



GAIA DE VECCHI

LAMPADA AI MIEI PASSI LA TUA PAROLA

Vita morale e vita di fede

Prefazione di Pier Davide Guenzi



EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA



Etica e Formazione

La collana vuole contribuire ad approfondire,
in chiave interdisciplinare, alcuni temi di educazione morale,
suggerendo strumenti e percorsi per avviare e rinnovare
i processi formativi nella vita pastorale ordinaria
e portare così frutti di carità per la vita del mondo.

Gaia De Vecchi

**LAMPADA
AI MIEI PASSI
LA TUA PAROLA**

Vita morale e vita di fede

Prefazione di Pier Davide Guenzi

ISBN 978-88-250-6187-1
ISBN 978-88-250-6189-5 (EPUB)

Copyright © 2026 by P.I.S.A.P. F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

Mentre il sole già volge al declino,
sei ancora il viandante che spiega
le scritture e ci dona il ristoro
con il pane spezzato in silenzio.

Cuore e mente illumina ancora
perché vedano sempre il tuo volto
e comprendano come il tuo amore
ci raggiunge e ci spinge più al largo.

D.M. TUROLDO, *Emmaus*,
in *Neanche Dio può stare solo*, Piemme,
Casale Monferrato 1991, p. 8

PREFAZIONE

Pensato espressamente in una forma agile, per una formazione (o autoformazione) di base, questo testo di Gaia De Vecchi non rinuncia a offrire una base solida alle tematiche sviluppate, avvalendosi di una letteratura specifica che, seppure sobriamente accennata, guida l'esposizione sia nella scelta degli argomenti, sia nella modalità di approcciare globalmente una questione che ha ricevuto nella teologia morale di questi ultimi decenni un'attenzione al di sotto della sua importanza. Per altri aspetti, il testo si pone in modo trasversale e comprensivo, rispetto ad abituali (e talvolta infeconde) distinzioni interne alla teologia, sviluppando elementi di riflessione sistematica fortemente integrati con la prospettiva morale e spirituale, non senza un riferimento ecclesiale e pastorale.

Vita morale e vita di fede, così il sottotitolo che precisa l'oggetto del volume, sono due binomi che sottintendono sia letture disgiuntive, sia sincretiche, ma che, nell'intenzione dell'Autrice, sono da sempre, attraverso i tempi e nelle varie culture ed espressioni religiose viventi, alla ricer-

ca di una “correlazione”: «La vita morale, intesa come l'insieme dei principi, delle norme, dei presupposti che guidano l'agire umano verso il bene, e la vita di fede, come apertura al trascendente e ricerca di senso ultimo dell'esistenza, si intrecciano in modi diversi nelle varie culture e nei differenti momenti storici, generando configurazioni spesso nuove e talora sorprendenti» (1 *Vita di fede e vita morale: una relazione multiforme*).

La “messa a un punto” di un tema così fondamentale, quanto sfuggente, «che cosa è la vita morale» e «che cosa è la vita di fede», nel primo capitolo, offre un orizzonte prospettico e trasversale che richiama diffusamente il sapere filosofico e le scienze sociali e umane, tanto da rendere pressoché impossibile centrare in una epistemologia rigida quanto ascrivibile a una particolare struttura dell'umano attraverso parole chiave come: giusto, buono, doveroso, differentemente declinate in prospettive di pensiero non sempre convergenti. Il valore aggiunto qui introdotto riguarda l'elemento interreligioso, che porta all'attenzione distinti modelli di vita morale espressi attraverso le credenze istituzionali, soprattutto per il loro impatto su vaste fasce dell'umanità, forse in un modo più per-

vasivo rispetto alle scuole di pensiero antiche e moderne.

Un ulteriore elemento che emerge nelle pagine di questo volume è rappresentato dal costante impegno a rileggere alcuni tratti della cultura attuale non unicamente nel segno di un declino della religiosità e delle sue pratiche, quanto piuttosto di una rimodulazione di una ricerca che, attraverso il sacro (e le sue metamorfosi), può giovare a una fede vissuta e pensata. L'esperienza umana, anche nelle sue forme apparentemente più distanti da una esplicita confessione di fede cristiana (quando non altrettanto esplicitamente critica nei confronti di essa), rappresenta l'unico terreno disponibile non solo a una "seminazione" in un campo delimitato dalla socialità globalizzata, multireligiosa, post-cristiana (l'elenco potrebbe continuare prendendo in considerazione, per opposto, anche il preoccupante ritorno dei fondamentalismi e dell'inaspettato ritorno di interesse e significanza attorno al fenomeno religioso), ma anche attento alla cura della "buona semente". Fuor di metafora rappresenta l'occasione per una purificazione di quelle forme di espressione interiore e pubblica del cristianesimo che portano le tracce di una secolare usura e che appaiono, talvolta, anche

discutibili espressioni di una religiosità incapace di saldare il sacro e le sue pratiche con il senso della vita personale e della realtà comunitaria, entro uno spazio credibile, quello dell'esistenza quotidiana con le sue luci e le sue ombre, con quegli *habitus*, come nella lezione di Pierre Bourdieu, che plasmano gli stili di vita, anche indipendentemente dall'applicazione di regole istituzionali preordinate. La vita etica e la pratica religiosa sono oggetto di tradizione, in questo senso sono "abituati", e non di ripetizione di codici normativi, pur tuttavia non potendo prescindere da essi ai fini della circolazione consapevole delle stesse pratiche.

L'articolazione del rapporto tra vita morale e vita di fede, prima di affrontare la questione dell'esperienza morale del credente riferita all'orizzonte di una fede non solo "teista" ma cristologica, si avvale di una ripresa dello strumentario concettuale (cf. 2 *Una bussola iniziale*) che pure resta aperto alla sua differente esplicitazione nei singoli patrimoni religiosi dell'umanità. In questo senso, «sacro, culto/rito, tempo e spazio sono l'*humus* in cui si strutturano la vita di fede e la vita morale», pur sviluppando forme comprensive ed espressive che sfuggono a ogni approccio semplificante la complessità, la

quale, proprio attraverso tali categorie, si rende evidente.

Si tratta, infine, di dare ragione e respiro vitale all'esperienza cristiana, lavorando sull'intreccio con la sua dimensione fondante, rilevabile nelle Scritture, la sua risonanza simbolica nella vita di fede attraverso gli atti consapevoli della preghiera personale e della liturgia comunitaria, e il suo intreccio pratico con gli elementi etici che conferiscono un ordine sensato nell'ambito del culto religioso e della vita spirituale (cf. 3 *Sfide antiche e attuali*), ma soprattutto che consentono di radicare la vita morale nella sua dimensione pasquale come amore ricevuto e donato, mettendone in evidenza la tipicità cristiana in riferimento al discernimento e al processo decisionale, alla vita di preghiera e al dinamismo sacramentale strettamente connesso alla vita dei credenti e a una fede pratica nel segno della carità (cf. 4 *Vita di fede e vita morale in Gesù Cristo*).

Gaia De Vecchi nella *Conclusione* del suo volume ci ricorda che «il dialogo tra vita di fede e vita morale continuerà a evolversi in forme imprevedibili. Nuove sintesi emergeranno dall'incontro tra tradizioni». Muoversi in questa direzione comporta per il cristianesimo di non attendere passivamente tali evoluzioni, cullando

nostalgie del passato o prefigurando un suo glorioso ritorno, ma pensare e agire, già nell'oggi, secondo una direzione aperta all'imprevedibile non presentato come minaccia alla integrità della fede. Al riguardo assai perspicace appariva già alla fine del XX secolo l'idea della sociologa francese Danièle Hervieu-Léger:

il vero problema che riguarda il divenire – e forse la sopravvivenza – delle istituzioni delle religioni storiche è quello della loro capacità di accettare, come esempio di funzionamento e condizione di credibilità nell'universo dell'alta modernità, quella particolare mobilità del credere che le costringe a venire a patti con *una dinamica di circolazione dei segni religiosi* in contraddizione con i modi di gestione tradizionali della memoria autorizzata¹.

Questa operazione, che non è puro e passivo adattamento a una situazione subita, ma ambito di elaborazione del nuovo, consente di recuperare, in chiave costruttiva, il «bisogno di spiritualità» più volte richiamato come una cifra del presente (certamente non l'unica in quanto convive con altre dimensioni non altrettanto costruttive), superando la stantia esposizione della sua ambiguità, quando non dei suoi pe-

¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 264-265.

ricoli. Un «bisogno di spiritualità» certamente poliedrico, a-sistematico, a-tematico, non di rado a-confessionale; radicato soprattutto sulle categorie estetiche del benessere psicofisico e su aspirazioni forse generiche, eppure che interpellano i “fondamentali” del vivere: nascere e morire; agire e patire; felicità e dolore; libertà e dignità degli esseri umani; senso dell’esserci nel mondo e in relazione con il mondo; gratuità e bellezza. In esso risuona, pur se talvolta in forma dimessa, un desiderio di autenticità e di vita comune che possono rappresentare altrettanti punti di forza per il suo posizionamento in una dimensione etica.

Seppure l’autenticità rappresenti un concetto ambiguo, quando ripiegato sulla autoreferenzialità dell’io, con una lettura positiva e costruttiva, essa rivendica la reazione del soggetto all’insignificanza delle proprie azioni, all’ipocrisia, al conformismo. E come tale rappresenta un punto di forza per educare la libertà, oltre il circuito del proprio sé, a una «capacità di volere» ciò che merita dedizione.

Una spiritualità dell’autenticità può opportunamente recuperare il giusto desiderio personale di «coerenza tra l’interno e l’esterno, la corrispondenza dell’apparire con l’essere, la

capacità di esprimere nella vita ciò che si è veramente» e di «sapersi esprimere in opere che veramente riflettano chi si è»².

PIER DAVIDE GUENZI
Presidente ATISM - Associazione Teologica
Italiana per lo Studio della Morale

² G. FERRETTI, *Spiritualità e cultura nella modernità*, in «Archivio Teologico Torinese», 21 (2015), pp. 259-274, qui p. 266.

PREMESSA

Il presente testo è stato pensato e scritto per essere inserito nella collana «Etica e formazione». Si tratta quindi di un sussidio, non di un trattato: non è, pertanto, primariamente destinato ad ambienti strettamente accademici (pur non escludendo a priori un uso dello stesso in talune circostanze). È, al contrario, essenzialmente dedicato a persone o gruppi che intendano approfondire, comprendere, esperire maggiormente la propria formazione e adesione cristiana, come singoli o come gruppo. Si tratta quindi solo di un piccolo strumento che ha l'ambizione (forse presuntuosa) di far riecheggiare nelle coscienze quanto Émile Durkheim affermò: «credere è pensare il sacro; fare il rito è vivere il sacro insieme»³.

Data anche l'agilità della collana, lo stile di scrittura adottato spesso ricorre a una stesura schematica, per offrire solo i nodi essenziali delle questioni, per le discussioni e i confronti che si svolgeranno di persona. Per il medesimo mo-

³ É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Milano 2013, p. 43.

tivo, sono state ridotte al minimo indispensabile le note a piè di pagina. Nella maggior parte dei casi i libri segnalati nel corpo del testo sono riportati semplicemente con il nome dell'autore e il titolo (in italiano in tutte le occasioni in cui è stato possibile ed esiste una traduzione): non è necessaria, pertanto, una singola e specifica edizione dei libri qui citati.

Il rimando ai testi nei paragrafi *Bibliografia essenziale* – tendenzialmente individuata in testi agili – è, evidentemente e conseguentemente, indicativo e non vincolante.

Sono state inserite, inoltre, alcune schede di lavoro che hanno solo lo scopo di innescare la creatività dei gruppi. Chiaramente gli spunti proposti non sono gli unici spazi di discussione o di lavoro possibili sul tema qui presentato.

INTRODUZIONE

La domanda che soggiace a questa pubblicazione potrebbe essere agilmente riassunta con: «Quale è *oggi* la relazione tra vita di fede e vita morale?». In altre parole: come il mio essere credente – in Gesù Cristo e pertanto, assieme alla comunità ecclesiale, in un contesto storico-geografico preciso – influenza la mia (nostra) comprensione del bene e del male? E specularmente: come la mia comprensione del bene e del male influenza la mia vita di fede?

La relazione vita di fede e vita morale nel corso della storia è stata interpretata in svariati modi, che possiamo ridurre a tre grandi linee: separazione, identificazione, circolarità. Dichiaro subito la mia prospettiva: tra vita di fede e vita morale esiste un continuo rapporto di circolarità ermeneutica. Inoltre con vita di fede intendo quella circolarità che sussiste tra gli aspetti legati alla religiosità – ovvero la mia personale adesione – e gli aspetti legati alla religione, intesa come sistema istituzionale e pubblico. Stessa comprensione per la vita morale, intesa come intreccio dinamico tra moralità e

morale. Ciascuno di noi sviluppa il dinamismo circolare tra la propria vita di fede e la propria vita morale come risposta personale, all'interno di un contesto segnato culturalmente, socialmente e storicamente.

La vita di fede non è innanzitutto dogma o istituzione, ma atteggiamento originario: di apertura al fondamento ultimo, di riconoscimento del limite (e delle possibilità) umano, di ricerca di un significato più grande del semplice benessere individuale; se autentica, è quindi un movimento interiore che spinge l'uomo oltre la mera funzionalità della vita quotidiana, orientandolo verso il valore. La vita morale nasce dalla libertà responsabile: l'essere umano diventa realmente morale quando riconosce la dignità propria e altrui, e si assume la responsabilità delle proprie scelte, orientando la volontà verso il bene, non verso l'utile. La vita morale non è esecuzione asettica di comandi esterni, ma maturazione della coscienza. Vita di fede e vita morale, pertanto, non sono identiche ma correlate in circolarità continua. La vita di fede fonda la vita morale (in senso ontologico, non necessariamente in senso cronologico), offrendo motivazioni profonde: l'apertura al bene non è solo decisione autonoma, ma risposta a un

appello che trascende l'individuo. Di contro, la vita morale verifica la vita di fede, impedendo che si riduca a ritualismo o superstizione. Una vita di fede che non produce giustizia, responsabilità e cura dell'altro è incompiuta; se autentica, non annulla la libertà ma la sostiene; la vita morale piena non si chiude in sé, ma si apre alla trascendenza. La coscienza morale è il luogo d'incontro; nella coscienza, l'uomo ascolta insieme la voce del bene e l'apertura al trascendente (cf. GS 16). L'essere umano è quindi chiamato a vivere la vita di fede come sorgente di senso e a vivere la vita morale come risposta concreta all'appello del bene, integrando entrambe in un cammino di maturazione personale, che è allo stesso tempo storico e comunitario.

La relazione tra vita di fede e la vita morale – come detto – è stata interpretata, e vissuta, in vario modo nel corso dei tempi e delle geografie. La questione si ripropone oggi con alcune caratteristiche “tradizionali” e alcune caratteristiche nuove, generate in particolare da una società sempre più globalizzata e multireligiosa. La complessità del tema non permette sintesi definitive, ma richiede un pensiero capace di tenere aperte e insieme tensioni apparentemente inconciliabili. Inoltre la postmodernità ha deco-

struito le grandi narrazioni che fornivano fondamenti stabili alla morale, sia religiose sia secolari.

Il «pensiero debole» di Gianni Vattimo vede in questa decostruzione non una perdita, ma un'opportunità: la fine delle verità assolute apre spazio per un'etica della carità e dell'interpretazione. La religione non scompare, ma si trasforma in eredità culturale che continua a nutrire l'etica anche dopo la «morte di Dio».

Charles Taylor, nella sua monumentale opera *L'età secolare*, propone una lettura più sfumata della secolarizzazione. Non si tratta di semplice declino della religione, ma di trasformazione delle condizioni della credenza. La fede diventa una possibilità tra altre in un «universo morale plurale». La «svolta soggettiva» moderna valorizza l'autenticità e la ricerca personale di significato: le persone costruiscono *bricolage* spirituali personali attingendo a diverse tradizioni. Questa situazione genera sia perdita di orientamento che nuove possibilità creative.

Il «ritorno del sacro» nel XXI secolo smentisce le previsioni di completa secolarizzazione. Non si tratta di semplice ritorno al passato: le forme contemporanee di religiosità sono profondamente segnate dalla modernità. Il fondamentalismo religioso, paradossalmente, è fe-

nomeno moderno che usa mezzi moderni per opporsi alla modernità; la spiritualità New Age combina ecletticamente elementi di diverse tradizioni; i «credenti non praticanti» mantengono una identità religiosa, pur senza partecipazione istituzionale; i *nones* (= non affiliati religiosamente) cercano il sacro fuori dalle religioni organizzate; il pluralismo religioso e morale è la condizione normale delle società contemporanee. La coesistenza di differenti visioni del mondo, talora incompatibili, nello stesso spazio sociale richiede nuove forme di convivenza.

John Rawls (*Liberalismo politico*) propone il «consenso per intersezione»: cittadini con dottrine comprensive diverse possono convergere su principi politici comuni per ragioni diverse. La ragione pubblica richiede che le posizioni politiche (intese in senso largo) siano giustificate in termini accessibili a tutti, non solo agli appartenenti alla medesima religione.

Jürgen Habermas, inizialmente critico nei confronti della religione nella sfera pubblica, ha rivisto la sua posizione (si veda tra gli altri: *Religione e spazio pubblico*, in cui dialoga con Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West) riconoscendo il «potenziale semantico» delle tradizioni religiose. Le religioni conservano in-

tuizioni morali e risorse di senso che la ragione secolare fatica a generare autonomamente, mentre la traduzione del contenuto religioso in linguaggio secolare arricchisce il dibattito pubblico. La società postsecolare richiede apprendimento reciproco: i credenti devono accettare il pluralismo, i secolaristi riconoscere la legittimità delle voci religiose.

Il dialogo interreligioso è diventato necessità ineludibile. Hans Küng (*Etica mondiale per la politica e l'economia*) sostiene che «non c'è pace tra le nazioni senza pace tra le religioni, non c'è pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni»⁴. Il Parlamento delle Religioni del Mondo ha prodotto dichiarazioni su un'etica mondiale minima condivisa. Ma il dialogo non può limitarsi alle élites teologiche o intellettuali: deve coinvolgere i credenti "ordinari" e affrontare questioni concrete di convivenza quotidiana.

La globalizzazione pone sfide inedite alla morale sociale. L'intensificazione dei contatti tra culture diverse genera situazioni di pluralismo morale radicale. Come è possibile la convivenza tra persone che aderiscono a sistemi morali

⁴ H. KÜNG, *Ebraismo. Passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano 1993, p. 166.

incompatibili? Il multiculturalismo liberale propone il rispetto della diversità culturale entro i limiti dei diritti umani universali. Ma questa soluzione è problematica: chi definisce cosa sia universale e cosa culturalmente specifico? Il pluralismo pone la questione della verità religiosa: l'esclusivismo (solo la mia religione è vera) genera conflitto. L'inclusivismo (la mia religione contiene pienamente la verità presente parzialmente in altre) genera atteggiamenti di superiorità. Inoltre il pluralismo (diverse religioni sono vie ugualmente valide) sembra relativista. John Hick (*God and the Universe of Faiths*) propone una «rivoluzione copernicana» ovvero un cambio di paradigma teologico che sposta il centro dell'universo religioso dal cristianesimo (o da qualsiasi altra singola religione) a Dio/La Realtà Ultima. Raimon Panikkar (si vedano tra gli altri: *La torre di Babele. Pace e pluralismo* e *Il dialogo intrareligioso*) parla di «pluralismo unitivo» che mantiene le differenze in tensione creativa.

Il relativismo morale sembra una risposta inevitabile al pluralismo. Ma il relativismo radicale è autocontraddittorio (affermare che «tutto è relativo» è già una pretesa assoluta) e praticamente insostenibile (come condannare pratiche come la tortura o il genocidio se non esistono

valori universali?). Vari studiosi hanno tentato di superare l'opposizione tra universalismo e relativismo: Habermas (*Etica del discorso*), Rawls (con il consenso per intersezione in *Liberalismo politico*), Amartya Sen (con l'approccio delle capacità, specialmente in *La libertà individuale come impegno sociale*).

In questo contesto così globalizzato e pluralista – nonché secolarizzato – anche le nuove tecnologie, con le scienze loro attinenti e il proprio metodo euristico, rilanciano la riflessione del rapporto vita di fede-vita morale, ponendo questioni inedite o molto trasformate circa il vivere umano e il suo orizzonte di senso. Di fronte alle sfide globali – crisi climatica, disuguaglianze crescenti, conflitti identitari, rischi tecnologici, guerre, economia, intelligenza artificiale... – serve un'etica all'altezza della complessità. Non bastano né il ritorno a morali tradizionali né l'abbandono relativistico di ogni norma; al contrario, urge quella che Edgar Morin (*Il metodo*, volume VI: *Etica*) chiama «etica della complessità», capace di tenere insieme universale e particolare, ragione ed emozione, individuo e comunità, umanità e natura. Hans Jonas (*Il principio responsabilità*) propone un «principio responsabilità» adeguato al potere

tecnologico umano: «Agisci in modo che gli effetti della tua azione siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra»⁵. La responsabilità si estende nello spazio (verso l'umanità globale e la natura) e nel tempo (verso le generazioni future): non basta più l'etica della prossimità, ma serve un'etica della distanza spazio-temporale. Emmanuel Lévinas (specialmente in *Etica e infinito*) fonda l'etica sull'incontro con il volto dell'altro che mi interpella e mi costituisce come soggetto morale. L'etica precede l'ontologia: prima di essere, sono responsabile. L'infinito si manifesta nel volto che mi comanda di «non uccidere» e mi apre alla trascendenza. Questa etica dell'alterità sfida tanto l'individualismo moderno quanto il comunitarismo chiuso. Martha Nussbaum (*Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*) e Amartya Sen (*Lo sviluppo è libertà*) propongono l'approccio delle capacità che valuta lo sviluppo non in termini di Pil ma di espansione delle capacità umane di vivere vite degne. Le capacità centrali includono vita, salute, integrità corporea, ma anche immaginazione,

⁵ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, p. 15.

ragione pratica, affiliazione. Questo approccio integra dimensioni materiali e spirituali dello sviluppo umano.

Le trasformazioni tecnologiche pongono questioni morali inedite, per le quali non basta fornire un elenco di procedure. La bioetica affronta i dilemmi posti dalle biotecnologie: manipolazione genetica, clonazione, eutanasia, procreazione assistita... L'etica ambientale ripensa il rapporto tra uomo e natura, mettendo in discussione l'antropocentrismo tradizionale. L'etica digitale affronta le sfide poste dall'intelligenza artificiale, dalla sorveglianza digitale, dalla realtà virtuale.

Questi nuovi ambiti richiedono non solo l'applicazione di principi morali esistenti, ma l'elaborazione di nuovi paradigmi etici, che chiamano in causa un orizzonte di senso o trascendentale. Le diverse tradizioni religiose e filosofiche offrono risposte divergenti, riflettendo differenti antropologie e sistemi valoriali, che devono saper tenere conto del contesto senza perdere la propria identità.

Bibliografia essenziale

BASTIANEL S., *Vita morale nella fede in Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005.

- FUMAGALLI A. (a cura), *Teologia morale e teologia spirituale. Intersezioni e parallelismi* (Saggi e Proposte 19), LAS, Roma 2014.
- MIRABELLA P., *Agire nello spirito. Sull'esperienza morale della vita spirituale*, Cittadella, Assisi 2003.
- PIANA G., *In novità di vita. Vol. IV: Morale della religiosità*, Cittadella, Assisi 2016.
- SACCO A., *Prassi e spiritualità. Una visione attraverso la Teologia Morale*, in «Archivio Teologico Torinese», XXVII (1), 2021, pp. 125-139.
- VIDAL M., *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza*, Cittadella, Assisi 1998.

Scheda di lavoro

In generale, un *bias* è una tendenza automatica o inconsapevole che porta a interpretare la realtà, o i dati, secondo modelli semplificati, preferenze, abitudini o pregiudizi. Si tratta quindi di una distorsione sistematica nel modo in cui percepiamo, giudichiamo o elaboriamo informazioni. La parola deriva dall'inglese e significa «deviazione», «pregiudizio», e viene usata in molti campi – psicologia, scienze sociali, statistica, economia, informatica e intelligenza artificiale – per indicare uno scarto dal giudizio oggettivo o imparziale. Esistono diverse tipologie di bias.

→ Provare a confrontarsi con quelli sottoelencati (o con altri), per verificare se/come influenzano la nostra comprensione di «vita di fede», di «vita morale» e il loro rapporto.

- Bias di conferma: si cercano solo informazioni che confermano le proprie opinioni.
- Bias di ancoraggio: basa un giudizio sulla prima informazione ricevuta (l'«ancora»).
- Bias di disponibilità: si valuta la probabilità di qualcosa in base a quanto facilmente ce lo ricordiamo.
- Effetto alone: una singola caratteristica positiva (o negativa) influenza il giudizio complessivo di una persona o di una situazione.
- Bias di gruppo: si favorisce il gruppo di appartenenza rispetto agli altri.
- Bias retrospettivo: a fatto avvenuto, si crede che «era ovvio» fin dall'inizio

VITA DI FEDE E VITA MORALE: UNA RELAZIONE MULTIFORME

La relazione tra vita di fede e vita morale rappresenta uno dei nodi più complessi e affascinanti della riflessione umana, un intreccio che attraversa millenni di storia del pensiero, in geografie diverse, e continua a interrogare la coscienza contemporanea e svariate scienze, non solo quella teologica. Questo rapporto non è mai stato univoco né lineare: se da un lato le grandi tradizioni religiose hanno storicamente fornito i fondamenti normativi per l'agire morale delle società, dall'altro la riflessione filosofica ha progressivamente elaborato concezioni etiche autonome, capaci di prescindere dal riferimento al sacro.

L'indagine attuale su questi temi richiede necessariamente un approccio multi/inter/trans-disciplinare che sappia integrare le prospettive filosofiche, teologiche, sociologiche, antropologiche, psicologiche, neurologiche... riconoscendo la complessità irriducibile di fenomeni che toccano le dimensioni più profonde dell'esperienza

umana. La vita morale, intesa come l'insieme dei principi, delle norme, dei presupposti che guidano l'agire umano verso il bene, e la vita di fede, come apertura al trascendente e ricerca di senso ultimo dell'esistenza, si intrecciano in modi diversi nelle varie culture e nei differenti momenti storici, generando configurazioni spesso nuove e talora sorprendenti.

Alcuni snodi storici

La questione dell'origine della vita morale ha attraversato l'intera storia della filosofia occidentale, trovando risposte diverse e spesso contrastanti. Già nel pensiero greco antico emergono due tendenze fondamentali: da un lato, la concezione naturalistica dei sofisti, che vedevano nella morale una convenzione sociale utile alla sopravvivenza della comunità; dall'altro, la visione metafisica di Platone, che radicava il bene in una dimensione ideale e trascendente.

Platone nel suo celebre mito della caverna (*Repubblica*, libro VII, 514a-520a) – passo che ha profondamente influito sul pensiero occidentale – suggerisce che la conoscenza del bene non derivi dall'esperienza sensibile, quanto dalla contemplazione delle idee eterne. La vita mo-

rale, in questa prospettiva, non è arbitraria né convenzionale, ma riflette un ordine oggettivo e immutabile del cosmo. L'anima umana, partecipando di questa dimensione ideale, possiede una naturale inclinazione verso il bene, oscurata però dall'ignoranza e dalle passioni corporee. L'educazione filosofica diventa così il percorso di liberazione che permette all'individuo di riconoscere e seguire il vero bene. Aristotele, pur condividendo con il maestro l'idea di un'oggettività del bene, sviluppa una concezione più immanente e pratica dell'etica. Nell'*Etica nicomachea*, lo Stagirita elabora la teoria della virtù come giusto mezzo tra gli eccessi, radicando la moralità nella natura razionale dell'uomo e nella sua tendenza alla felicità (*eudaimonía*). La virtù non è innata, ma si acquisisce attraverso l'abitudine e la pratica costante del bene. Questa concezione teleologica dell'etica, che vede nell'uomo un essere naturalmente orientato verso un fine, suggestionerà in profondità il pensiero cristiano medievale.

Con l'avvento del cristianesimo, la riflessione sulla vita morale – non estranea dalla sua relazione con la vita di fede – subisce una trasformazione radicale. Sant'Agostino (in particolare nel *De libero arbitrio*, ma anche nelle *Confessiones*)

introduce il concetto di volontà come facoltà autonoma, capace di scegliere liberamente tra il bene e il male. La vita morale non dipende più solo dalla conoscenza del bene, come sosteneva Socrate, ma dalla libera adesione della volontà a ciò che la ragione riconosce come buono. Il peccato originale, tuttavia, ha corrotto la natura umana, rendendo l'uomo incapace di fare il bene con le sole sue forze. Solo la grazia divina può restaurare la capacità morale dell'uomo, elevandolo a una vita virtuosa che supera le possibilità della natura decaduta. La struttura stessa della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino – sintetizzabile in *exitus-redditus* – rafforza maggiormente il legame vita di fede e vita morale.

L'età moderna segna un punto di svolta decisivo nella concezione della vita morale. Con il progressivo affermarsi del soggetto come centro della riflessione e la graduale separazione tra teologia e filosofia, si assiste a un tentativo sempre più marcato di fondare l'etica su basi autonome, indipendenti dalla religione e dalla metafisica tradizionale. David Hume rappresenta uno dei tentativi più radicali di naturalizzazione dell'etica. Nel suo *Trattato sulla natura umana*, egli sostiene che le distinzioni morali non derivino tanto dalla ragione quanto dal sentimento: è il

INDICE

<i>Prefazione</i> (Pier Davide Guenzi)	7
<i>Premessa</i>	15
<i>Introduzione</i>	17
1. Vita di fede e vita morale:	
una relazione multiforme	29
<i>Alcuni snodi storici</i>	30
<i>Il contesto attuale: altri contributi</i>	
<i>alla riflessione</i>	40
2. Una bussola iniziale	63
<i>Sacro</i>	63
<i>Culto/rito</i>	69
<i>Tempo</i>	75
<i>Spazio</i>	86
3. Sfide antiche e attuali	97
<i>Idolatria</i>	97
<i>Fondamentalismo e integralismo</i>	101
<i>Religiosità popolare/il supermarket</i>	
<i>della fede</i>	105
<i>Il fascino del web</i>	109
4. Vita di fede e vita morale in Gesù Cristo ...	117

<i>Discernimento e decisione</i>	117
<i>Preghiera ordinata e coltivata</i>	124
<i>Sacramenti</i>	131
<i>Conclusione</i>	147

ETICA E FORMAZIONE

Roberto Massaro (a cura), *Possiamo ancora educare? Educazione morale e mondo giovanile*, 2024

Giorgio Nacci, *Uomini di discernimento. Formare presbiteri accompagnatori nel discernimento morale*, 2025

Giorgio Nacci (a cura), *Scelgo il bene. L'educazione morale nei percorsi di iniziazione cristiana*, 2025

Michele Caputo, *Una bussola per la buona politica. Riflessioni in compagnia di Bartolomeo Sorge*, 2025



Vita morale e vita di fede si snodano su due percorsi paralleli? Si identificano? Oppure sono in costante relazione dinamica? In altre parole: gli specifici atti e ambiti culturali (quali la preghiera, la celebrazione liturgica... ma anche il tempo e lo spazio sacri) sono "lampada ai miei passi" per una logica evangelica nel quotidiano? E viceversa: il vissuto quotidiano ha ripercussioni sulla comprensione e relazione con Dio?

In dialogo con la tradizione, con la secolarizzazione e l'attuale mondo "complesso", il presente volumetto si prefigge una messa a fuoco del rapporto moralità-religiosità, per una rinfrescata riflessione personale e comunitaria.

Gaia De Vecchi, ha conseguito il Dottorato in Teologia morale presso la Pontificia Università Gregoriana. È docente di Teologia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (sede di Milano), la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, il Seminario Internazionale del Pontificio Istituto Missioni Estere (Monza) e altre istituzioni accademiche. È insegnante di religione nell'Arcidiocesi di Milano e membro del Consiglio di presidenza dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale.

