gesù, mai esso è visto come un suicidio. Di Gesù i vangeli affermano ossimoricamente sia la libera *adesione* al destino di morte, sia la *passione* (ovvero la sofferenza accettata, ma non voluta). Così, da una parte Gesù dice ai suoi discepoli: “Nessuno mi toglie la vita, ma io la offro da me stesso” [Gv 10,18], e nell'ultima cena con il segno del pane e del vino dati loro esprime la propria consapevolezza di andare incontro alla morte: “Questo è il mio corpo dato per voi” [Lc 22,19]; d'altra parte, pregando il Padre perché gli sia risparmiata la passione conclude: “Non come voglio io, ma come vuoi tu” [Mt 26,39]. La tradizione ecclesiale ha inteso così la psicologia del sacrificio di Gesù: aderiva talmente alla volontà del Padre, che al momento “cruciale” è rimasto attaccato ad essa più che alla sua stessa vita; ma proprio per questo il Padre lo ha risuscitato. Inoltre, secondo i vangeli [cf Lc 4,30; Gv 8,59; Lc 13,31-33] Gesù si sarebbe per almeno due o tre volte sottratto con la fuga a concreti tentativi dei suoi avversari di ucciderlo, e questo perché non sentiva ancora giunto il momento da lui definito come “la sua ora” [Gv 12,23; 17,1].

Secondo il messaggio di Gesù il senso della vita è legato al senso della morte, in quanto è un valore per cui valga la pena vivere e morire, ossia l'amore; tale valore è il “vivere in Cristo” [Gal 2,20], che ha dato la vita per gli uomini: pertanto, “chi cercherà di salvare la propria vita la perderà; chi invece la perde la salverà” [Lc 17,33]. Non sono la sofferenza e la morte a valere in maniera salvifica, ma l'amore che non si ferma davanti ad esse.

### Differenze tra sacrificio di sé e martirio “formale”

Quanti vengono uccisi per la loro fede rendono “la testimonianza del martirio”, che li ricollega a Gesù, perché “hanno disprezzato la vita fino a morire” [Ap 12,11]. Il primo cristiano ucciso per la fede, Stefano, è descritto appunto come un “altro Cristo” [cf At 7,55-59].

“Martire” significava “testimone”: con un'abile operazione semantica, i cristiani durante le prime persecuzioni in cui erano “imputati” e “condannati” si ponevano invece come “testimoni” della signoria di Gesù. Il fondamento di tale testimonianza a prezzo della vita risiede non nella sofferenza o nella morte subita, ma nell'amore che va oltre tale sofferenza, dato che, secondo le parole di Balthasar, “solo l'amore è credibile”.

La Chiesa cattolica venera come martiri anche i bambini fatti uccidere da Erode: l'“orazione sulle offerte” della loro festa (celebrata il 28 dicembre) dice che Dio fa dono della santità “anche ai bambini che ne sono ignari”. Per il riconoscimento canonico del martirio è essenziale che il martire sia stato ucciso “in odio alla fede”. Solo da Dio, dunque, è conferita la



“palma del martirio” (così detta perché i martiri, in una famosa visione dell’Apocalisse [Ap 7,9.14], portano in mano rami di palma come in un corteo trionfale).

Se il martirio è considerato un dono, il martire cristiano non deve pertanto esporsi inutilmente al martirio stesso. Nella sua storia la Chiesa ha messo in guardia anche dall’eccesso di zelo con cui alcuni cristiani si consegnavano spontaneamente ai persecutori. Non si può dire quindi che quella del martirio fosse una “pratica” del cristianesimo primitivo, ma semmai una “vocazione” particolare per alcuni cristiani, che si manifestava solo in un preciso momento della loro vita <sup>4</sup>.

A ulteriore conferma della differenza tra martiri e suicidi è che nella sua trattazione in proposito [*De civitate Dei*, 1.17; 1.20; 1.26] Agostino ventila la possibilità che in casi eccezionali il suicidio sia lecito per una qualche ispirazione divina, come nel caso (paragonabile a quello di Sansone) di quelle “sante donne” che si gettarono nel fiume per non essere violentate e che furono venerate come martiri; ma aggiunge che questo però comunemente non si deve presumere. Oggi questa ipotesi non è neppure più presa in considerazione teologica.

### Differenze tra il martire cristiano e lo “shahid” musulmano

A questo punto è anche chiara la differenza sostanziale tra la figura del “martire” cristiano e quella dello “shahid” musulmano, termine che comunemente, ma non precisamente, viene pure tradotto come “martire”. Il martirio cristiano è “passivo”, la condizione dello “shahid” è invece “attiva”. A differenza del martire cristiano, che è un testimone, lo “shahid” musulmano [*Corano*, 4.71] è infatti un combattente morto per l’Islâm. Viceversa, nessun crociato morto in battaglia o per le malattie contratte in guerra è stato considerato dalla Chiesa un martire (ad esempio, re Luigi IX di Francia è venerato come santo, ma non martire).

### SUICIDIO OFFENSIVO (DEI “KAMIKAZE”) E AUTOIMMOLAZIONE

Risposta alla domanda: “La differente prevalenza di suicidio altruistico tra popolazione musulmana e cattolica può avere come unica ed esaustiva spiegazione la diversa importanza con cui vengono considerati i contenuti religiosi nelle due diverse civiltà o può esserci qualche altro fattore scatenante il fenomeno?”.

### Definizione del fenomeno dei “kamikaze”

Il fenomeno di quanti si prestano ad operazioni terroristiche o di guerriglia senza scampo e che sono comunemente detti “kamikaze”, pur essendo già attestato in altri contesti, in questi ultimi anni è attecchito nell’Islâm più radicale, e non solo nei paesi islamici stessi, ma anche tra quanti da tali paesi sono emigrati in Occidente.

Spesso si dice che il kamikaze “si immola”, ma l’uso di questo verbo è fortemente connotativo: ‘immolare’ era originariamente in latino il cospargere di farina le vittime sacrificali; e sebbene il kamikaze in un certo senso scelga di sacrificare la propria vita per la sua causa ideale, il suo atto è ben lontano da quello del sacrificio di sé sopra descritto.

Eccetto che nei casi in cui la propria morte non sia direttamente voluta dall’attentatore, l’atto dei kamikaze è un “suicidio offensivo” (e quando si rivolge contro inermi è un vero e proprio “suicidio omicida”) e pertanto, nonostante le somiglianze, non dovrebbe essere considerato una forma di sacrificio di sé.

In questo fenomeno, la visione del mondo è più influente della durkheimiana coesione sociale: non è necessario che il kamikaze abbia credenze religiose o addirittura attenda un premio ultraterreno (infatti, attacchi suicidi furono condotti anche da guerriglieri comunisti), ma è indi-

---

<sup>4</sup> Cf Mirella SUSINI, *Il martirio cristiano esperienza di incontro con Cristo. Testimonianze dei primi tre secoli*, Dehoniane, Bologna 2002, p. 129-131.

spensabile che aderisca a un’“idea per cui valga la pena vivere e morire”: in effetti, la mafia pur essendo socialmente molto coesa non fa (e non potrebbe fare) attentati suicidi, poiché il fine di tale società è (aristotelicamente) soltanto l’“utile”. Significativamente, nella terza parte del *Padrino* di Puzo e Coppola, il boss comprende, nonostante tutte le informazioni in contrario, che i rivoluzionari castristi riusciranno ad avere la meglio sulla dittatura di Batista quando vede uno di loro farsi saltare in aria: un esercito di guerriglieri disposti a tale sacrificio appare più forte di ogni esercito professionale.

Questo spiega anche come mai il fenomeno dei kamikaze non si riscontri in tutte le popolazioni che si trovano in situazioni disperate. Il problema è di natura psicologica: non è la negatività oggettiva della realtà, ma il divario tra aspettativa e realtà e la consapevolezza della propria forza a trasformare la disperazione in rabbia e in speranza nuova: se infatti il kamikaze non avesse una speranza che il suo gesto possa almeno remotamente giovare ai suoi, certo non lo compirebbe.

Com’è noto la parola ‘kamikaze’ (“vento sacro”) è giapponese: alludendo alla tempesta che aveva messo in rotta la flotta degli invasori mongoli nel 1281, è stata usata per indicare i piloti degli aeroplani giapponesi che nel 1945, durante la seconda guerra mondiale, si gettavano sulle navi americane in attacchi suicidi: non disponendo di precisi sistemi di puntamento missilistico, per infliggere il maggior numero di perdite al nemico i piloti stessi guidavano gli aerei come bombe fino all’impatto. Dietro il fenomeno c’erano sia alcuni elementi della loro visione improntata allo zen e della loro mentalità (ad esempio, la preferibilità di una morte autoinflitta – il harakiri – al disonore; o il senso di superiorità della collettività sul singolo...), ma c’era anche una concreta necessità pratica.

Anche nell’odierno fenomeno di matrice islamica c’è una motivazione pratica (è infatti più facile far esplodere vicino all’obiettivo un ordigno che si porta addosso, che non piazzarlo e farlo esplodere in seguito), ma non solo (e in effetti ci sono casi in cui l’attentatore, che pure avrebbe potuto allontanarsi dall’ordigno si sia fatto esplodere con esso). In effetti, la pratica dei kamikaze nella guerra intrapresa dal radicalismo islamico contro i suoi nemici (identificati come “ebrei”, “cristiani” e quei musulmani loro alleati) è funzionale ad una esigenza non solo tattica, ma anche (per così dire) strategica: non serve solo a colpire più facilmente gli obiettivi fisici, ma soprattutto a colpire psicologicamente la società “occidentale”, opponendo alla sua paura per la morte il proprio desiderio di morire per una causa più alta, secondo lo slogan spesso ripetuto nelle rivendicazioni di tali attentati: “Voi cercate la vita, noi cerchiamo la morte”; o anche: “Voi a stento convincete i vostri giovani a rischiare la vita; noi a stento tratteniamo i nostri che vogliono morire”. Ma siamo proprio sicuri che qualcuno voglia veramente morire?

## Analisi filosofica del fenomeno odierno dei kamikaze: il nichilismo

In realtà, il fenomeno dei kamikaze appare contraddittorio ed estraneo tanto alla tradizione islamica, quanto a quella giudaico-cristiana: perciò paradossalmente, gli islamici radicali sviluppano – senza dirlo o forse senza neppure saperlo – la tesi esposta da Nietzsche nell’*Anticristo* e nei primi paragrafi di ciò che ci rimane della *Volontà di potenza*: si tratta della distinzione nietzscheana tra *nichilismo passivo* (quello di chi, come ebrei e cristiani, ma anche libertari e socialisti, credendo in valori inesistenti si priva di quelli autentici) e *nichilismo attivo* (quello di chi, come Nietzsche stesso, riconoscendo la vacuità dei valori proposti dal nichilismo passivo, accetta di portare la vita senza alcun senso metafisico).

Ebbene, nella rilettura del radicalismo islamico, la “decadenza” occidentale (e quindi la sua mancanza di vitalità, il suo “nichilismo passivo”) si rivelerebbe nella sua paura di morire; viceversa i kamikaze rivelerebbero la loro vitalità nel loro desiderio di morte, duro e inquietante come un “nichilismo attivo”, con la differenza che non si presenta come ateo, ma come profondamente religioso.

Deve però far riflettere il fatto che a morire da kamikaze perlopiù non sono i capi reclutatori, ma i gregari da loro reclutati; è ragionevole pensare che questi siano perlopiù potenziali “suicidi egoistici”.

In tale luce, dunque, il suicidio del kamikaze sarebbe l'estremo tentativo di dar senso a una vita senza senso. Quelli che se “occidentali” sarebbero comuni suicidi, invece in quel contesto di radicalismo religioso trovano un senso per il loro gesto lasciandosi utilizzare come kamikaze. L'esaltazione del loro gesto come “martirio” potrebbe quindi fungere da razionalizzazione di un processo psichico inconscio, ossia in un meccanismo di autoinganno, o, in chi lo sfrutta, di più o meno consapevole malafede (secondo quel processo esemplarmente descritto da Sartre in *L'essere e il nulla*).

Ma allora, il fenomeno dei kamikaze anziché esprimere l'atteggiamento di una visione forte che avrà presto ragione di una visione debole e decadente, rivela piuttosto le contraddizioni di fondo di un atteggiamento che in fondo ha poco a che fare con l'autentica religiosità e molto in comune con la decadenza nichilistica che vorrebbe combattere: esso non suscita nel gruppo che lo subisce un timore misto ad ammirazione, ma semmai orrore e determinazione a reagirvi con tutte le forze.

### Parentesi: kamikaze e suicidi nichilistici “occidentali”

Nell'indagine su suicidio e cultura religiosa, la matrice nichilistica di questo fenomeno suicidario è stata ricondotta ad un complessivo nichilismo occidentale mediante l'assunzione di categorie filosofiche severiniane: ma proprio questo suscita perplessità. Severino è sicuramente uno dei filosofi italiani più profondi e rilevanti e il suo contributo all'analisi del rapporto tra Occidente e Islâm<sup>5</sup> non è trascurabile; ma la sua proposta speculativa non trova seguito nella comunità filosofica e soprattutto, essendo metafenomenica, non può essere usata come punto di riferimento per una indagine sui fenomeni. Certamente, se già, secondo la massima aristotelica, “i contrari sono nel medesimo genere” (ad esempio, chiaro e scuro sono comunque nel genere dei colori, e quindi hanno in comune più di quanto appaia per l'opposizione delle loro differenze), a maggior ragione saranno simili religioni che hanno la medesima radice abramitica: ma da qui a dire che Cristianesimo e Islâm siano due aspetti del medesimo atteggiamento nichilistico non ci aiuta a capire. Per Severino, tutto ciò che non è severiniano è nichilistico; ma se tutto o quasi è nichilistico, a che serve più usare questo termine?

D'altro canto, potrebbe essere illuminante studiare comparativamente anche dal punto di vista psicologico il fenomeno dei kamikaze islamici e quello più occidentale del suicidio esaltato e praticato nei gruppi satanistici, soprattutto giovanili, o in estremistiche “sette” religiose, come pure quello di quanti decidono di togliersi la vita in maniera spettacolare e mettendo a repentaglio la vita altrui (ad esempio, i suicidi attuati in automobile o con un piccolo aereo). Anche in tali fenomeni risulta evidente una volontà di annichilazione e, in alcuni casi, di rivalsa e risentimento nei confronti della vita; alla luce della fenomenologia descritta da Dostoevskij e sopra accennata, il suicida nichilistico col suo gesto desidera o *svelare Dio* o *svelarsi come dio* (a seconda che il suicidio sia improntato a ideali religiosi oppure ateistici o di un malinteso superomismo). In entrambi i casi, si nota un atteggiamento idolatrico di dominazione e manipolazione del sacro che è incompatibile con una autentica religiosità e che pertanto dovrebbe essere stigmatizzato da tutte le autorità religiose interessate.

### Analisi geopolitica del fenomeno odierno dei kamikaze

Se in generale il terrorismo risulta già di per sé un'arma politicamente inefficace (si è rivelata efficace solo come arma di pressione su una potenza estranea o occupante in una guerra indipendentistica), il terrorismo che si serva di kamikaze sembra essere addirittura controprodu-

---

<sup>5</sup> Cf Emanuele SEVERINO, *Dall'Islâm a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003.

cente, proprio perché con la sua carica nichilistica suscita un tale “horror vacui” nella popolazione che lo subisce da inasprirne semmai la reazione: se negli anni della guerra fredda e del rischio di guerra nucleare qualcuno arrivava a dire “meglio assoggettati che morti”, viceversa i grandi attentati suicidi dei nostri giorni sembrano aver indotto a dire: “meglio morti”. Proprio per la reazione radicale che ha innescato, la strategia dei kamikaze sembra del tutto fallimentare per chi l’ha intrapresa: gli attacchi dell’11 settembre 2001 hanno provocato l’eliminazione del regime talebano in Afghanistan; gli attacchi suicidi in Israele hanno bloccato il processo di pace e alienato molte delle simpatie anche alla pur legittima causa palestinese.

### Lettura psicologica del fenomeno odierno dei kamikaze

È interessante che gli analisti politici tendono ad adottare un modello di interpretazione psicologica del fenomeno dei kamikaze islamici.

Secondo Magdi Allam, i musulmani emigrati in Occidente soffrono per così dire di una schizofrenia fra i valori della loro cultura d’origine e i valori economici e sociali della cultura occidentale in cui vivono o a cui tendono; i kamikaze proverrebbero perciò sia dall’ala fondamentalista, sia da quella laica; anzi, sembrerebbero essere la risultante dell’incrocio fra le due <sup>6</sup>.

Secondo Khaled Fouad Allam <sup>7</sup> il radicalismo islamico nasce dalla commistione (non mediata culturalmente) di modernità tecnologica e di fondamentalismo coranico, ovvero da una “modernità non integrata”, e quindi, potremmo aggiungere, da un conflitto non risolto.

Secondo altri, come Viveca Hazboun <sup>8</sup>, psichiatra operante in un centro di assistenza a Betlemme, la società mediorientale, soprattutto palestinese, soffre di una depressione collettiva, che genera il fenomeno suicidario nella forma dei kamikaze (anche perché le associazioni che li reclutano garantiscono assistenza economica alle loro famiglie).

Spesso il comportamento autolesionistico e suicidario è un messaggio di richiesta d’aiuto all’ambiente circostante. E se così fosse anche per il fenomeno dei kamikaze? Il suicida manda un messaggio di richiesta d’aiuto, che trascurato, porta all’irreparabile. In questo senso, il suicida vuole da una parte essere altruista sacrificandosi per i suoi, e dall’altra vuole vendicarsi di chi sta bene e non lo ha ascoltato. In tal caso, si potrebbero estrapolare dalla clinica psicoterapeutica alcune tecniche per la soluzione politica del problema: e forse gli psicologi potrebbero dare utili consigli ai politici.

Insomma, occorre denunciare tanto la radice antiumanistica e antireligiosa del fenomeno dei kamikaze (che tra l’altro ne rende controproducente la strategia), quanto le cause di emarginazione e disperazione che ne costituiscono il terreno di coltura; occorre altresì raccogliere fattivamente le implicite richieste d’aiuto che vengono dagli ambienti che producono i kamikaze.

### ASSIMILAZIONE INDIVIDUALE DELLE “RAGIONI PER VIVERE” RELIGIOSE COMUNI

Risposta alla domanda: “La maggior importanza nella religione musulmana della ragione per vivere rispetto a quella cattolica può essere un segnale di una diminuzione dei valori nella cultura occidentale vista la predilezione di quest’ultima per la scienza e tecnologia che sottrae probabilmente spazio agli ideali/motivazioni più profonde alla vita? Per il cattolico, la riflessione filosofico-esistenzialista si può dire abbia acceso una debole fiammella sul senso dell’esistenza, prontamente spenta, lasciando così l’individuo solo ad interrogarsi sul senso della morte; trovandosi quindi il soggetto senza punti di riferimento, in quali termini potremmo ancora riflettere sul fenomeno del continuum suicidario?”.

---

<sup>6</sup> Cf Magdi ALLAM, *Kamikaze made in Europe*, Mondadori, Milano 2004.

<sup>7</sup> Cf Khaled FOUAD ALLAM, *Lettera a un Kamikaze*, Rizzoli, Milano 2004; e il contributo in *La filosofia e l’Islam*, Gregoriana, Padova 1996.

<sup>8</sup> Cf Viveca HAZBOUN, in “Il Regno - Attualità” 2004, p. 229-232.

## Divario tra ragioni di vita ideali del gruppo e ragioni professate dai singoli

Non si può sostenere che il cristianesimo dia meno importanza dell'Islâm alla ragione per vivere: anzi, come abbiamo visto, la proibizione cristiana del suicidio è in un certo senso più radicale, rifiutando il suicidio in quanto male in sé, oltre che per il bene che impedisce di fare.

Pertanto, le differenze tra cattolici e musulmani rilevate dall'inchiesta si dovrebbero spiegare in ragione sia delle loro differenti matrici geoculturali, sia del diverso grado di appartenenza religiosa degli individui del campione: la maggior parte di coloro che si definiscono cattolici, ad esempio, non vive una piena e consapevole appartenenza alla Chiesa cattolica e una perfetta adesione alla sua visione di vita.

Si può inoltre ipotizzare che l'atteggiamento più possibilistico dei cattolici di oggi nei confronti del suicidio, almeno in casi particolari, risenta del più benevolo atteggiamento odierno della Chiesa verso i suicidi.

Diversa era la situazione alla fine dell'Ottocento: forse allora, il minor tasso di suicidi nei paesi cattolici rispetto a quelli protestanti poteva essere attribuito non solo alla loro maggior coesione sociale, come aveva inteso Durkheim, ma anche al giudizio cattolico allora particolarmente negativo sul suicidio; forse però non andrebbe neanche trascurato il fattore climatico (i paesi cattolici erano allora quelli mediterranei), che come ormai è anche biologicamente appurato ha sull'umore una influenza diretta e indiretta.

## La comunicazione del senso della vita nella Chiesa cattolica post-moderna

Quanto alla domanda (che forse non intendo bene) relativa alla riflessione odierna, innanzitutto non vedo proprio come la filosofia esistenzialistica abbia potuto illuminare per i cattolici il senso dell'esistenza. Direi che il problema è diverso: la svolta post-moderna ha messo in luce la sterilità del dilemma tra oggettività (inevitabilmente rigida) e soggettività (inevitabilmente relativistica) della verità e ha posto le condizioni per riaffermare il personalismo della verità, già enunciato da Kierkegaard [alla fine di *Aut-Aut*]: “solo la verità che edifica è una verità *per te*”. In questa prospettiva si pone la “Nuova Evangelizzazione” (a cui il papa Giovanni Paolo II ha richiamato la Chiesa Cattolica), quale annuncio concreto e personale: “Dio ti ama” [*Christifideles Laici*, 34]. Infatti, solo il percepire la propria vita (con il suo carico di gioie e pene) come dono personale di un Donatore (è infatti proprio dell'amore fare a persone diverse doni diversi) può rendere comprensibile l'assoluto divieto del suicidio e pienamente efficace la “ragione per vivere”.

Andrea DI MAIO

Direttore della specializzazione in “Filosofia Cristiana”  
presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma;  
Professore di Filosofia e Storia  
presso il Liceo Classico “Cicerone” di Frascati