

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

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, diversamente 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 e la 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

sentimento di approvazione o disapprovazione che proviamo di fronte alle azioni umane a determinare il loro valore morale. La ragione è «schiava delle passioni» e può solo indicare i mezzi per raggiungere i fini dettati dal sentimento. Questa concezione della vita morale legata all'emotività rompe definitivamente con la tradizione razionalista e apre la strada a una comprensione psicologica e sociologica della moralità.

Immanuel Kant rappresenta la risposta più potente all'empirismo humiano. Nella *Critica della ragion pratica*, elabora una fondazione puramente razionale della vita morale, basata sul concetto di imperativo categorico: essa non deriva né dall'esperienza né dal sentimento, ma dalla struttura stessa della ragione pratica. L'imperativo categorico nella sua formulazione più nota – «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»⁶ – esprime l'esigenza di universalità e necessità, propria della legge morale. La rivoluzione kantiana consiste nel radicare la moralità nell'autonomia della

⁶ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, UTET, Torino 1995, p. 79.

volontà razionale. L'uomo è morale non perché obbedisce a comandi esterni, siano essi divini o naturali, ma perché si dà da sé la propria legge morale. Questa autonomia è possibile grazie alla «doppia natura» dell'uomo: essere empirico sottoposto alle leggi della natura ed essere noumenico capace di libertà. La dignità umana deriva proprio da questa capacità di autodeterminazione morale, che rende ogni persona un fine in sé e mai solo un mezzo.

L'idealismo tedesco, con Fichte, Schelling e soprattutto Hegel, sviluppa ulteriormente il tema dell'autonomia morale, inserendolo in una prospettiva storica e dialettica. Per Georg W.F. Hegel – in particolare in *Lineamenti di filosofia del diritto* – la moralità (*Moralität*) rappresenta solo un momento dello sviluppo dello spirito oggettivo, che trova il suo compimento nell'eticità (*Sittlichkeit*), ovvero nella vita etica concreta realizzata nelle istituzioni sociali. La famiglia, la società civile e lo Stato rappresentano le forme oggettive in cui si realizza la libertà umana. L'individuo trova la sua piena realizzazione morale non nell'astratta obbedienza al dovere, ma nella partecipazione consapevole alla vita etica della comunità.

Il XIX e il XX secolo segnano una profonda crisi dei fondamenti tradizionali della vita mo-

rale. Friedrich Nietzsche proclama la «morte di Dio» e con essa il crollo di tutti i valori assoluti su cui si fondava l'etica occidentale. Nella *Genealogia della morale*, decostruisce l'origine dei valori morali, mostrando come essi non siano eterni e immutabili, ma prodotti storici legati a specifiche configurazioni di potere. La distinzione tra bene e male non riflette una realtà oggettiva, ma esprime la volontà di potenza di determinati gruppi sociali. Nietzsche distingue tra una «morale dei signori» e una «morale degli schiavi»: la prima, propria delle aristocrazie guerriere, valuta le azioni in base alla distinzione tra nobile e vile, forte e debole; la seconda, incarnata dal cristianesimo, nasce dal risentimento dei deboli verso i forti e rovescia i valori aristocratici, esaltando l'umiltà, la compassione, l'uguaglianza. La morale cristiana rappresenta per Nietzsche una negazione della vita, un «dire no» agli istinti vitali in nome di un aldilà illusorio. Il superuomo (*Übermensch*) è colui che, accettando la morte di Dio, è capace di creare nuovi valori affermando la propria volontà di potenza.

L'esistenzialismo del XX secolo radicalizza ulteriormente la crisi dei fondamenti morali, specialmente nella loro relazione con la religione. Jean-Paul Sartre, nella sua famosa confe-

renza *L'esistenzialismo è un umanismo*, sostiene che «l'esistenza precede l'essenza»⁷: l'uomo non ha una natura predefinita che determina il suo agire morale, ma è «condannato a essere libero», costretto a scegliere e a crearsi continuamente attraverso le proprie scelte. Non esistendo valori oggettivi preesistenti, l'uomo è pienamente responsabile non solo delle proprie azioni, ma anche dei valori che crea attraverso il suo agire. L'angoscia deriva proprio dalla consapevolezza di questa responsabilità assoluta e dall'assenza di garanzie esterne. Albert Camus (in particolare in *Il mito di Sisifo. Saggio sull'assurdo*) sviluppa il tema dell'assurdo come condizione fondamentale dell'esistenza umana. L'uomo cerca un senso in un mondo che non ne offre alcuno. Di fronte all'assurdo, sono possibili diverse risposte: il suicidio fisico, il suicidio filosofico (il salto nella fede) o la rivolta. Camus propone la via della rivolta: l'uomo deve vivere pienamente, pur sapendo che la vita non ha un senso ultimo. La solidarietà umana diventa l'unico valore autentico, in un mondo privo di significato trascendente.

⁷ J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2008, p. 12.

I movimenti religiosi

Oltre alle correnti di pensiero, anche i movimenti religiosi sono stati spesso motori di trasformazione sociale e di interpretazione del rapporto tra vita di fede e vita morale. Dal cristianesimo primitivo ai movimenti di riforma protestante, dal risveglio islamico ai nuovi movimenti religiosi contemporanei, la religione ha mostrato una capacità di mobilitazione e di cambiamento – anche della vita morale – che sfida le interpretazioni che la vedono solo come forza conservatrice. Il cristianesimo delle origini rappresenta un esempio paradigmatico di movimento religioso rivoluzionario. Il messaggio di Gesù sovverte le gerarchie sociali dell'epoca: i poveri sono beati, i peccatori perdonati, le donne accolte come discepole. Le prime comunità cristiane praticano forme di comunismo primitivo, mettendo in comune i beni. Questa radicalità sociale viene progressivamente stemperata con l'istituzionalizzazione della Chiesa, ma riemerge periodicamente nei movimenti di riforma.

I movimenti millenaristici medievali, studiati da Norman Cohn (*I fanatici dell'Apocalisse*), esprimono la protesta sociale delle classi subal-

terne in forma religiosa. L'attesa dell'imminente fine del mondo e l'instaurazione del regno millenario di Cristo diventano veicolo di aspirazioni egualitarie e rivoluzionarie. Movimenti come quello di Fra Dolcino o dei Taboriti combinano fervore religioso e ribellione sociale, prefigurando le moderne rivoluzioni.

La Riforma protestante non è solo una rivoluzione religiosa, ma anche sociale e politica. Lutero sfida l'autorità della Chiesa romana, affermando il sacerdozio universale dei credenti e il libero esame delle Scritture. Queste idee hanno conseguenze dirompenti: se ogni credente può interpretare la Bibbia, crolla il monopolio clericale del sacro; se la salvezza viene solo dalla fede, perdono valore le opere e quindi il sistema delle indulgenze che finanziava la Chiesa. La Riforma contribuisce alla nascita dello Stato moderno, all'affermazione dell'individualismo, allo sviluppo del capitalismo.

I movimenti di risveglio religioso del XVIII e del XIX secolo – il metodismo in Inghilterra, i *Great Awakenings* in America – combinano rinnovamento spirituale e riforma sociale. Il movimento abolizionista contro la schiavitù trova nelle Chiese evangeliche uno dei suoi principali sostegni. Il *Social Gospel* americano propone

una lettura sociale del messaggio cristiano, impegnandosi per la giustizia economica e i diritti dei lavoratori.

Nel XX secolo, la teologia della liberazione latino-americana rappresenta il tentativo più sistematico di coniugare fede cristiana e impegno rivoluzionario. Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino reinterpretano il messaggio evangelico nella prospettiva dei poveri e degli oppressi. L'opzione preferenziale per i poveri non è solo carità: è impegno per la trasformazione delle strutture sociali ingiuste. Le comunità ecclesiali di base diventano spazi di coscientizzazione e organizzazione popolare. Il movimento per i diritti civili negli Stati Uniti trova nella religione una fonte fondamentale di ispirazione e mobilitazione. Martin Luther King Jr. fonde il messaggio evangelico con la pratica della nonviolenza gandhiana, trasformando le chiese nere in centri di resistenza al razzismo. La retorica religiosa – il sogno della Terra Promessa, l'immagine del popolo eletto in cammino verso la libertà – fornisce un linguaggio potente per articolare le rivendicazioni di giustizia.

L'islam politico contemporaneo rappresenta uno dei fenomeni più significativi della rivitalizzazione religiosa: dalla Fratellanza Musulmana in

Egitto alla Rivoluzione iraniana, dall'islamismo turco ai movimenti jihadisti, l'islam si propone come alternativa globale al modello occidentale secolare. Questi movimenti non sono semplici ritorni al passato, quanto moderne ideologie politiche che usano il linguaggio religioso per articolare progetti di trasformazione sociale.

Il contesto attuale: altri contributi alla riflessione

Nel XX secolo altre scienze “giovani” hanno affrontato il tema della vita di fede e della vita morale secondo la propria prospettiva; i punti di vista si sono così moltiplicati, dando ulteriori piste di riflessione.

La sociologia della religione

La sociologia della religione, nata nel XIX secolo, ha rivoluzionato la comprensione del fenomeno religioso, analizzandolo non più solo dal punto di vista teologico o filosofico, ma come fatto sociale con specifiche funzioni nella vita collettiva.

Émile Durkheim, uno dei padri fondatori della sociologia, nella sua opera *Le forme elemen-*

tari della vita religiosa, sostiene che la religione è essenzialmente un fenomeno sociale. Il sacro non è una realtà trascendente, ma la proiezione simbolica della società stessa. Per Durkheim, la distinzione tra sacro e profano è universale e costituisce il tratto distintivo del fenomeno religioso: il sacro rappresenta tutto ciò che la società considera inviolabile e degno di rispetto assoluto. I riti religiosi non sono pratiche irrazionali, quanto piuttosto meccanismi attraverso cui la società rafforza la propria coesione e rinnova i propri valori fondamentali. Le “effervescenze” collettive generate dai rituali creano un sentimento di appartenenza e di trascendenza che cementa il legame sociale. La religione, secondo Durkheim, svolge funzioni essenziali per la sopravvivenza della società: fornisce una rappresentazione condivisa del mondo (funzione cognitiva), rafforza la solidarietà sociale (funzione integrativa), legittima le norme morali (funzione normativa) e offre sostegno nei momenti di crisi (funzione consolatoria). Anche nelle società moderne secolarizzate, queste funzioni permangono, assunte però da altre istituzioni o da forme di religiosità civile.

Max Weber sviluppa un approccio diverso, concentrandosi sul ruolo delle idee religiose nel

mutamento sociale. Nella sua celebre opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber sostiene che il calvinismo, con la sua dottrina della predestinazione e l'enfasi sull'ascesi intramondana, ha creato le condizioni psicologiche e culturali per lo sviluppo del capitalismo moderno. Il successo economico diventa segno di elezione divina, mentre il lavoro metodico e razionale assume valore religioso. Weber elabora una tipologia dell'autorità religiosa distinguendo tra carisma profetico, tradizione sacerdotale e razionalizzazione teologica: il profeta è il portatore di un messaggio nuovo che rompe con la tradizione; il sacerdote amministra il sacro secondo norme stabilite; il teologo razionalizza e sistematizza il contenuto della fede. Questi tipi ideali si combinano diversamente nelle varie tradizioni religiose, producendo differenti rapporti tra religione, mondo e agire.

La teoria della secolarizzazione, dominante nella sociologia del XX secolo, prevedeva il progressivo declino della religione nelle società moderne. La differenziazione funzionale, la razionalizzazione e il pluralismo avrebbero eroso l'influenza sociale della religione, confinandola alla sfera privata.

Peter Berger (in particolare in *Il brusio de-*

gli angeli. Il sacro nella società contemporanea) parlava di «crisi di plausibilità» delle visioni religiose del mondo, in un contesto pluralista dove nessuna tradizione può più rivendicare il monopolio della verità.

Tuttavia gli sviluppi recenti hanno messo in crisi la teoria classica della secolarizzazione. La persistenza, e in alcuni casi la rivitalizzazione del religioso nelle società contemporanee, ha portato a elaborare nuovi paradigmi interpretativi.

José Casanova (*Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*) parla di «deprivatizzazione» della religione. Le tradizioni religiose rientrano nella sfera pubblica, rivendicando un ruolo nel dibattito su questioni morali e politiche: la secolarizzazione non significa necessariamente declino della religione, ma sua trasformazione e riconfigurazione. La vita morale non è mai solo questione individuale, è sempre anche sociale. Le norme morali nascono, si trasmettono e si trasformano all'interno di contesti sociali specifici. La sociologia della morale studia come i valori morali siano socialmente costruiti, negoziati e contestati: ogni società elabora un proprio «ordine morale» che definisce ciò che è considerato giusto, appropriato, virtuoso.

Pierre Bourdieu (*Per una teoria della pratica*) (re)introduce il concetto di *habitus* per spiegare come le disposizioni morali siano incorporate negli individui attraverso la socializzazione, compresa quella religiosa. L'*habitus* è un sistema di disposizioni durature che genera pratiche e rappresentazioni senza essere il prodotto di obbedienza consapevole a regole. Le norme morali non sono semplicemente imposte dall'esterno, ma interiorizzate al punto da sembrare naturali e ovvie. La classe sociale, il genere, l'etnia influenzano profondamente l'*habitus* morale degli individui.

Michel Foucault analizza la morale come forma di potere che produce soggetti. Nella *Storia della sessualità*, mostra come la morale sessuale cristiana prima, e poi borghese, non si limiti a reprimere ma produca anche forme specifiche di soggettività. La confessione, l'esame di coscienza, la direzione spirituale sono tecniche attraverso cui gli individui sono indotti a costituirsi come soggetti morali, a scrutare i propri desideri, a verbalizzare la propria interiorità. Il potere pastorale cristiano, che si prende cura delle anime, prefigura le moderne tecniche di governo della popolazione.

La psicologia della religione

La psicologia della religione indaga le dinamiche psichiche soggiacenti all'esperienza religiosa, cercando di comprendere come e perché gli esseri umani sviluppano credenze e pratiche religiose.

William James, pioniere di questo campo, nella sua opera *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, analizza fenomenologicamente le esperienze religiose individuali, distinguendo tra religiosità «sana» e religiosità «malata», tra conversioni graduali e improvvise, tra misticismo e religiosità ordinaria. James identifica quattro caratteristiche dell'esperienza mistica: ineffabilità (non può essere adeguatamente espressa a parole), qualità noetica (fornisce conoscenza o *insight*), transitorietà (dura poco), passività (il soggetto si sente afferrato da una forza superiore). Queste esperienze, pur essendo relativamente rare, costituiscono il nucleo vitale della religione, mentre le istituzioni e le dottrine ne sono elaborazioni secondarie. James adotta un approccio pragmatico: la verità delle esperienze religiose si misura dai loro frutti, dalla capacità di trasformare positivamente la vita delle persone.

Sigmund Freud propone un'interpretazione radicalmente diversa, vedendo nella religione una nevrosi collettiva. In *Totem e tabù*, *L'avvenire di un'illusione* e *Mosè e il monoteismo*, Freud interpreta la religione come proiezione di desideri infantili. Dio è il padre cosmico che protegge e punisce; i rituali sono atti ossessivi che controllano l'angoscia; la morale religiosa interiorizza il Super-io sociale. La religione è illusione destinata a essere superata con la maturazione dell'umanità, quando la scienza sostituirà le fantasie infantili con la conoscenza razionale.

Carl Gustav Jung sviluppa una psicologia del religioso più simpatetica. L'inconscio collettivo contiene archetipi – immagini primordiali condivise dall'umanità – che si manifestano nei simboli religiosi. Il Sé, archetipo della totalità psichica, si proietta nell'immagine di Dio. L'individuazione, processo di realizzazione del Sé, ha carattere essenzialmente religioso. Jung non riduce la religione a psicologia, ma vede nella psiche la via di accesso al numinoso. I simboli religiosi non sono tanto sintomi nevrotici quanto strumenti di trasformazione psichica.

La psicologia dello sviluppo studia come si forma ed evolve la religiosità nell'arco della vita.

Jean Piaget (specialmente in *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, *Il giudizio morale nel bambino* e *La formazione del simbolo nel bambino*) mostra come il pensiero religioso del bambino evolva parallelamente allo sviluppo cognitivo: dall'animismo magico al realismo morale eteronomo all'autonomia morale.

James Fowler (in *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*) elabora una teoria degli stadi della fede che vanno dalla fede intuitivo-proiettiva dell'infanzia alla fede universalizzante della maturità spirituale (0. Fede primordiale; 1. Fede intuitivo-proiettiva; 2. Fede mitico-letterale; 3. Fede sintetico-convenzionale; 4. Fede individuativo-riflessiva; 5. Fede congiuntiva; 6. Fede universalizzante).

Erik Erikson (*Infanzia e società*) inserisce lo sviluppo religioso nel più ampio processo di formazione dell'identità, suddiviso in otto tappe, vedendo nella fede una risposta alla crisi di fiducia fondamentale. La sua visione della religiosità come dimensione naturale e sana dello sviluppo umano ha offerto un'alternativa costruttiva al riduzionismo psicoanalitico classico.

Parallelamente a questi studi (e talora intrecciandosi), la psicologia morale studia come gli

esseri umani sviluppano la capacità di distinguere il bene dal male e di agire moralmente.

Lawrence Kohlberg, seguendo Piaget, elabora una teoria stadiale dello sviluppo morale basata sul ragionamento di giustizia (*The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stage*, Psicologia dello sviluppo morale. La natura e la validità degli stadi morali). Attraverso la presentazione di dilemmi morali, Kohlberg identifica sei stadi raggruppati in tre livelli: preconvenzionale (moralità eteronoma basata su punizione e ricompensa), convenzionale (conformità alle aspettative sociali), post convenzionale (principi etici universali autonomamente scelti). La teoria di Kohlberg è stata criticata per il suo razionalismo e universalismo.

Carol Gilligan (*Con voce di donna*) sottolinea come essa privilegi un'etica della giustizia tipicamente maschile, trascurando l'etica della cura più comune nelle donne. La moralità femminile si concentra sulla responsabilità nelle relazioni, piuttosto che sui diritti astratti: non si tratta di inferiorità, ma di una voce morale diversa, che valorizza connessione e contesto piuttosto che autonomia e astrazione.

Jonathan Haidt (specialmente in *Moral Foundations Theory*) propone un modello intuitivo

zionista sociale del giudizio morale. Le valutazioni morali sono primariamente intuitive ed emotive; il ragionamento morale serve principalmente a giustificare, *post hoc*, intuizioni già formate. Haidt identifica cinque fondamenti morali universali: cura/danno, equità/inganno, lealtà/tradimento, autorità/sovversione, santità/degradazione. Le culture e gli individui differiscono nel peso dato a questi fondamenti: i liberali privilegiano cura ed equità, i conservatori valorizzano tutti e cinque i fondamenti.

Un ulteriore apporto ci viene dalla psicologia cognitiva della religione che applica le scienze cognitive allo studio delle credenze religiose. Pascal Boyer (*E l'uomo creò gli dèi*) sostiene che le credenze religiose sfruttano meccanismi cognitivi evoluti per altri scopi. L'*agency detection* (ovvero il rilevamento dell'agentività/individuazione di un agente, che è la capacità psicologica ed evolutiva di interpretare eventi ambientali come causati intenzionalmente da un agente dotato di volontà, come un essere umano, un animale o un'entità soprannaturale) porta ad attribuire intenzionalità a forze naturali. La teoria della mente permette di concepire agenti sovranaturali. La memoria privilegia concetti «minimamente controintuitivi» che violano

alcune aspettative ontologiche, mantenendone altre (un dio che sa tutto ma ha emozioni umane). Le credenze religiose non sono solo errori cognitivi; sono piuttosto prodotti naturali del funzionamento mentale umano.

La teoria dell'attaccamento religioso applica la nota teoria dell'attaccamento di John Bowlby (*Attaccamento e perdita*) alla relazione con il divino. Dio funziona come figura di attaccamento che fornisce base sicura e rifugio. Gli stili di attaccamento infantile influenzano la religiosità adulta: l'attaccamento sicuro favorisce una religiosità positiva; l'attaccamento ansioso genera religiosità emotiva e dipendente; l'attaccamento evitante produce distanza dal religioso o religiosità intellettualizzata. La conversione religiosa può rappresentare una revisione del modello operativo interno dell'attaccamento.

La psicologia evoluzionistica interpreta la moralità come adattamento evolutivo. L'altruismo reciproco, la cooperazione, il senso di giustizia hanno valore adattativo per specie sociali. Il disgusto morale potrebbe derivare dal disgusto fisico evoluto per evitare patogeni. La «teoria dei giochi» mostra come strategie cooperative possano emergere ed essere evolutivamente stabili. La morale non è imposizione culturale ar-

bitraria, ma ha radici nella nostra natura evoluta di primati ultrasociali.

Un ulteriore stimolo di riflessione ci viene fornito dagli studi che hanno come *focus* il confine tra esperienza religiosa e psicopatologia. Alcune esperienze religiose intense – visioni, voci, estasi – presentano similarità fenomenologiche con sintomi psicotici. Questo ha portato alcuni a patologizzare la religione e altri a spiritualizzare la malattia mentale. Una comprensione sfumata riconosce sia le differenze che le sovrapposizioni tra esperienza religiosa e psicopatologia.

La schizofrenia può manifestarsi con deliri religiosi e allucinazioni a contenuto mistico. I pazienti possono credere di essere profeti, messia o di ricevere messaggi divini. Tuttavia questi sintomi si distinguono dalle esperienze mistiche genuine per la loro natura disorganizzata, la compromissione funzionale, la mancanza di controllo volontario. Mentre il mistico mantiene la capacità di «funzionare socialmente», lo schizofrenico è compromesso nella vita quotidiana. La distinzione non è sempre netta: alcune figure religiose storiche potrebbero aver sofferto di disturbi mentali che hanno colorato la loro esperienza spirituale. Il disturbo bipolare è stato associato a intense esperienze religio-

se durante gli episodi maniacali. L'elevazione dell'umore, il senso di grandiosità, l'iperattività possono assumere pieghe religiose. Alcuni leader carismatici potrebbero aver sofferto di disturbo bipolare, alternando periodi di intensa attività profetica a fasi di ritiro depressivo.

Kay Redfield Jamison (specialmente in *Una mente inquieta* e *Toccato dal fuoco. Temperamento artistico e depressione*) ha documentato il legame tra disturbo bipolare e creatività, suggerendo come la malattia possa occasionalmente facilitare intuizioni spirituali genuine. L'epilessia del lobo temporale è stata associata a iperreligiosità e conversioni improvvise. Il fenomeno di Dostoevskij – intense esperienze estatiche precedenti le crisi – suggerisce un legame tra attività epilettica ed esperienza mistica.

San Paolo, santa Teresa d'Avila, Ellen White potrebbero aver sofferto di epilessia temporale. Questo non invalida necessariamente le loro esperienze spirituali, ma suggerisce che la neurologia possa mediare l'accesso alla comprensione del sacro.

Il disturbo ossessivo-compulsivo può manifestarsi con scrupoli religiosi eccessivi: la preoccupazione ossessiva per il peccato, i rituali compulsivi di purificazione, il dubbio religio-

so patologico... Martin Lutero probabilmente soffriva di scrupoli ossessivi che alimentarono la sua ricerca angosciata della grazia. La distinzione tra devozione religiosa e ossessione patologica sta nella flessibilità, proporzionalità e funzionalità del comportamento religioso. La depressione può presentarsi come «notte oscura dell'anima», perdita del senso del sacro, disperazione spirituale.

San Giovanni della Croce, che coniò l'espressione «notte oscura», descrive esperienze che oggi potrebbero essere diagnosticate come depressione maggiore. Tuttavia la tradizione mistica distingue tra aridità spirituale – parte del percorso mistico – e accidia o disperazione, ostacoli da superare. La sofferenza psichica può essere integrata nel cammino spirituale come purificazione e trasformazione.

La psicoterapia culturalmente sensibile riconosce l'importanza della dimensione religiosa nella salute mentale. L'integrazione di psicoterapia e spiritualità non significa confondere i piani ma riconoscere che, per molte persone, la fede è risorsa fondamentale di *coping* e significato. La terapia cognitiva può distinguere credenze religiose sane da distorsioni cognitive religiose. La *mindfulness*, derivata dalla meditazione

buddhista, ad esempio, è stata secolarizzata e integrata in diversi approcci terapeutici.

Le neuroscienze

Negli ultimi decenni le neuroscienze hanno iniziato a esplorare in modo sistematico il rapporto tra religione e morale, due dimensioni considerate a lungo dominio esclusivo della filosofia e della teologia, cercando di capire *come* il cervello umano elabori l'esperienza religiosa e i giudizi morali, nonché quali meccanismi biologici vi siano implicati.

Diversi studi mostrano che la spiritualità è radicata in circuiti cerebrali antichi, legati alle emozioni, all'empatia e alla gestione della paura. Secondo un'ipotesi neuroscientifica recente presentata su «Biological Psychiatry»⁸, strutture del tronco cerebrale, come la *sostanza grigia periacqueduttale*, sarebbero coinvolte nell'elaborazione del senso di protezione e appartenenza che accompagna l'esperienza religiosa. Questa regione regola le risposte di paura e dolore e stimola comportamenti altruistici e cooperativi. Da un

⁸ M.A. FERGUSON ET AL., *A Neural Circuit for Spirituality and Religiosity Derived from Patients with Brain Lesions*, in «Biological Psychiatry», Volume 91, Issue 4, pp. 380-388.

punto di vista evolutivo, la religione avrebbe favorito la coesione sociale: credere in divinità che premiano o puniscono i comportamenti morali avrebbe rafforzato la fiducia e la collaborazione nei gruppi umani. Le pratiche rituali collettive e i codici etici condivisi sarebbero quindi strategie adattive per garantire stabilità, solidarietà e sopravvivenza.

Le neuroscienze sociali mostrano inoltre che, anche nelle società secolarizzate, la religione continua a influenzare le intuizioni morali di base. Alcuni esperimenti internazionali hanno evidenziato che persino gli atei tendono implicitamente ad attribuire maggiore affidabilità ai credenti: è il fenomeno che il filosofo Daniel Dennett (*Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*) ha definito *belief in belief*, cioè il credere nel valore della fede anche senza condividere i suoi contenuti. Questo suggerisce che il cervello umano conservi una sorta di «eredità morale» religiosa, sedimentata nell'evoluzione culturale, che continua a orientare giudizi e comportamenti.

Gli studi di neuroetica e di «cervello morale» mostrano che non esiste un'area unica dedicata al giudizio etico, ma una rete di regioni cerebrali che cooperano: la corteccia prefrontale

ventromediale, coinvolta nell'elaborazione delle emozioni e della compassione; la corteccia parietale e la temporale, implicate nell'empatia e nella percezione dell'altro; il sistema limbico, che gestisce le reazioni affettive. I giudizi morali derivano da un equilibrio tra processi razionali e affettivi: le emozioni – come la colpa, l'indignazione o la compassione – agiscono come segnali che guidano la decisione etica, mentre la riflessione cognitiva ne valuta le conseguenze. Inoltre esperimenti come il «dilemma del carrello ferroviario» mostrano che il cervello reagisce in modo diverso a situazioni morali personali (che coinvolgono empatia e inibizione) e impersonali (che attivano il ragionamento utilitaristico).

Le neuroscienze interpretano dunque la relazione tra religione e morale come un rapporto di continuità funzionale: la mente umana, predisposta alla socialità e alla ricerca di senso, ha sviluppato strutture cognitive e affettive che rendono possibile la fede e i giudizi etici. La religione, attraverso miti, riti e norme, ha storicamente plasmato e rafforzato i comportamenti morali, mentre la moralità fornisce alla religione una verifica concreta nel vivere quotidiano. Oggi il dialogo tra scienza, filosofia e teologia mira non a ridurre una all'altra, ma a compren-

dere come il cervello, la cultura e la spiritualità cooperino nel fondare la coscienza morale dell'uomo. Gli studiosi di teologia morale, come spiega Andrea Pizzichini⁹, invitano a non confondere la coscienza psicologica studiata dalle neuroscienze con la coscienza morale in senso teologico. Le scienze del cervello osservano i correlati neurali della decisione, ma non possono sostituire le categorie etiche di bene e male; possono però arricchire la riflessione mostrando le radici biologiche della capacità di giudizio e di empatia. Il contributo più fecondo è dunque interdisciplinare: comprendere come il cervello renda possibile l'esperienza morale aiuta a precisare come educarla, coltivarla e orientarla.

⁹ «I concetti di coscienza adottati nelle neuroscienze e nella teologia morale sono differenti, assimilabili alla distinzione tra coscienza psicologica e coscienza morale (teologica). Un modo di inquadrare il problema secondo le categorie della teologia potrebbe essere quello, prendendo in prestito la tradizionale dottrina dei trascendentali, di constatare come la coscienza psicologica sia riconducibile all'ambito del *verum* (cioè di consapevolezza e conoscenza dell'ambiente che mi circonda), mentre la coscienza morale all'ambito del *bonum*. Perciò, un possibile "ponte" tra le due può essere il dato, che ci viene anche dalle neuroscienze, che la consapevolezza (coscienza psicologica) porta in sé anche la percezione di un giudizio di valore su una determinata situazione (ciò che è buono/utile o cattivo/dannoso per me)», A. PIZZICHINI, *La coscienza morale al crocevia tra teologia morale e neuroscienze*, in <https://www.promundivita.it/post-pizzichini/> (20 marzo 2026).

Bibliografia essenziale

Oltre alla lettura diretta dei testi citati, si consiglia anche la lettura di «introduzione a...» o «manuali» delle singole aree di ricerca. Utili, in tal senso, anche eventuali «voci» su rispettivi dizionari. A puro titolo esemplificativo e iniziale:

CIPRIANI R., *Nuovo manuale di sociologia della religione*, Borla, Roma 2009.

GALLINARO R., *Cervello umano e religione. Le neuroscienze di fronte a Dio e alla teologia*, Cantagalli, Siena 2014.

WATT F., *Psicologia della religione e spiritualità. Aspetti teorici e applicativi*, Vita e Pensiero, Milano 2022.

Scheda di lavoro

→ Dopo aver approfondito uno o più autori, una o più sfaccettature del contesto attuale e dell'appello alla multi/transdisciplinarità, si affronti criticamente la proposta di Bernard Lonergan, sia nei suoi aspetti personali sia nei suoi aspetti comunitari.

Lonergan (*Metodo in teologia*) concepisce la vita umana come un dinamismo orientato alla verità, al bene e a Dio. Questo cammino è spesso ostacolato da inerzie interiori, distorsioni culturali ed errori radicati. Per questo Lonergan

elabora il concetto di «conversione», intesa non come evento emotivo, ma come trasformazione strutturale del modo in cui una persona conosce, giudica, decide e crede. Le sue tre forme – intellettuale, morale e religiosa – rappresentano passaggi complementari che rendono l'uomo autentico e responsabile.

- La conversione intellettuale è la presa di coscienza del vero funzionamento della conoscenza umana. Lonergan rifiuta lo scetticismo, il positivismo e le forme ingenuie di realismo immediato. Conoscere non significa «vedere» passivamente, ma seguire dinamicamente l'operazione dell'intelligenza: esperire/comprendere/giudicare. La conversione avviene quando il soggetto riconosce che il giudizio è l'atto che garantisce l'oggettività e che l'intelligenza è intrinsecamente orientata alla verità. Ciò implica responsabilità cognitiva: essere fedeli alla domanda, evitare scorciatoie ideologiche, accettare la complessità. È una liberazione da abitudini mentali distorte che impediscono di vedere il reale.
- La conversione morale riguarda il passaggio dall'agire mosso dai propri desideri immediati all'agire orientato al valore. L'uomo,

secondo Lonergan, possiede un dinamismo che lo porta: dal piacevole al conveniente; dal conveniente al giusto; dal giusto al valore autentico. Convertirsi moralmente significa assumere la responsabilità delle proprie decisioni e riconoscere che non tutto ciò che si desidera è degno di essere scelto. Il valore – non il vantaggio personale – diventa criterio ultimo dell'azione. Questa conversione richiede maturità, verifica di sé, apertura al bene e capacità di riconoscere i propri autoinganni. È la base dell'autenticità personale e della vita etica.

- La conversione religiosa è la più profonda. Non nasce da un ragionamento ma da un'esperienza di dono: un innamoramento totale e incondizionato verso il Mistero ultimo, che Lonergan identifica con Dio. Non è semplice emotività, ma trasformazione dell'intera esistenza. Questa esperienza suscita fiducia, gratitudine, speranza e orienta la libertà verso il bene supremo. La fede, in Lonergan, è un atto dell'amore prima che dell'intelletto: un'apertura radicale che illumina anche le altre conversioni. La conversione religiosa non annulla l'intelletto, ma lo purifica; non cancella la moralità, ma la radicalizza. È il

vertice del cammino umano, perché introduce la persona nella logica della grazia, nella comunione e nella carità.

Per Lonergan le tre conversioni non sono compartimenti/momenti separati: la conversione intellettuale libera la mente; la conversione morale orienta la volontà; la conversione religiosa trasforma il cuore. Solo nella loro integrazione l'essere umano diventa realmente autentico, capace di verità, di bontà e di dono. La vita spirituale e la maturità personale non sono riducibili a norme esteriori, ma nascono da un processo di purificazione del modo di conoscere, scegliere e credere. La conversione è quindi, per Lonergan, una struttura permanente della crescita umana, una chiamata continua a superare l'egoismo, l'ignoranza e la chiusura per aprirsi alla realtà, al valore e a Dio.

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