Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli

I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXVIII (2022) – Nuova serie
2022 – N. 1

Nota

La rivista nasce nel 1969 diretta dal prof. Antonio Russo. Dopo vari anni di pubblicazioni regolari e un periodo di interruzione ritorna con nuova veste grafica ed una serie di numeri di raccordo sotto la direzione del prof. Dario Sessa.

Essa si propone di costituire uno strumento privilegiato di partecipazione al dibattito culturale, coltivando non solo la cultura specificamente teologica, ma ogni forma di problematica rilevante ai fini della promozione umana e culturale, in una prospettiva aperta alle scienze umane e ad ogni contributo scientificamente valido.

La rivista è aperta, inoltre, a tutti gli Istituti Superiori di Scienze Religiose del Sud ed ai contributi di tutti gli Enti culturalmente impegnati nella comune ricerca della verità e nella consapevolezza che questa passa attraverso lo studio, la riflessione e il dialogo.

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)
Antonio SCARPATO
Alessandro GRIMALDI
Francesco RUSSO

Si ringraziano il dr. Francesco Mari per la paziente e preziosa opera di correzione delle bozze e la sig.ra Rosalia Cannone per l'altrettanto paziente e prezioso lavoro di *editing*.

Autorizzazione Tribunale di Napoli 2036 del 01/03/1969
Versione *online* pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

INDICE DEL N. 1/2022

Dario SESSA
Editoriale.....3

Gennaro BUSIELLO
L'approfondimento delle virtù cardinali nel cammino di preparazione al sacerdozio. Una proposta in vista della stesura della quarta edizione della Ratio Nationalis della Conferenza Episcopale Italiana.....5

Francesco ACCARDO
Insegnamento e insegnante di Religione Cattolica tra identità e rilevanza. Analisi storica, sfide del presente, prospettive per il futuro.....45

Dario SESSA
Il concetto di Bene nella prospettiva etica e giusfilosofica di Giuseppe Prisco, neotomista napoletano.....71

Giuseppe DENTE GATTOLA
La Chiesa Cattolica e la diffusione dell'apostasia.....95

Mauro SESSA
Lo spettro ansioso in contesti lavorativi e scolastici. Natura e misurabilità.....113

Recensioni 143

Editoriale
di Dario Sessa

Il numero 1/2022 che presentiamo inizia con un saggio del prof. Gennaro Busiello dal titolo "L'approfondimento delle virtù cardinali nel cammino di preparazione al sacerdozio". Il sottotitolo "Una proposta in vista della stesura della quarta edizione della *Ratio Nationalis* della Conferenza Episcopale Italiana" ne delinea chiaramente curvatura e finalità. Pastorale vocazionale e formazione presbiterale sono tematiche davvero rilevanti nell'attuale contesto post-moderno, in quanto - come annota l'A. - il clima culturale «sembra aver irreparabilmente sciolto il nodo ancestrale che legava la libertà alla verità. Priva di riferimenti a una verità assoluta divina e, quindi, determinata arbitrariamente dalla libertà del soggetto, la valutazione di ciò che è buono si atomizza nelle scelte dell'individuo e l'unica preoccupazione di quelli che Engelhardt definisce stranieri morali"». L'A. focalizza l'attenzione sull'*iter* formativo dei candidati al presbiterato e sulla *docibilitas*, intesa come libertà di "imparare a imparare la vita dalla vita e per tutta la vita", nella convinzione che la virtù non solo conferisca una libertà sempre più perfetta, ma potenzi tutte le capacità operative. L'auspicio è che la riflessione condotta possa essere d'aiuto nella fase redazionale della quarta edizione della *Ratio Institutionis* per i seminari italiani.

Il saggio del prof. Francesco Accardo "Insegnamento e insegnante di religione cattolica tra identità e rilevanza" è ugualmente attuale, come rimarcato nel sottotitolo, "Analisi storica, sfide del presente, prospettive per il futuro". L'A. offre dapprima una prospettiva storica, per poi focalizzare l'attenzione sui nodi tematici e problematici più rilevanti, che vanno dalla motivazione della presenza dell'IRC nella scuola pubblica alle problematiche legate alla metodologia, che non può prescindere dall'apporto delle scienze dell'educazione, che vanno opportunamente applicate alla peculiare specificità dell'IRC. Un'attenzione particolare è dedicata alla figura dell'IRC ed alle competenze, non solo culturali, ma relazionali che sono richieste affinché l'offerta formativa possa essere efficace. L'A., infine, si riserva di approfondire piste di riflessione e ricerca legate alla problematica trattata e soltanto accennate, come i rapporti tra IRC e territorio, nell'ambito di un sistema formativo e di una pastorale integrata, riservandosi di trattarle in un prossimo contributo.

Di natura filosofica il saggio del prof. Dario Sessa "Il concetto di Bene nella prospettiva etica e giusfilosofica di Giuseppe Prisco, neotomista napole-

tano". L'A., che ha già offerto vari contributi sulla ricchezza del pensiero di quell'eminente esponente del neotomismo napoletano che fu Giuseppe Prisco, si sofferma nel saggio sull'idea-cardine dell'etica tomista, costituita dal concetto di "Bene". La peculiarità dell'analisi del Prisco sta nell'esito della riflessione, mirante a generare una vera e propria "antropologia morale". L'impostazione, supportata dall'impianto metafisico tomista, vede nel bene il corrispettivo etico dell'essere nell'orizzonte metafisico ed è caratterizzata da una marcata prospettiva teleologica, nella convinzione radicata che i fini speciali "sono frammenti del fine totale che è attuato dall'ordine". Vengono, pertanto, delineate le conseguenze in ambito squisitamente filosofico e giuridico, che sono davvero rilevanti e meritevoli di attenta riflessione.

Attuale e interessante è il saggio del prof. Giuseppe Dente Gattola, canonista, dal titolo **"**La Chiesa Cattolica e la diffusione dell'apostasia", che tratta del cosiddetto "sbattezzo", tema peraltro complesso e scottante. L'A., infatti, parte dalla considerazione che nel solo 2021 nella Diocesi di Napoli "le istanze di abbandono formale della Chiesa Cattolica sono triplicate rispetto agli anni precedenti, in cui esse erano circa trenta". L'A. ne descrive la procedura, sottolineando la circostanza non secondaria, che questa coinvolga sia l'Autorità Ecclesiastica, sia quella Europea e Nazionale, poiché il Battesimo è un dato personale, relativo all'appartenenza religiosa, per il quale, sia nella legislazione nazionale che in quella europea, è riconosciuto al titolare il diritto di rettifica. Il contributo dell'A. è prezioso per comprendere il tema e coglierne la portata, nella consapevolezza di quanto esso costituisca motivo di preoccupazione e dolore per la comunità ecclesiale.

Di natura squisitamente psicologica è l'ultimo saggio, del dr. Mauro Sessa, dal titolo "Lo spettro ansioso in contesti lavorativi e scolastici. Natura e misurabilità". Esso verte sulle situazioni ansiogenetiche che, specialmente nel contesto lavorativo (e, per estensione, scolastico), tendono ad aggravarsi per la loro continuità e reiterabilità, favorendo l'emergere di situazione nevrogenetiche, che sovente tendono ad aumentare ed aggravarsi. L'A. offre una descrizione del fenomeno e si sofferma su alcuni aspetti particolari, come i rischi da *stress* lavoro-correlato, restando sempre in un'ottica umanistica, che in fase terapeutica è attenta ai bisogni della persona ed al vissuto individuale.

Come di consueto alcune recensioni chiudono il numero.

L'approfondimento delle virtù cardinali nel cammino di preparazione al sacerdozio. Una proposta in vista della stesura della quarta edizione della *Ratio Nationalis* della Conferenza Episcopale Italiana

di Gennaro Busiello

Introduzione

«La libertà umana, corrispondendo allo Spirito, si attua nelle opere di carità, acquisendo progressivamente la disposizione virtuosa ad amare secondo lo stile di Cristo. Ciò invita a considerare, sinteticamente, la virtù come l'amore di Cristo appropriato alla libertà e, analiticamente, le virtù teologali e cardinali come lo stesso e unico amore cristiano nelle sue principali espressioni. L'unica origine dallo Spirito rende ragione di come il termine, prima che al plurale – le virtù – debba essere inteso al singolare – la virtù. Una concezione pneumatologica della virtù quale disposizione che la libertà assume agendo in conformità all'attrazione dello Spirito è sollecitata dalla teologia contemporanea della grazia che, ponendosi dal punto di vista della libertà, propone di intendere la virtù non più come "grazia donata", ma come "libertà donata"»[1].

All'inizio di questa proposta di sistematizzazione analitica delle quattro virtù cardinali nelle varie tappe della formazione dei futuri presbiteri, la citazione di A. Fumagalli, tratta dai suoi *Fondamenti di teologia morale*, ci sembra indicata e pertinente.

Qualcuno potrebbe chiedersi perché trattare questo argomento. E, soprattutto, perché proporlo nell'*iter* di preparazione al sacerdozio di chi, in funzione della chiamata battesimale, dei percorsi di catechesi che lo hanno accompagnato all'iniziazione cristiana e di un primo coinvolgimento nella vita ecclesiale dovrebbe già essere avvezzo all'esercizio di prudenza, temperanza, giustizia e fortezza. Senza dimenticare che l'approfondimento delle sette virtù (tre teologali e quattro cardinali) è già affidato ad alcuni corsi accademici previsti dalla *Ratio studiorum* dei seminari. Non basterebbe limitarsi in ambito formativo alle definizioni chiare e semplici che, a tal riguardo, si possono leggere nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (*CCC*)?

La risposta a tali interrogativi e, soprattutto, la necessità di presentare un percorso così impegnativo risiede nel fatto che l'attuale contesto postmoderno – dal quale provengono, ovviamente, anche i giovani che sentono la

[1] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà. Fondamenti di teologia morale*, Queriniana, Brescia 2022, p. 308.

chiamata a donarsi a Cristo e alla Chiesa nell'esercizio del ministero ordinato – sembra aver irreparabilmente sciolto il nodo ancestrale che legava la libertà alla verità. Priva di riferimenti a una verità assoluta divina e, quindi, determinata arbitrariamente dalla libertà del soggetto, la valutazione di ciò che è buono si atomizza nelle scelte dell'individuo e l'unica preoccupazione di quelli che H.T. Engelhardt definisce «stranieri morali»[2] consiste nella produzione di regole sulla base del consenso democratico, di «criteri normativi che regolino efficacemente le divergenti convinzioni e i diversi comportamenti»[3]. Di fronte a quella che Fumagalli definisce doppia deriva (dell'*emotivismo* – per cui ciascuno sceglie le regole della sua morale – e del *contrattualismo* – per cui ognuno subisce le regole di una morale stabilita per convenzione) sia l'etica filosofica che la teologia morale sembrano essersi riappassionate all'etica delle virtù, intesa come la *terza via*, per «uscire dalle secche di un oggettivismo normativo astratto e impersonale senza incorrere in un soggettivismo individualistico e penalizzante»[4].

La riscoperta dell'agire virtuoso e la sua scansione all'interno delle tappe formative in preparazione al sacerdozio sembra, dunque, essere particolarmente rilevante nel cammino di chi, "sottratto" al soggettivismo libertario e inserito in un impianto normativo piuttosto cristallizzato come quello del seminario, deve imparare ad amare liberamente e gradualmente secondo lo stile di Cristo. Incanalate nell'alveo della libertà, le virtù, intese come esercizio di conformità all'attrazione dello Spirito, dispongono il futuro presbitero ad agire né per formalismo legalistico, né per arbitrarietà individualistica, ma per libera disposizione della coscienza a perseguire il bene creduto, sperato e amato (virtù teologali) con il sostegno di quattro atteggiamenti cardinali: prudenza, giustizia, fortezza e temperanza (virtù cardinali). Accompagnando il seminarista nella riscoperta del suo volto teologale – che lo rende consapevole del proprio essere e agire nell'economia costitutiva e dinamica della salvezza – la formazione al sacerdozio accantona finalmente i codici di comportamento teonomisticamente comandati, innervando l'agire virtuoso nelle dinamiche strutturali della libertà del soggetto.

---

[2] «La terra che ci troviamo ad abitare è quella degli stranieri morali, individui che differiscono strutturalmente e profondamente per la propria visione del mondo e per le proprie assunzioni morali e metafisiche». ENGELHARDT H.T. Jr., *Viaggi in Italia*, RINI R.-MORI M. (a cura di), Le Lettere, Firenze 2011, p. 80.

[3] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 309.

[4] PIANA G., *L'agire morale tra ricerca di senso e definizione normativa*, Cittadella, Assisi 2001, p. 98.

"La morale […] non ha l'impianto metodologico della legge e degli atti misurati dalla legge, ma della persona (il soggetto etico) e degli *habitus* operativi della libertà, che ne strutturano e segnano la personalità morale. Non solo gli *habitus* umani, costituiti dalle virtù morali naturali, centrati sulle virtù cardinali, ma anche e specialmente gli *habitus* soprannaturali della grazia, centrati sulle virtù teologali. In questo prende forma il trabocco della grazia dall'essere nell'agire, l'efficacia operativa della grazia: grazia abilitante (illuminante e movente) al vissuto teologale"[5].

Queste poche informazioni raccolte sembrano legittimare l'obiettivo che si pone il presente contributo: approfondire nella formazione dei futuri presbiteri la disposizione connaturata delle virtù, perché il loro agire virtuoso nell'esercizio del ministero ordinato sia – seguendo un'immagine cara a Tommaso – come «quella freccia in cui l'arciere ha impresso la migliore traiettoria in ordine al bersaglio, tenendo conto della resistenza dell'aria e dei colpi di vento»[6]. Se il bersaglio, infatti, può essere individuato nella carità pastorale, obiettivo della formazione dei futuri presbiteri, l'esercizio della prudenza aiuta il seminarista a trovare la migliore traiettoria, resistendo con fortezza e temperanza a ciò che può contrastare o deviare il percorso della freccia ormai scoccata.

Pertanto, nelle pagine seguenti a un primo *focus* sulle virtù cardinali seguirà l'analisi del documento che regola la formazione dei futuri presbiteri nella Chiesa Cattolica, con un riferimento specifico all'ultima edizione di *La formazione dei presbiteri nella Chiesa Italiana*. Dopo aver verificato l'effettiva presenza delle virtù sia nella *Ratio Fundamentalis* della Congregazione per il Clero (2016) che nella *Ratio Institutionis* della Conferenza Episcopale Italiana (2006), proporremo, così, la possibilità che nella stesura della prossima *Ratio* – contenente orientamenti e norme per i seminari italiani – a ciascuna delle quattro tappe previste nella formazione corrisponda l'approfondimento e l'esercizio di una delle quattro virtù cardinali.

---

[5] COZZOLI M., *Etica teologale. Fede, carità, speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, p. 9. Aggiunge Fumagalli: «Poiché l'infusione della virtù nell'uomo è opera dello Spirito Santo, la virtù stessa può essere altrimenti descritta come la "forma spirituale della libertà", la configurazione, cioè, che la libertà dell'uomo assume quando è inabitata dallo Spirito. In termini essenziali benché ancora generali, la forma che lo Spirito infonde nella libertà non potrà che avere i tratti amorosi della libertà di Gesù» (FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 309).

[6] TOMMASO D'AQ., *STh*, II-IIae, q. 123, a. 12. Citazione riportata in FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 331.

1. Un *focus* introduttivo sulle virtù cardinali

1.1 Le virtù: disposizioni a fare il bene infuse da Dio

Rifacendosi all'impianto classico della *Summa Theologiae* (*STh*), il *CCC* definisce la virtù «una disposizione abituale e ferma a fare il bene. Essa consente alla persona, non soltanto di compiere atti buoni, ma di dare il meglio di sé»[7]. Esercitandosi in quelli che Tommaso definisce *habitus infusi*, la persona tende verso il bene con tutte le sue forze, «lo ricerca e lo sceglie in azioni concrete»[8]. Il grande sforzo dell'Aquinate – così come emerge chiaramente da queste prime definizioni – è stato quello di traslare il concetto aristotelico di *habitus* nella riflessione cristiana sulle virtù. Se Aristotele, infatti, nell'*Etica Nicomachea* argomentava come l'uomo potesse giungere alla virtù mediante l'esercizio ripetuto degli atti (*habitus*), Agostino sottolineava come si trattasse di una qualità buona della mente – che predispone l'uomo a vivere rettamente – donata gratuitamente da Dio all'uomo (*infusus in nobis*).

Lo sforzo ermeneutico di Tommaso non si limita all'integrazione della disposizione aristotelica nell'infusione divina di matrice cristiana. Anche il tentativo di affiancare le virtù umane (o morali) alle virtù teologali – riconoscendo anche nelle prime, così come nelle seconde, una certa infusione divina – sembra andare in questa direzione. Se, infatti, le *virtù umane*, tra le quali quattro hanno la funzione di cardine, «sono attitudini ferme […] dell'intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti [e] procurano felicità, padronanza di sé e gioia»[9], le *virtù teologali* – che hanno come origine, causa ed oggetto Dio Uno e Trino che le infonde nei fedeli per renderli capaci di agire quali suoi figli – «si riferiscono direttamente a Dio [e] dispongono i cristiani a vivere in relazione con la Santissima Trinità»[10]. Affiancando le vir-

[7] *CCC*, n. 1803.
[8] Ivi.
[9] Ivi, n. 1804.
[10] Ivi. Soffermandoci in questa sede in modo particolare sulle virtù cardinali, riportiamo in nota per completezza espositiva le singole definizioni delle virtù teologali fornite in *CCC*. Per un approfondimento su fede, speranza e carità, cfr. COZZOLI M., *Etica teologale*, cit. «La fede è la virtù teologale per la quale noi crediamo in Dio e a tutto ciò che egli ci ha detto e rivelato, e che la Chiesa ci propone da credere, perché egli è la stessa verità». *CCC*, n. 1814. «La speranza è la virtù teologale per la quale desideriamo il regno dei cieli e la vita eterna come nostra felicità, riponendo la nostra fiducia nelle promesse di Cristo e appoggiandoci non sulle nostre forze, ma sull'aiuto della grazia dello Spirito Santo» ivi, n. 1817. «La carità è la virtù teologale per la quale amiamo Dio sopra ogni cosa per se stesso, e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio».

tù teologali alle virtù cardinali si coglie, così, il nesso che unisce le prime tre alle seconde quattro, in quanto «le virtù teologali non si aggiungono alle morali per addizione, ma s'infondono in esse, cosicché le virtù morali possono essere considerate l'incarnazione delle virtù teologali, le quali, da parte loro, svolgono un'azione integrante e inglobante di tutto l'agire morale»[11].

La sistematizzazione del Dottore Angelico e il suo tentativo di inserire il dinamismo delle virtù nelle disposizioni di cui Dio rende partecipe l'uomo per il raggiungimento della beatitudine (*motus in finem*) vengono smarriti dalla teologia post-tridentina. L'enfatizzazione del *Decalogo* nella riflessione morale fa transitare l'approfondimento sulle virtù verso l'ascetica, che le interpreta più come atti meritori che come dinamismi della vita teologale. La concezione del soggetto morale come produttore di singoli atti conformi alla norma, oltre a mettere in secondo piano il primato della grazia divina che rende partecipe l'uomo di questi *habitus infusi*, coglie l'esercizio delle virtù come funzionale all'agire in conformità alla legge. Intrappolato in questa concezione normativistica della morale cristiana, lo studio sulle virtù dal sec. XVII fino alla prima metà del sec. XX si preoccupa di stabilire gli obblighi annessi alle virtù e di sanzionare le azioni che li trasgrediscono. «Persi la radice ontologica e il ruolo abilitante la persona in Cristo, [esse] sono state viste e insegnate come atti di virtù ed insieme come principi normativi di tali atti. Principi tradotti in doveri sempre più circostanziati, fino alla loro polverizzazione casistica; ed enunciati in forma per lo più proibente, in modo da configurare i peccati contro [le virtù] che il cristiano deve evitare e confessare»[12].

Il riorientamento biblico e cristologico della teologia morale, avviato nel corso del secolo scorso e sancito dal Concilio Vaticano II, recupera in *Optatam totius* (*OT*) «la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo»[13]. Emancipate dall'asservimento all'agire in conformità alla norma, le virtù ritrovano non solo la loro origine – infusione dello Spirito Santo – ma anche la loro collocazione nel trattato di teologia morale fondamentale che, recuperando la beatitudine come fine dell'agire morale dell'uomo *persona in Cristo*, le rielabora

[11] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 314. «Le virtù umane si radicano nelle virtù teologali, le quali rendono le facoltà dell'uomo idonee alla partecipazione alla natura divina» (*CCC*, n. 1804).
[12] COZZOLI M., *Etica teologale*, cit., p. 40.
[13] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Optatam totius*, decreto sulla formazione sacerdotale, 28 ottobre 1965, n. 16.

come dinamismi che dispongono il soggetto a portare frutti di carità (*caritas forma virtutum*)[14].

«Il perfezionamento delle virtù operato dalla carità che in esse scorre consente alle virtù di portare frutto, di incrementare dunque la fecondità morale della persona. Come il tralcio che, pur sviluppandosi grazie alla linfa giuntagli attraverso la vite, aggiunge alla fecondità della vite, che produce i tralci, la fecondità dei frutti, così le virtù in cui si infonde la carità rendono quest'ultima ulteriormente feconda, permettendole di produrre frutto nelle diverse situazioni in cui l'uomo si trova a vivere»[15].

Dopo aver ricollocato le virtù umane (o morali) nell'orizzonte teologale della vita battesimale e averle inserite nel «dinamismo dell'amore di Dio, il quale riversato dallo Spirito nel cuore dell'uomo s'irradia nell'amore del prossimo»[16], possiamo ora approfondire quelle che tra queste hanno «funzione di cardine»[17]: la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza. «Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita» (*Sap* 8,7).

1.2 La prudenza

Nei dizionari della maggior parte delle lingue europee alla voce "prudenza" corrisponde il seguente significato: «persona attenta, riflessiva, cauta, circospetta, che modella atteggiamenti e valutazioni secondo un orientamento di vita diligente nell'assecondare la vita buona e retta e nell'evitare ciò che la compromette a livello personale e comunitario»[18]. La ricerca etimologica – che riconosce nell'aggettivo latino *prudens* la contrazione di *previdens* e *providens* – conduce a una duplice possibilità interpretativa, «implicando a un tempo l'idea di perspicacia nel prevedere le situazioni […] e di accortezza nel provvedere a come fronteggiarle, al riparo tanto da provvidenzialismi nocivi, quanto da tergiversazioni inconcludenti»[19]. D. Mongillo aggiunge che, a seconda dell'aggettivo da cui è seguito, il termine può assumere varie specializzazioni: «"monastica" (riferita alla persona); "domestica" (riferita alla fami-

[14] TOMMASO D'AQ., *STh*, II-IIae, q. 23, a. 8.
[15] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., pp. 315-316.
[16] Ivi, p. 331.
[17] *CCC*, n. 1805.
[18] MONGILLO D., *Prudenza*, in BENANTI P. et al. (a cura di), *Teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, p. 853.
[19] Ivi, p. 854.

glia); "politica" (riferita ai cittadini); "regnativa" (riferita ai reggenti); "difensiva" (riferita alle strategie militari)»[20].

Il Nuovo Testamento identifica l'atteggiamento dell'uomo prudente con il termine *phrónesis*: è la capacità di saper giudicare in vista di un saggio discernimento, che sappia calare il *kairós* salvifico nell'*hic et nunc* (cfr. *Mt* 16,2-3; *Lc* 12,54-57). Riprendendo la filosofia aristotelica, Tommaso d'Aquino definisce la prudenza come la «retta norma dell'azione»[21], quella virtù che guida immediatamente il giudizio di coscienza, ordinando l'agire dell'uomo. Nel solco di *STh* anche il *CCC* riconosce nella prudenza quella «virtù che dispone la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo»[22]. È l'*auriga virtutum*, che indica alle altre virtù la loro regola e la loro misura. Sostenuto dalla virtù della prudenza, il battezzato applica i principi morali ai casi particolari senza sbagliare e riesce a superare più agevolmente i dubbi sul bene da compiere e sul male da evitare. Se la carità, dunque, è il fine del retto agire, la prudenza è la scelta dei mezzi per poterlo raggiungere.

«Il dinamismo attraverso cui la persona esercita la sua prerogativa di agente intelligente e libero mediante l'agire verso un fine liberamente scelto è processo interiore, complesso e unitario»[23]. In vista di una decisione secondo prudenza occorre, anzitutto, notare come questa virtù cardinale necessiti di attingere alcuni elementi tratti dalla conoscenza pratica. Uno di questi elementi è certamente la memoria, con la quale la prudenza si confronta per verificare l'esperienza già acquisita e come in passato sia stato orientato il processo decisionale su questioni analoghe che possono ripresentarsi. Accanto alla considerazione del passato la prudenza sa bussare alla porta dell'intelligenza, perché sia quest'ultima a dedurre quei principi di riferimento da applicare alla realtà circostanziata. Se memoria e intelletto sono risorse che il soggetto agente può ritrovare in se stesso, l'ascolto docile di un buon consigliere o di una guida spirituale motiva l'esercizio della prudenza a non sentirsi autosufficiente, trovando nel confronto con l'alterità quegli elementi che, altrimenti, difficilmente potrebbero essere individuati. Il buon uso della ragione – terminata la fase di *acceptio rerum* – integra tutti gli elementi in gioco e inizia con sollecitudine il discernimento prudenziale che lo porterà alla scelta finale. L'*iter* del discernimento che conduce il soggetto agente dall'*acceptio rerum*

[20] Ivi, p. 857.
[21] TOMMASO D'AQ., *STh*, II-IIae, q. 47, a. 2.
[22] *CCC*, n. 1806.
[23] MONGILLO D., *Prudenza*, cit., p. 854.

(raccolta dei dati) all'*imperium* (comando dato a se stessi di agire) si avvale, infine, dell'ausilio di tre virtù, già evidenziate dalla tradizione greca.

«Il buon consiglio (che potrebbe essere una traduzione semantica di *eubulia*) indica proprio l'avvenuta capacità di prendere la decisione giusta sulla base di una ponderata deliberazione di tutti i fattori che determinano la situazione; il buon giudizio (che potrebbe essere una traduzione semantica di *sýnesis*) indica la capacità di leggere la realtà nelle sue mille sfaccettature, perseverando nella fedeltà inventiva necessaria nella creatività della prudenza; la conoscenza peculiare effettuata alla luce di criteri straordinari (che potrebbe essere una traduzione semantica di *gnōmē*) indica la capacità di coltivare una disponibilità abituale a cercare il vero bene nelle situazioni complesse, ardue, nuove che scandiscono il cammino della storia e lo sviluppo del vivere»[24].

Dopo aver focalizzato le possibili opzioni, il soggetto agente valuta se si tratta di una scelta comune – e per questo si lascia guidare dal *buon senso* – o di una decisione complessa, facendosi aiutare, in tal caso, dalla virtù della *perspicacia*. Maturata ormai la decisione, prima di passare all'azione, la prudenza getta lo sguardo in avanti, provando a prevedere le possibili conseguenze della scelta e, soprattutto, a verificare con cautela se ciò che apparentemente sembra essere un bene non sia in realtà un male. Un corretto esercizio della prudenza conduce il battezzato non solo a scegliere bene il bene nell'*hic et nunc*, ma anche a una maturazione del cammino spirituale, focalizzandosi sempre più sul fine ultimo e su quei fini contingenti che perfezionano la relazione con Dio e con il prossimo. «La comunione con Dio, infatti, potenziata dai doni dello Spirito Santo, influisce in modo determinante sul discernimento delle decisioni da prendere e sulla valutazione delle possibilità concrete di azione; in colui che è fedele a Dio, ogni realtà e circostanza scaturisce dalla grazia e contribuisce a rinsaldarla nelle sue esigenze più profonde»[25].

1.3 La giustizia

Come la prudenza, anche la giustizia viene annoverata tra le virtù morali cardinali, in quanto dispone il soggetto libero ad agire bene. Mentre la prudenza, come precedentemente argomentato, abilita il soggetto a discernere il bene e i mezzi adeguati per raggiungerlo, la virtù della giustizia dispone l'agente ad annodare e consolidare il vincolo tra la ragione e la volontà, evitando che quest'ultima sia assorbita dalla passione o dai vari condizionamen-

[24] Ivi, pp. 859-860.
[25] Ivi, p. 861.

ti. «La volontà è facoltà perno del decidere e dell'agire. La giustizia la orienta e la raccorda con il bene morale. Bene caratterizzato dal dovere. Il bene morale infatti è un *bonum debitum*: un bene dovuto»[26]. Ecco, perché, riferendosi a Tommaso d'Aquino, la tradizione definisce la *giustizia* come quella «virtù morale che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto»[27] (*suum unicuique*). La rilettura di tutto l'agire virtuoso come ricerca «dei frutti di carità»[28] ci consente di riconoscere nel *suum* – che la giustizia persegue – l'amore che è dovuto al prossimo.

M. Cozzoli individua nella definizione classica dell'Aquinate tre elementi che concorrono al retto esercizio della giustizia: l'*alterità*, perché dispone il soggetto verso l'altro da sé; l'*obbligatorietà*, perché riconosce il dovere di corrispondere al diritto del prossimo di essere riconosciuto e rispettato; l'*eguaglianza*, che esprime la pari dignità e il bilanciamento tra diritti e doveri[29]. Ciò che eleva l'esercizio della virtù – distinguendolo dal mero adempimento legale e dalla coercizione della legge – è, ovviamente, il suo inserimento nel dinamismo teologale della grazia che le conferisce una nuova consistenza e la eleva da "somma di atti giusti" a "disposizione permanente della libertà" ad assumere come compito la giustizia ricevuta come dono.

«L'ordine morale non si giustappone a quello giuridico, ma lo assume e innalza al livello del riconoscimento personale e dell'incontro interpersonale. Per esso il rispetto del diritto è sottratto al rischio dell'indifferenza e dell'anonimia; la sua osservanza è elevata ad adesione e impegno personale; la convenienza si accompagna alla benevolenza; la cosalità del diritto prende consistenza personale; la forza esteriore dello *jus* si fonde con la convinzione interiore del soggetto; la coercizione della legge è sublimata dall'empatia dell'amore»[30].

Se il processo decisionale che il soggetto agente ha condotto con prudenza gli ha permesso di giungere all'esecuzione materiale dell'atto, la virtù della giustizia guarda la stessa azione dal punto di vista della sua destinazione, ovvero l'alterità. «E chi è mio prossimo?» (*Lc* 10,29), chiede un dottore della Legge a Gesù. A seconda della risposta data alla domanda, il dinamismo della virtù della giustizia può assumere diversi orientamenti. Il *CCC*, ad esempio, distingue una giustizia verso Dio – anche nota come "virtù di religione" – da una giustizia verso gli uomini, che «dispone a rispettare i diritti di

[26] COZZOLI M., *Giustizia*, in BENANTI P. et al. (a cura di), *Teologia morale*, cit., p. 438.
[27] TOMMASO D'AQ., *STh*, II-IIae, q. 58, a. 1; *CCC*, n. 1807.
[28] *OT*, n. 16.
[29] Cfr. COZZOLI M., *Giustizia*, cit., p. 439.
[30] Ivi.

ciascuno e a stabilire nelle relazioni umane l'armonia che promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune»[31]. Quest'ultima può, al contempo, assumere diverse connotazioni.

L'esercizio della *giustizia generale* dispone l'agire virtuoso del soggetto a ordinarsi verso il bene comune, assumendo anche la fattispecie di giustizia legale (ciò che il cittadino deve equamente alla comunità). Il bene comune – che non va confuso con la somma di tutti i beni degli individui – è «la comunione interpersonale dei membri di una società. […] Corrispondendo alla natura essenzialmente relazionale della persona umana, è un bene che comprende anche il bene individuale»[32]. Dato che la legge non può includere l'infinita casistica della realtà di fronte alla quale si pone il soggetto agente che persegue la giustizia, la tradizione morale suggerisce l'esercizio della virtù dell'*epikéia*. «Nei casi singolarmente complessi, l'*epikéia* consente di riconoscere il comportamento più conveniente, ovvero di compiere l'azione più giusta. Suggerendo un'azione più conveniente di quella dettata dalla legge, l'*epikéia* dispone a compiere un'azione più giusta di quella che si limitasse all'osservanza letterale della legge»[33].

Quando l'agire virtuoso è diretto verso il singolo individuo, la virtù da esercitare si definisce *giustizia particolare*. Questa disposizione abituale a dare al prossimo ciò che gli è dovuto può essere supportata da diverse altre virtù, a seconda del destinatario della comunione interpersonale e della situazione circostanziale nella quale il soggetto si trova ad agire. Esse sono: la *pietà* verso i genitori; il *rispetto* verso le figure educative; l'*obbedienza* verso chi è costituito in autorità; la *veracità* e l'*umiltà* per relazionarsi nell'autenticità; la *gratitudine* verso i benefattori; la *correzione*, come doverosa reazione rispetto al male ricevuto; l'*affabilità* e la *liberalità*, per rapportarsi all'altro con piacere e con libertà di spirito. La giustizia particolare può ulteriormente ramificarsi in due direzioni: è *giustizia commutativa*, quando «regola gli scambi tra le persone e tra le istituzioni nel pieno rispetto dei loro diritti»[34]; diventa *giustizia distributiva* se, invece, «regola ciò che la comunità deve ai cittadini in proporzione alle loro prestazioni e ai loro bisogni»[35].

---

[31] *CCC*, n. 1807.
[32] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 336.
[33] Ivi. Aggiunge l'Autore: «Lungi dal trasgredire la giustizia legale, la virtù dell'epikéia conduce semmai la giustizia nella nicchia del singolo caso, laddove il dettato legislativo, per via della sua costitutiva generalità, non può arrivare» (Ivi).
[34] *CCC*, n. 2411.
[35] Ivi.

Quando l'amore per il prossimo supera il livello fondamentale del rispetto del *suum unicuique* e all'equità si sostituisce l'offerta di sé per il prossimo, allora si configura la *giustizia divina*, sovrabbondanza d'amore grazie alla quale la persona che la esercita giunge a donare la propria vita per la vita degli altri.

1.4 La fortezza

Alle prime due virtù presentate aggiungiamo un terzo tassello: la virtù morale della fortezza. Se la prudenza si colloca all'origine dell'agire e la giustizia ne presiede la destinazione, la fortezza dispone la persona alla ricerca di quelle «condizioni psicofisiche […] che la […] ostacolano nell'operare»[36] e alla tenace resistenza contro gli impedimenti che possono sopraggiungere nel perseguire il bene. Eppure – nota E. Kaczyński – non è semplice proporre l'esercizio virtuoso della fortezza in un contesto come quello odierno segnato dalla paura per la vita, dalla tristezza e da ansie esistenziali.

«Parlare sulla fortezza non è facile, perché oggi viviamo in un contesto di relativismo e di rilassatezza morale e, inoltre, in una cultura del voler e del poter ottenere tutto e subito, in modo facile e senza fatica. Ciò va tenuto presente in quanto ogni virtù morale si realizza sempre nella situazione storica concreta in cui vive la persona. La situazione del mondo in cui viviamo condiziona oggi l'attuazione della fortezza […]; e non solo condiziona, ma anche interpella circa i valori da realizzare e mette in guardia dai mali presenti che minacciano la stessa esistenza umana sulla terra»[37].

Per esprimere il concetto di fortezza, la filosofia greca utilizzava tre espressioni: *andréia*, per enfatizzare la forza virile in contrapposizione alla donna e al bambino; *kartería*, per indicare la lotta contro le passioni disordinate; *megalopsychía*, per imporre la propria grandezza all'interno del tessuto sociale. Il Nuovo Testamento enfatizza la forza (*dýnamis*) di cui Dio rende partecipe l'uomo, «destinata sia alla realizzazione di grandi opere che al rafforzamento del progresso interiore dell'uomo (*Ef* 3,16-20); sia alla testimonianza di Dio (*At* 4,35) che all'annuncio del messaggio evangelico […] anche a costo della vita (*Gal* 1,11)»[38].

Per il *CCC* – che si riferisce ancora una volta a Tommaso d'Aquino – la fortezza è «la virtù morale che, nelle difficoltà, assicura la fermezza e la co-

[36] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 343.
[37] KACZYŃSKI E., *Fortezza*, in BENANTI P. et al. (a cura di), *Teologia morale*, cit., p. 413.
[38] Ivi, 415.

stanza nella ricerca del bene»[39]. Di fronte a tutto ciò che ostacola il retto agire, la disposizione ad esercitare la virtù della fortezza interviene su due fronti: il resistere e il combattere.

Se, da un lato, infatti, il soggetto agente fa esperienza di timori e paure che lo bloccano o lo inducono a fare un passo indietro, dall'altro bisogna fare i conti con i mezzi a propria disposizione, non sempre idonei alla battaglia. La fortezza, così, consente «all'uomo di resistere, reprimendo il timore dei mali, e di combatterli, moderando l'audacia che affronta i pericoli in vista di un bene»[40].

Da non sottovalutare, ovviamente, sono le sofferenze – sia fisiche che morali – cui va incontro la persona nell'esercizio della fortezza. Sebbene la fortezza disponga il soggetto a sopportare tali sofferenze in vista del bene da raggiungere, il dinamismo virtuoso si inserisce nella storicità e nella contingenza delle situazioni, vigilando a che la gioia del fine non sia fagocitata dalla tristezza della prova.

I quattro atteggiamenti – annessi alla virtù della fortezza – che sostengono l'uomo nella resistenza e nella lotta sono: la pazienza, la perseveranza, la magnanimità e la magnificenza.

La *pazienza* permette alla persona di sopportare con animo sereno i mali della vita e, corroborata dalla carità, non desiste dalla ricerca del bene creduto, sperato e amato.

La *perseveranza*, più che agire sulla resistenza, abilita il soggetto a non desistere nel fare il bene, soprattutto nel caso in cui la durata dell'atto virtuoso dovesse prolungarsi.

La *magnanimità*, azionata nelle situazioni meno gravi e complesse, educa la persona a mantenersi ferma nella scelta del bene, riconoscendo in ciò che persegue cose degne di onore.

La *magnificenza*, infine, dispone la persona a compiere cose grandi. «Benché la magnificenza [possa anche implicare] l'ingente uso del denaro, non è una virtù per soli ricchi. Anche i poveri, che non dispongono di denaro, possono risultare magnifici operando "cose che, sebbene piccole in se stesse, sono grandi in senso relativo"»[41].

Grazie alla fortezza il cristiano «rafforza la decisione di resistere alle tentazioni e di superare gli ostacoli nella vita morale»[42]. Sostenuto dalla grazia, il battezzato che si dispone ad agire con fortezza «non si schiera né dalla

---

[39] TOMMASO D'AQ., *STh*, II-IIae, q. 123, a. 3; *CCC*, n. 1808.
[40] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 344.
[41] Ivi, 348.
[42] *CCC*, n. 1808.

parte dei "deboli" che cercano la soluzione nel possesso dei beni meramente materiali, […] né dalla parte dei "violenti" che intendono risolvere i conflitti e le contraddizioni attraverso […] le guerre»[43]. Infondendo nell'animo il coraggio per affrontare le prove della vita, le tentazioni e le persecuzioni, l'esercizio della virtù della fortezza può condurre il cristiano fino al martirio – che meglio di tutti gli altri atti virtuosi dimostra la perfezione della carità –, ovvero alla rinuncia e al sacrificio della propria vita, a costo di difendere una giusta causa[44].

1.5 La temperanza

Se la virtù della fortezza suscita la perseveranza per non fuggire di fronte al male o alle difficoltà relative alla conquista del bene, compito della temperanza è quello di frenare le tendenze affettive. «Affinché l'uomo possa concretamente e giustamente amare il prossimo, la sua condizione psico-fisica deve risultare sintonica e non invece d'ostacolo, ciò che si verifica non solo quando la difficoltà dell'opera di carità trattiene dal compierla, ma anche quando il piacere di altri beni distrae dall'opera di carità»[45].

L'etimologia del termine ci conduce alla *sōphrosýnē* greca e alla *temperantia* latina, atteggiamenti virtuosi grazie ai quali la persona «richiama, tempera e armonizza le mozioni pulsionali e i piaceri sensuali nell'attrattiva dei beni dilettevoli, […] secondo una puntuale sequela dell'*ordo rationis*, al fine di instaurare una composizione ed una integrazione ordinata di sé»[46]. Inglobata nell'orizzonte neotestamentario, la virtù della temperanza viene risignificata alla luce del mistero pasquale e della vita nuova di cui è portatore il battezzato.

«La vita del cristiano, se continua ad essere interessata dalle conseguenze personali e storiche della colpa antica, ne è ormai anche radicalmente liberata, travolta dalla insuperabile positività e ulteriorità della vita dell'uomo nuovo. La temperanza acquisisce così la sua nuova figura e il suo nuovo as-

[43] KACZYŃSKI E., *Fortezza*, cit., p. 413.
[44] TOMMASO D'AQ., *STh*, II-IIae, q. 124, a. 3. Aggiunge Kaczyński: «Il motivo per il quale si dona la propria vita in difesa della verità di fede o della verità morale non è il disprezzo di essa, ma la considerazione che verità e bene sono superiori alla vita stessa. […] Il cristiano deve essere sempre preparato a dare la vita in difesa della fede o dei valori morali fondamentali» (KACZYŃSKI E., *Fortezza*, cit., p. 416).
[45] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 348.
[46] CARLOTTI P., *Temperanza*, in BENANTI P. et al. (a cura di), *Teologia morale*, cit., p. 1084.

setto motivazionale che la rendono funzionale all'integralità e all'integrità del testimone dell'amore teologale di Dio»[47].

Per il *CCC* la temperanza è «la virtù morale che modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nell'uso dei beni creati»[48]. Esercitando tale virtù, il battezzato regola «i desideri entro i limiti dell'onestà», grazie al dominio che la volontà riesce a esercitare sugli istinti e all'orientamento al bene dei propri appetiti sensibili. La disposizione ad agire con temperanza fa sì che la persona indirizzi anche l'esperienza del piacere verso la conquista del bene. Le passioni che tendono ai beni sensibili vengono, così, regolate esercitando una certa vigilanza sui sensi. «Tra i sensi, i più coinvolgenti risultano essere il senso del gusto, stimolato da cibi e bevande, e il senso del tatto, massimamente eccitato nel piacere sessuale. Ciò motiva il precipuo legame della temperanza con il tatto e il gusto, senza misconoscere la sua estensione agli altri sensi della vista, dell'udito e dell'olfatto»[49].

A seconda dei sensi sui quali è chiamata a esercitare la vigilanza, la temperanza può assumere diverse forme. Chiamata a regolare i cibi, essa diventa *astinenza*, ovvero disposizione della persona ad assumere un uso moderato dei cibi e delle bevande; se l'agire virtuoso, oltre ad evitare l'abuso alimentare, si priva di ciò che è necessario con prudenza e senza compromettere la propria integrità fisica e psichica, allora assume la forma del *digiuno*.

Mentre astinenza e digiuno si dirigono principalmente verso i piaceri del gusto, la *sobrietà* ha una sfumatura più ampia. Essa, infatti, regola tutti gli ambiti della vita perché il piacere non sovrabbondi e viene alimentata da una costante lucidità, da una viva spiritualità e da un saggio governo di sé. Regolando la brama dei piaceri venerei, la temperanza diventa *castità*, disponendo lo spirito a incarnare la carità nel corpo sessuato, perché nelle relazioni vissute con le persone il soggetto esprima quel modo d'amore proprio del Cristo.

Dalla *castità* – riferita propriamente al rapporto sessuale – si distinguono la *pudicizia* (relativa in genere a tutti gli atti di natura sessuale), la *verginità* (proposito di astenersi per sempre da tale piacere per testimoniare la dimensione escatologica della sponsalità) e la *continenza* (che implica la possibilità di contenersi allo scatenarsi delle pulsioni sessuali).

Mansuetudine e *clemenza* sono, infine, le forme assunte dalla virtù della temperanza quando quest'ultima è chiamata a regolare rispettivamente la passione dell'ira e la correzione del fratello[50].

---

[47] Ivi, p. 1085.
[48] *CCC*, n. 1809.
[49] FUMAGALLI A., *Spirito e libertà*, cit., p. 348.
[50] Cfr. ivi, pp. 349-355.

Per temperare i piaceri, la quarta virtù cardinale chiede l'ausilio del pudore e dell'onestà: il *pudore* trattiene la persona dal compiere atti peccaminosi, facendo leva sulla propria vergogna e sul biasimo altrui; l'*onestà* mette, invece, in luce la bellezza morale di una persona, riconoscendo nell'altro da sé chi è degno di essere onorato e non l'obiettivo privilegiato della propria concupiscenza. Affrancandosi dai condizionamenti edonistici e aprendosi alla bellezza dell'amore cristiano, la temperanza dispone, così, il battezzato alla gratitudine per il dono della vocazione ricevuta, riconoscendo nell'altro un soggetto portatore della stessa originalità e creatività.

«Il carattere interpersonale degli affetti e dei piaceri è l'ora presente della temperanza; essa richiede soggetti creativi, capaci di confronto e di interscambio, aperti al riconoscere e all'essere riconosciuti, che sappiano accettare una definizione di sé condivisa e sappiano fare ascesi nelle sfide del dialogo affettivo ed emotivo, risorse preziose di autenticazione di sé, oltre l'aggressività (superbia e ira) e la possessività (invidia e lussuria) verso una qualità delle relazioni interpersonali capace di stornare l'omologazione dell'altro e di incontrarlo nella sua alterità»[51].

2. L'esercizio delle virtù cardinali nell'*iter* di preparazione al sacerdozio

2.1 La *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* della Congregazione per il Clero

«*Il dono della vocazione* al presbiterato, posto da Dio nel cuore di alcuni uomini, impegna la Chiesa a proporre loro un serio cammino di formazione; come ha ricordato Papa Francesco in occasione del suo discorso alla Plenaria della Congregazione per il Clero (3 ottobre 2014), "si tratta di custodire e far crescere le vocazioni, perché portino frutti maturi. Esse sono un diamante grezzo, da lavorare con cura, rispetto della coscienza delle persone e pazienza, perché brillino in mezzo al popolo di Dio»[52].

L'idea di una *Ratio fundamentalis* per la formazione di coloro che si preparano all'Ordine sacro è piuttosto recente nella Chiesa. Dopo le indicazioni del Concilio Vaticano II – che in *Optatam Totius* chiedeva alle conferenze episcopali di redigere e di rivedere periodicamente «in ogni nazione e in

[51] CARLOTTI P., *Temperanza*, cit., p. 1090.
[52] CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, L'Osservatore Romano, Città del Vaticano, 8.12.2016, *Introduzione*.

ogni rito un particolare Regolamento di formazione sacerdotale»[53] – il Sinodo dei Vescovi nel 1967 chiese alla Santa Sede un testo di riferimento, recante gli elementi fondamentali della formazione.

Promulgata nel 1970 ed emendata nel 1985 dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica alla luce del *Nuovo Codice di Diritto Canonico*, la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (*RFIS*) — è stata rielaborata dalla Congregazione per il Clero nel 2016. Quest'ultima redazione è frutto di un lungo cammino di consultazione, il tentativo di integrare il contributo del recente Magistero pontificio sulla formazione dei futuri presbiteri (l'Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* del 1992 di Giovanni Paolo II; la Lettera apostolica *Ministrorum institutio* del 2013 di Benedetto XVI; le indicazioni offerte da Francesco), i lavori dei singoli Dicasteri e le varie *Rationes* pubblicate, nel frattempo, dalle conferenze episcopali locali.

Il documento – dal titolo: *Il dono della vocazione* – qualifica la formazione alla vita presbiterale come *unica*, *integrale*, *comunitaria* e *missionaria*, riconoscendo nel cammino discepolare il fulcro della *sequela Christi*, «che inizia con il battesimo, si perfeziona con gli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene accolto come centro della propria vita al momento dell'ingresso in Seminario e prosegue per tutta l'esistenza»[54].

L'*iter* di preparazione al sacerdozio, inteso come l'inizio di un'*unica* formazione permanente al discepolato, si struttura come un cammino *integrale* ruotante intorno alle quattro dimensioni (umana, spirituale, intellettuale e pastorale) che, secondo *Pastores dabo vobis* (*PDV*), «compongono […] l'identità del seminarista e del presbitero, e lo rendono capace di quel "dono di sé alla Chiesa", che è il contenuto della carità pastorale»[55]. «Scoperta e accolta all'interno di una comunità», la vocazione al ministero ordinato – dono che Dio fa alla Chiesa e al mondo – si forma in Seminario, ovvero in quel contesto *comunitario* che prepara il candidato «a far parte della "famiglia" del presbiterio, al servizio di una comunità concreta»[56].

Secondo *RFIS* il cammino formativo del futuro sacerdote discepolo – innamorato del Maestro e pastore con l'odore delle pecore – dovrà, infine, avere una chiara connotazione *missionaria*, «in quanto ha come fine la parte-

[53] *OT*, n. 1.
[54] *RFIS*, *Introduzione*.
[55] Ivi. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, esortazione apostolica post-sinodale circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, 25.3.1992.
[56] *RFIS*, *Introduzione*.

cipazione all'unica missione affidata da Cristo alla Sua Chiesa, cioè l'evangelizzazione, in tutte le sue forme»[57].

«All'interno di questa unica formazione, integrale e progressiva, si distinguono la fase iniziale e quella permanente. A sua volta, nella presente *Ratio Fundamentalis*, la formazione iniziale viene articolata in varie tappe: propedeutica, degli studi filosofici o discepolare, degli studi teologici o configuratrice, pastorale o di sintesi vocazionale. […] La "tappa propedeutica", con un'identità e una proposta formativa specifiche, è presentata come necessaria e obbligatoria. Riguardo alla "tappa discepolare" e a quella "configuratrice", tali denominazioni accompagnano quelle consuete di "fase degli studi filosofici" e "fase degli studi teologici", che si estendono per un sessennio. […] Infine, la "tappa pastorale", o "di sintesi vocazionale", intende conferire una peculiare importanza al tempo che intercorre tra la conclusione della formazione in Seminario e l'ordinazione presbiterale, al fine di favorire nel candidato l'adeguata consapevolezza in vista di essa»[58].

L'articolazione della formazione iniziale in quattro tappe – così come proposta nel documento della Congregazione per il Clero – poggia sul presupposto che «lungo tutta la vita si è sempre "discepoli", con l'anelito costante a "configurarsi" a Cristo, per esercitare il ministero pastorale». Si tratta di «dimensioni costantemente presenti nel cammino […], su ciascuna delle quali viene posta, di volta in volta, una maggiore attenzione […], senza mai trascurare le altre»[59]. La logica della tappa sembra, inoltre, aiutare i candidati a non considerare il conferimento dei traguardi accademici in Filosofia e in Teologia come unico criterio della valutazione del cammino compiuto. «Piuttosto, il discernimento complessivo, operato dai formatori su tutti gli ambiti della formazione, consentirà il passaggio alla tappa successiva solo a quei seminaristi che, oltre ad aver sostenuto gli esami previsti, abbiano raggiunto il grado di maturità umana e vocazionale di volta in volta richiesto»[60].

Dopo aver indicato le quattro connotazioni (unica, integrale, comunitaria e missionaria) e le quattro tappe del cammino (propedeutica, discepolare, configuratrice e pastorale), la Congregazione per il Clero si sofferma brevemente su alcune caratteristiche della vocazione sacerdotale, prima di dedicare ampio spazio ai fondamenti della formazione. In questa articolata sezione del documento *Il Dono della vocazione presbiterale* viene, anzitutto, delineato il soggetto della formazione: «il seminarista […] come un "mistero a se stesso",

[57] Ivi.
[58] Ivi.
[59] Ivi, n. 57.
[60] Ivi, *Introduzione*.

nel quale si intrecciano e coesistono due aspetti della sua umanità, da integrare reciprocamente: da un lato, […] doti e ricchezze; […] dall'altro, […] limiti e fragilità»[61]. Il formatore cerca, così, di aiutare il candidato a integrare questi aspetti, perché, illuminato dallo Spirito Santo, elabori «una sintesi interiore, serena e creativa, tra forza e debolezza»[62], ed eviti, «le frammentazioni, le polarizzazioni, gli eccessi, la superficialità o le parzialità»[63].

Base e scopo della formazione non può che essere l'identità presbiterale, ovvero l'essere costituiti «pastori e guide, per volontà di Cristo e in continuità con l'opera degli Apostoli»[64]. Al dono della grazia di Dio che promette di donare pastori secondo il suo cuore (cfr. *Ger* 3,14), segue la risposta personale, «che inizia con la consapevolezza del dono ricevuto e matura gradualmente […] fino a configurarsi come una forma stabile di vita […] e una missione specifica»[65]. In forza di tale indole missionaria il presbitero assolve «con umiltà il compito pastorale di guida autorevole, maestro della Parola e ministro dei sacramenti, praticando una feconda paternità spirituale»[66]. La Congregazione per il Clero enfatizza, inoltre, la necessità di educare i seminaristi «in modo da non cadere nel clericalismo, né cedere alla tentazione di impostare la propria vita sulla ricerca del consenso popolare, […] portandoli a considerare la Chiesa alla stregua di una semplice istituzione umana»[67].

Perché tale identità presbiterale sia plasmata nei giovani in cammino, *RFIS* elegge la configurazione a Cristo come principio ispiratore e orientativo di tutta la formazione. Configurati nel loro essere a Cristo Capo, Pastore, Servo e Sposo, i presbiteri «partecipano al suo unico sacerdozio, nella sua missione salvifica, come collaboratori dei Vescovi»[68]. Vengono, così, individuati alcuni dei tratti di questa configurazione: la singolare prossimità di Cristo, che lo rende vicino, tanto a Dio quanto agli uomini; la condivisione compassionevole del dolore e della morte, fino al dono della propria vita; una donazione totale di sé, per il servizio al Popolo di Dio, a immagine di Cristo Sposo.

«Il presbitero è quindi chiamato a formarsi perché il suo cuore e la sua vita siano conformi al Signore Gesù, così da divenire segno dell'amore di Dio per ogni uomo. Intimamente unito a Cristo, egli potrà: annunciare il Vangelo

[61] Ivi, n. 28.
[62] Ivi, n. 29.
[63] Ivi, n. 28.
[64] Ivi, n. 32.
[65] Ivi, n. 34.
[66] Ivi, n. 33.
[67] Ivi.
[68] Ivi, n. 35.

e diventare strumento della misericordia di Dio; guidare e correggere; intercedere e aver cura della vita spirituale dei fedeli a lui affidati; ascoltare e accogliere, corrispondendo anche alle esigenze e alle domande profonde del nostro tempo»[69].

La «costante e personale relazione d'amicizia» che il seminarista stringe con Cristo, fino a condividerne sentimenti e atteggiamenti, ha un peso rilevante nel cammino di interiorizzazione dello spirito evangelico, nella capacità di relazionarsi col prossimo e nello sviluppo di quella libertà interiore grazie alla quale affrancarsi da «un semplice rivestimento di abiti virtuosi [e da] una mera obbedienza esteriore e formalistica a principi astratti»[70].

In fondo, solo un'attenta e fedele cura della vita spirituale, centrata sulla comunione con Cristo e sulla comunione fraterna, educa all'assunzione della semplicità, della sobrietà, del dialogo sincero e dell'autenticità, imparando a riconoscere e correggere quella che Papa Francesco definisce "mondanità spirituale": «l'ossessione per l'apparenza, una presuntuosa sicurezza dottrinale o disciplinare, il narcisismo e l'autoritarismo, la pretesa di imporsi, la cura soltanto esteriore e ostentata dell'azione liturgica, la vanagloria, l'individualismo, l'incapacità di ascolto dell'altro e ogni carrierismo»[71].

"Uomo del discernimento", il futuro presbitero coltiva le virtù della prudenza e del giudizio, «imparando ad ascoltare la coscienza che giudica i movimenti e le spinte interiori che motivano le azioni»[72]. Grazie allo sviluppo di questo «vedere dentro» e di questa «visione spirituale d'insieme, che presiede il tutto della vita e del ministero» il seminarista impara ad «agire con prudenza e a misurare le conseguenze delle proprie azioni, al di là di alcune circostanze, che rendono difficile un giudizio limpido sulle cose»[73].

Il raggiungimento di obiettivi così impegnativi presuppone che accanto all'aiuto preveniente, concomitante e susseguente della grazia divina, l'*iter* del seminario indichi chiaramente quei mezzi che concorrono alla formazione del presbitero discepolo missionario.

La Congregazione per il Clero enfatizza i seguenti: la *docibilitas*, grazie alla quale il seminarista conosce meglio se stesso e si lascia conoscere, relazionandosi in modo sincero e trasparente con i formatori; i colloqui frequenti con i formatori, che aiutano il seminarista a diventare consapevole della sua condizione, dei talenti ricevuti e delle proprie fragilità; la fiducia reciproca tra

[69] Ivi, n. 40.
[70] Ivi, n. 41.
[71] Ivi, n. 42.
[72] Ivi.
[73] Ivi.

formatori e seminaristi, che si corrobora attraverso la vicinanza fraterna, l'empatia, la comprensione, la capacità di ascolto e di condivisione e la coerente testimonianza di vita; l'esperienza comunitaria e le dinamiche di gruppo, che incidono sui singoli individui, purificandone le intenzioni e trasformandone la condotta in vista della progressiva conformazione a Cristo; il superamento delle diverse forme di egoismo, improntando le relazioni educative alla paternità e alla fraternità[74].

Alla fine della sezione dedicata ai fondamenti del cammino in seminario, *RFIS* ribadisce l'unitarietà e l'integralità del cammino educativo, sottolineando ancora una volta chi sia il protagonista necessario e insostituibile della formazione.

«In virtù di una costante esperienza discepolare, la formazione è un percorso unitario e integrale, che inizia in Seminario e continua nella vita sacerdotale, come formazione permanente, ed esige attenzione e cura in ogni passo. Anche se una "gran parte dell'efficacia formativa dipende dalla personalità matura e forte dei formatori", si tenga presente che il seminarista prima – e il sacerdote dopo – è il "protagonista necessario e insostituibile della sua formazione»[75].

Dopo un capitolo interamente dedicato alle già citate quattro tappe della formazione iniziale, *RFIS* approfondisce anche le quattro dimensioni formative esplicitate nell'esortazione apostolica post-sinodale *PDV*: «La dimensione umana, che rappresenta la "base necessaria e dinamica" di tutta la vita presbiterale; la dimensione spirituale, che contribuisce a caratterizzare la qualità del ministero sacerdotale; la dimensione intellettuale, che offre i necessari strumenti razionali per comprendere i valori propri dell'essere pastore, per cercare d'incarnarli nel vissuto e per trasmettere il contenuto della fede in modo adeguato; la dimensione pastorale, che abilita a un responsabile e proficuo servizio ecclesiale»[76].

Lungi dal ritenerle compartimenti stagni da valorizzare a seconda dei tempi o delle carenze che presentano i singoli, la Congregazione per il Clero promuove il concetto di formazione integrale, ovvero «un cammino che consenta alla comunità educativa di collaborare all'azione dello Spirito Santo, garantendo il giusto equilibrio tra le diverse dimensioni»[77]. Tale integrazione permette, altresì, di esorcizzare sia «visioni riduttive o erronee del presbiterato, [che] una mera adesione, esteriore e formale, alle richieste educative […];

[74] Cfr. ivi, nn. 44-52.
[75] Ivi, n. 53.
[76] Ivi, n. 89.
[77] Ivi, n. 92.

un simile atteggiamento […] abituerebbe [i seminaristi], più o meno inconsapevolmente, a una obbedienza puramente "servile e interessata"»[78].

Prima di soffermarsi sull'organizzazione degli studi e di concludere ricordando alcuni criteri e norme in vista dell'ammissione o della dimissione dal seminario, *RFIS* ribadisce che il principale agente della formazione sacerdotale è la Santissima Trinità, ma ricorda come tale primato dell'azione dello Spirito Santo passi attraverso «[il] reciproco ascolto e [la] cooperazione tra i membri della comunità ecclesiale, sacerdoti, diaconi, consacrati e laici»[79].

Vengono, così, elencate tutte le figure che interagiscono nel cammino formativo del seminario, sottolineando la responsabilità dell'intera comunità diocesana, «testimone dei progressi compiuti dai singoli verso quella maturità umana e cristiana richiesta in vista dell'ordinazione presbiterale»[80].

«I membri della comunità diocesana di appartenenza sono corresponsabili della formazione presbiterale, secondo diversi livelli, modi e competenze: il Vescovo, come Pastore responsabile della comunità diocesana; il presbiterio, come ambito di comunione fraterna nell'esercizio del ministero ordinato; la comunità dei formatori del Seminario, come mediazione spirituale e pedagogica; i professori, offrendo quel supporto intellettuale che rende possibile la formazione integrale; il personale amministrativo, i professionisti e gli specialisti, con l'apporto della loro testimonianza di fede e di vita, e della loro competenza; infine, gli stessi seminaristi come protagonisti del processo di maturazione integrale, insieme alla famiglia, alla parrocchia d'origine, ed eventualmente ad associazioni, movimenti o altre istituzioni ecclesiali»[81].

2.2 La *Ratio Nationalis* della Conferenza Episcopale Italiana

Alla promulgazione della *Ratio Fundamentalis* del 1970 da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica seguirono anche i primi *Orientamenti e norme* sulla preparazione al sacerdozio ministeriale pubblicati dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI), poi rivisti nel 1980. Nell'attesa di una quarta revisione che tenga conto di *RFIS* del 2016, l'ultima edizione della *Ratio Nationalis* (*RN*) è stata pubblicata in Italia nel 2006, «all'inizio del terzo millennio cristiano, [per offrire] ai seminari e alle comunità ecclesiali un quadro rinnovato degli orientamenti e delle norme per la formazione dei candida-

[78] Ivi.
[79] Ivi, n. 125.
[80] Ivi, n. 126.
[81] Ivi.

ti al presbiterato»[82]. Sebbene siano trascorsi ormai più di quindici anni dalla sua stesura e il cambiamento epocale al quale stiamo assistendo – e che si ripercuote anche nel delicato ambito della preparazione al sacerdozio – renda *RN* inadatta all'odierno contesto sociale, culturale ed ecclesiale, ci sembra opportuno riprenderne sinteticamente i contenuti.

La figura di presbitero che emerge da *RN* ha il suo fulcro nel concetto di carità pastorale, «che racchiude in sé gli aspetti essenziali della natura e della missione presbiterale, quali il riferimento prioritario a Cristo Pastore, la necessaria relazione alla Chiesa, l'articolata dimensione missionaria, l'unità di vita, la radicalità evangelica»[83].

Dopo aver ribadito l'impegno di famiglie, parrocchie e aggregazioni ecclesiali a riscoprire la dimensione vocazionale della vita cristiana – «la pastorale vocazionale è la prospettiva originaria della pastorale generale»[84] – *RN* introduce il tempo propedeutico come uno specifico itinerario per i giovani che non provengono dal seminario minore. Vengono, di seguito, descritti i criteri di ammissione al seminario maggiore: un'esperienza viva di fede e la chiara percezione della chiamata; una positiva esperienza ecclesiale; una personalità sufficientemente sana e ben strutturata; la passione apostolica e missionaria; l'orientamento alla vita celibataria; una sufficiente preparazione culturale.

Il capitolo dedicato alla comunità del seminario maggiore – cuore di *RN* – approfondisce: *la necessità e gli obiettivi del seminario maggiore* (formare i nuovi presbiteri i quali, sull'esempio e in persona di Cristo Buon Pastore, saranno chiamati a dedicarsi con tutte le forze e per tutta la vita al ministero di insegnare, santificare e reggere il popolo di Dio); *l'identità della comunità* del seminario (comunità educativa con un suo progetto organico, unitario e aggiornato, capace di conciliare la proposta chiara della meta, la serietà del cammino e l'attenzione ai soggetti concreti); *i protagonisti della formazione* (lo Spirito di Cristo che si fa presente nell'azione della Chiesa, attraverso il servizio specifico di persone e di comunità che concorrono, ciascuna per la sua parte, al fine comune); *le dimensioni e i mezzi* (dimensione spirituale, umana, teologica e pastorale, ruotanti intorno al nucleo vitale dell'esperienza viva di fede); *l'itinerario* (ritmato in tre bienni e scandito dalle seguenti tappe: l'introduzione alla vita del seminario, l'ammissione tra i candidati al diaconato e al presbiterato, il conferimento del ministero del lettorato, il conferimento

[82] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Formazione dei Presbiteri nella Chiesa Italiana.* Orientamenti e Norme per i Seminari. Terza Edizione, 15.11.2006, n. 1.
[83] Ivi, n. 3.
[84] Ivi, n. 28.

del ministero dell'accolitato, l'ordinazione diaconale, l'ordinazione presbiterale); *il discernimento* (per essere moralmente certi dell'idoneità dei candidati, che deve risultare provata con argomenti positivi); *il progetto educativo e la regola di vita comunitaria* (che determinano concretamente la dinamica educativa globale); *la formazione permanente* (che consolida la formazione raggiunta e avvia l'inserimento nel vivo del ministero).

Sebbene l'itinerario formativo di *RN* scandito in tre bienni risenta ancora di un certo automatismo cronologico che rischia di legare il raggiungimento dei traguardi formativi al tempo trascorso in seminario e agli studi compiuti, il testo della CEI non trascura l'attenzione al "cammino di ciascuno", al fine di verificarne la complessiva maturazione integrale.

Ciò esige, soprattutto nelle circostanze attuali, una sapiente elasticità, senza scendere a compromessi sui valori e sull'impegno cosciente e libero dei singoli.

«Da parte degli educatori, è richiesta grande disponibilità e attenzione al cammino di ciascuno; da parte dei seminaristi, un effettivo affidamento agli educatori, evitando il rischio della impermeabilità ed escludendo il ricorso a guide diverse da quelle scelte dal Vescovo ed estranee al cammino stesso del seminario. L'integrazione tra la dimensione personale della formazione e il rilievo della struttura comunitaria, l'intreccio tra "autoformazione" e dialogo educativo sono le dinamiche da attivare e da tenere in costante equilibrio»[85].

RN si conclude con l'ordinamento degli studi teologici, specificando l'organigramma e la presentazione delle varie discipline propedeutiche, fondamentali e pastorali.

2.3 Il tema delle virtù cardinali in *RFIS* e in *RN*

Le informazioni finora raccolte ci hanno permesso di comprendere sommariamente la genesi, i contenuti e le finalità proprie di *RFIS* e di *RN*. Prima di comprendere in che modo l'approfondimento sulle virtù cardinali potrebbe trovare accoglienza nella redazione della prossima *Ratio Institutionis* della CEI, ci sembra importante analizzare nuovamente i due documenti presentati, per cercare di cogliere quale sia lo spazio che effettivamente viene già dato alla prudenza, alla giustizia, alla temperanza e alla fortezza nei cammini formativi attualmente proposti ai seminaristi. Escludendo i riferimenti alle virtù nei programmi delle discipline teologiche (prevalentemente nell'ambito della teologia morale), qual è effettivamente l'attenzione che la

[85] Ivi, n. 61.

formazione iniziale dei presbiteri dedica all'esercizio delle virtù? Partiremo dall'analisi del testo della Congregazione per il Clero, per poi soffermarci sull'attenzione al tema delle virtù cardinali presente nel documento della CEI del 2006.

2.3.1 Il tema delle virtù in RFIS (2016)

Nel capitolo dedicato ai fondamenti della formazione, a proposito della formazione all'interiorità e alla comunione, *RFIS* afferma che i cammini di accompagnamento in seminario devono rendere i futuri presbiteri "gli uomini del discernimento", al fine di «integrare la propria storia e la propria realtà nella vita spirituale, in modo che la vocazione al sacerdozio non rimanga imprigionata nell'astrattezza ideale, né corra il rischio di ridursi a una semplice attività pratico-organizzativa, esterna alla coscienza della persona»[86].

Questo «umile e costante lavoro su se stessi» – grazie al quale i giovani in cammino possono "vedersi dentro" e apprendere il senso di ciò che si può fare e di ciò che non conviene o non si dovrebbe fare – necessita secondo *RFIS* di alcuni mezzi spirituali (preghiera personale, direzione spirituale, contatto quotidiano con la Parola di Dio, lettura credente della vita sacerdotale insieme agli altri presbiteri e al Vescovo) e dell'esercizio delle virtù della prudenza e del giudizio.

Nell'approfondimento sulla formazione iniziale (cap. IV) *RFIS* indica come obiettivo della tappa degli studi filosofici (o discepolare) quello di raggiungere una «solida maturità fisica, psicoaffettiva e sociale, richiesta al pastore». Tra gli strumenti atti a tale sviluppo la Congregazione per il Clero non esclude l'esercizio fisico e sportivo, l'educazione a uno stile di vita equilibrato e la possibilità che – accanto all'accompagnamento dei formatori e del Direttore spirituale – ci sia un accompagnamento psicologico, per integrare gli aspetti fondamentali della personalità. *RFIS* non trascura, tuttavia, di chiedere ai seminaristi di abituarsi a disciplinare il loro carattere, a crescere nella fortezza d'animo e a imparare quelle virtù umane, «che li renderanno un riflesso vivo dell'umanità di Gesù e un ponte, che unisce gli uomini e Dio»[87].

Tra le virtù umane alle quali i giovani candidati al sacerdozio devono esercitarsi, la Congregazione per il Clero ricorda quelle già citate dal Concilio Vaticano II in *OT*: «lealtà, rispetto della giustizia, fedeltà alla parola data, gentilezza del tratto, discrezione e carità nel conversare»[88].

---

[86] *RFIS*, n. 43.
[87] Ivi, n. 63.
[88] Ivi. Cfr. *OT*, n. 11.

Nello stesso capitolo, introducendo la tappa configuratrice come «conformazione progressiva a Cristo […] che suscita nella vita del discepolo i sentimenti e i comportamenti propri del Figlio di Dio», *RFIS* descrive il contenuto di questa parte del cammino come «esigente e fortemente impegnativo». Perché si sviluppi nel seminarista questo «graduale radicamento nella fisionomia del Buon Pastore, che conosce le sue pecore, dona per esse la vita e va alla ricerca di quelle che sono al di fuori dell'ovile», il documento del 2016 richiede «una responsabilità costante nel vivere le virtù cardinali, quelle teologali e i consigli evangelici, e nell'essere docili all'azione di Dio tramite i doni dello Spirito Santo, secondo una prospettiva prettamente presbiterale e missionaria»[89].

Nella sezione dedicata alle dimensioni della formazione, a proposito della dimensione spirituale, *RFIS* approfondisce il consiglio evangelico (o virtù) della castità, che «sviluppa la maturità della persona rendendola capace di vivere la realtà del proprio corpo e della propria affettività nella logica del dono»[90]. Ribadendo la prassi della Chiesa Latina che ritiene la continenza perfetta nel celibato conveniente per il sacerdozio, *RFIS* ricorda che «la castità celibataria non è tanto un tributo che si paga al Signore, quanto piuttosto un dono che si riceve dalla sua misericordia». Anche la scelta celibataria, dunque, nell'*iter* di preparazione al sacerdozio necessita che, accanto all'accoglienza e alla comprensione di questo speciale dono di Dio, i seminaristi si esercitino nella virtù della castità che «qualifica tutte le relazioni umane e conduce a sperimentare e a manifestare [...] un amore sincero, umano, fraterno, personale e capace di sacrifici, sull'esempio di Cristo, verso tutti e verso ciascuno»[91].

Nello stesso paragrafo dedicato alla scelta celibataria, un ulteriore accenno allo stile virtuoso del seminarista merita particolare attenzione. Per sottolineare, infatti, che il celibato non è solo assunzione di un peso ma soprattutto grazia liberatrice, *RFIS* inserisce tra i criteri per valutare la libertà di questo impegno gravoso sia la comprensione della forza evangelica di tale dono, sia la retta stima dei valori dello stato matrimoniale. Perché cresca tale comprensione, il formatore aiuterà il seminarista a scoprire e a esercitare quelle virtù che lo rendono capace di vivere la realtà del proprio corpo e della propria affettività nella logica del dono.

Non sarebbe, quindi, prudente «ammettere al sacramento dell'Ordine un seminarista che non abbia maturato una serena e libera affettività, fedele

[89] *RFIS*, n. 63.
[90] Ivi, n. 110.
[91] Ivi; cfr. *PDV*, n. 50.

nella castità celibataria, attraverso l'esercizio delle virtù umane e sacerdotali, intese come apertura all'azione della grazia e non come mera impostazione volontaristica della continenza»[92].

Un ultimo riferimento alle virtù in genere in *RFIS* – sempre nell'ambito della dimensione spirituale – intendiamo qui brevemente richiamare. Si tratta del paragrafo conclusivo che la Congregazione per il Clero dedica, appunto, alla prima dimensione formativa affrontata, prima di introdurre la dimensione intellettuale. Citando ancora *PDV*, il documento del 2016 elenca quelle virtù il cui progressivo sviluppo merita particolare cura da parte di chi è chiamato al sacerdozio e al ministero pastorale: «la fedeltà, la coerenza, la saggezza, l'accoglienza di tutti, l'affabile bontà, l'autorevole fermezza sulle cose essenziali, la libertà da punti di vista troppo soggettivi, il disinteresse personale, la pazienza, il gusto dell'impegno quotidiano, la fiducia nel lavoro nascosto della grazia che si manifesta nei semplici e nei poveri»[93]. Due, in modo particolare, sembrano essere le virtù da coltivare per divenire davvero un pastore secondo il Cuore di Gesù: «le virtù dell'umiltà e della misericordia verso tutto il popolo di Dio, specialmente nei riguardi di quelle persone che si sentono estranee alla Chiesa»[94].

E le virtù cardinali? In quali circostanze *RFIS* si riferisce direttamente a fortezza, giustizia, prudenza e temperanza? A proposito della fortezza, *RFIS* parla di «personalità matura e forte dei formatori»[95], della crescita «nella fortezza d'animo»[96] durante la tappa discepolare e dell'importanza dei «vincoli familiari […] per fortificare la sana autostima dei seminaristi»[97].

La virtù della giustizia, oltre a comparire nel già citato elenco della tappa discepolare[98], trova accoglienza nell'approfondimento sulla dimensione spirituale, laddove si legge: «Abbiano specialmente a cuore i più poveri e i più deboli, e, già abituati a una generosa e volontaria rinuncia a quanto non è necessario, siano testimoni di povertà, attraverso la semplicità e l'austerità della vita, per divenire sinceri e credibili promotori di una vera giustizia sociale»[99].

---

[92] *RFIS*, n. 110.
[93] Ivi, n. 115; cfr. *PDV*, n. 26.
[94] *RFIS*, n. 115.
[95] Ivi, n. 53.
[96] Ivi, n. 63.
[97] Ivi, n. 148.
[98] Cfr. ivi, n. 63.
[99] Ivi, n. 111.

La virtù della prudenza, il cui esercizio è, anzitutto, richiesto al rettore (presbitero che si distingue per prudenza, saggezza ed equilibrio, altamente competente[100]) e ai formatori (che esercitano l'autorità con prudenza[101]), viene richiesta ai seminaristi nell'utilizzo della realtà digitale e dei suoi strumenti[102].

Come già anticipato in precedenza, la virtù della prudenza compare, inoltre, nel paragrafo dedicato alla formazione all'interiorità e alla comunione, quando si chiede al seminarista di affinare l'arte del discernimento: «È un "vedere dentro" e una visione spirituale d'insieme, che presiede il tutto della vita e del ministero, attraverso cui si impara ad agire con prudenza e a misurare le conseguenze delle proprie azioni, al di là di alcune circostanze, che rendono difficile un giudizio limpido sulle cose»[103]. Non ci sono in *RFIS* riferimenti diretti alla virtù della temperanza.

2.3.2 Il tema delle virtù in RN (2006)

Nel documento della CEI del 2006 il tema delle virtù ricorre, anzitutto, nella sezione dedicata al seminario minore che, nel tentativo di accompagnare nel cammino verso una piena maturità umana, conduce i ragazzi «ad acquisire e a curare quelle virtù umane che sono necessarie alla costruzione di personalità equilibrate e mature, come la sincerità, l'onestà, la generosità, la responsabilità, la perseveranza, il rispetto per ogni persona e il perdono»[104].

Anche la carità pastorale, fulcro intorno al quale ruota *RN*, viene definita non solo come «dono dello Spirito e principio interiore», ma anche come «virtù da acquisire», perché il seminarista si eserciti al «totale dono di sé alla Chiesa, ad immagine e in condivisione con il dono di Cristo»[105].

Nell'itinerario del terzo biennio, durante il quinto anno, è richiesto al seminarista «l'impegno a crescere nelle virtù umane diaconali, quali la magnanimità, l'accoglienza, la disponibilità, la generosità, la condivisione, la sobrietà e l'umiltà»[106]; il sesto anno, durante il quale i diaconi secondo *RN* si preparano all'ordinazione e alla vita presbiterale, si caratterizza per «un lavo-

[100] Cfr. ivi, n. 134.
[101] Cfr. ivi, n. 109.
[102] «È necessario osservare la debita prudenza rispetto agli inevitabili rischi che la frequentazione del mondo digitale comporta, comprese varie forme di dipendenza, che potranno essere affrontate con un adeguato supporto spirituale e psicologico» (Ivi, n. 99).
[103] Ivi, n. 43.
[104] *RN*, n. 44.
[105] Ivi, n. 84.
[106] Ivi, n. 116.

ro assiduo sulla propria umanità, così da consolidare le virtù tipiche del pastore: la capacità di progettazione, di animazione e di guida, la bontà e la tenerezza, la responsabilità e la competenza, la prudenza nel discernimento e la discrezione, la fedeltà e la fermezza, la schiettezza e la disponibilità alla collaborazione»[107].

In *Appendice*, in uno schema orientativo dei colloqui di discernimento per l'ammissione tra i candidati al diaconato e al presbiterato, sono richieste al candidato «buone prospettive per quanto riguarda le virtù umane: senso della giustizia, fedeltà alla parola data, amore per la verità, rispetto per la persona, coerenza, equilibrio di giudizio e di comportamento»[108].

Lo schema orientativo dei colloqui di discernimento per l'ammissione al diaconato e al presbiterato afferma, invece – come già abbiamo constatato a proposito dell'itinerario del terzo biennio – che il candidato eserciti le seguenti virtù umane: «capacità di progettazione, animazione e guida, responsabilità e competenza, accoglienza e generosità, condivisione e sobrietà, magnanimità, bontà e tenerezza, schiettezza, prudenza e discrezione, fedeltà e fermezza»[109].

Provando a cercare nel testo riferimenti diretti alle quattro virtù cardinali – come già analizzato in *RFIS* – colpisce che l'unica virtù più volte richiamata sia la prudenza. Se ne parla, anzitutto, nella *Presentazione*, laddove si chiede ai formatori di «valorizzare con prudenza l'eventuale intervento di consulenti psicologici, escludendo che essi facciano parte a pieno titolo dell'équipe educativa e precisando che la loro consulenza non è finalizzata al discernimento vocazionale, ma all'individuazione e alla crescita di quegli spazi di libertà che permettano ai candidati di accogliere con verità la vocazione»[110]. «Molta prudenza, saggezza, equilibrio»[111] sono, inoltre, richiesti ai formatori nell'esercizio degli interventi direzionali e pedagogici. Lo stesso atteggiamento è richiesto nei casi di aspiranti al presbiterato in età decisamente adulta[112].

---

[107] Ivi, n. 117.
[108] Ivi, *Appendice*.
[109] Ivi.
[110] Ivi, n. 5.
[111] Ivi, n. 69.
[112] «La loro ammissione deve essere decisa usando particolare prudenza ed esigendo speciali garanzie, così che si possa nutrire la fondata speranza che, salvo eccezionali imprevisti, essi giungeranno alla meta dell'ordinazione». Ivi, n. 5.

Tra i criteri per ammettere, negare o dilazionare l'ingresso in seminario, infine, la prudenza appare nell'elenco dei requisiti richiesti ai candidati nella delicata area affettivo-sessuale.

«Identità e ministero presbiterale, come è noto, esigono consacrazione a Dio con cuore indiviso, relazioni non possessive, prudenza, capacità di rinuncia e di resistenza a tutto ciò che può costituire occasione di caduta, vigilanza sul corpo e sullo spirito, libertà interiore nelle relazioni interpersonali con uomini e con donne, capacità di relazione con l'altro-da-sé. […] La carenza oggettiva nelle relazioni con l'altro-da-sé incide in modo negativo sull'esercizio della carità pastorale, della sponsalità e paternità richieste al presbitero in ragione della sua conformazione a Cristo Capo, Pastore e Sposo»[113].

Per quanto concerne le altre tre virtù cardinali, riferimenti alla virtù della giustizia sono presenti nell'ambito del regolamento degli studi teologici – e precisamente – nel programma di morale sociale (la giustizia come fondamento biblico del pensiero sociale cristiano e come tema rilevante dell'etica sociale). Sono assenti riferimenti diretti alla fortezza e alla temperanza.

3. Integrare le virtù cardinali nella redazione della quarta edizione della *Ratio Nationalis*

3.1 Verso la quarta edizione della *Ratio Nationalis* della CEI

A partire dalle istanze educative previste da *RFIS* nel 2016, le varie conferenze episcopali hanno iniziato i lavori di revisione delle *Rationes Institutionis* locali: «Fatta salva l'autorità del Vescovo diocesano, la *Ratio Nationalis* tende a unificare la formazione presbiterale nel Paese, facilitando così il dialogo tra i Vescovi e i formatori, a beneficio dei seminaristi e degli stessi Seminari»[114].

Secondo le indicazioni di *RFIS* i documenti elaborati dalle conferenze episcopali devono «definire le tappe della formazione e l'ordinamento degli studi, i loro obiettivi e la loro durata»[115]. Nello specifico, la *Ratio* locale dovrà contenere: una descrizione del contesto sociale, culturale ed ecclesiale concreto in cui i futuri presbiteri eserciteranno il ministero, la contestualizzazione delle tappe della formazione nella realtà del Paese; lo sviluppo dei mezzi da adottare per la cura delle quattro dimensioni formative (umana, spirituale, in-

[113] Ivi, n. 4.
[114] *RFIS*, n. 6.
[115] Ivi, n. 7.

tellettuale e pastorale); l'ordinamento degli studi propedeutici, filosofici e teologici, comprensivo della presentazione delle materie, degli obiettivi e dei contenuti da trattare in ciascuna disciplina[116].

Alla luce del già citato cambiamento d'epoca che investe, ovviamente, anche l'ambito della formazione dei futuri presbiteri, si comprende quanto sia complessa e articolata la fase di consultazione nazionale del lavoro di revisione delle *Rationes* locali. Sembrerebbe, infatti, che più di testi revisionati alla luce di *RFIS*, sia opportuno che le comunità ecclesiali locali si predispongano alla necessità di un cammino di revisione permanente dei documenti che saranno prodotti, affinché, nella prospettiva del cammino sinodale, sappiano cogliere le sfide del tempo presente, incoraggiando nuove sperimentazioni e fuggendo dall'ansia di formulare risposte definitive.

E proprio nell'ottica della sperimentazione e in perfetta sintonia con le istanze di *RFIS* – che chiede alla futura *RN* di sviluppare i mezzi da adottare per la cura delle dimensioni e delle tappe formative – si inserisce questa nostra proposta. L'innervarsi delle quattro virtù cardinali nelle varie tappe dell'*iter* di preparazione al ministero ordinato – come tra poco mostreremo – potrebbe essere particolarmente indicato in un ambito delicato come la formazione dei futuri presbiteri. A maggior ragione se, come chiaramente emerso dall'approfondimento su *RFIS* e su *RN*, oltre a precisi richiami sulla virtù della prudenza, i documenti che regolano la formazione dei futuri presbiteri non sembrano mostrare particolare attenzione alle singole virtù cardinali.

Nelle pagine che seguono proveremo, invece, a dimostrare che enfatizzare la disposizione all'agire virtuoso in seminario potrebbe efficacemente educare i giovani alla libertà, aiutandoli a emanciparsi da quella stortura formativa che riduce la vita morale a un «distributore automatico di comportamenti» e incoraggiandoli nella consapevolezza che «la perfettibilità umana è frutto della donazione a Dio, di cui il virtuoso diviene sempre più icona veritativa»[117].

In quanto tale, la virtù non si può insegnare perché è legata alla vita ed è esperienza sommamente interiore, ma deve essere richiamo costante di ogni progetto educativo, veramente umanizzante: dominio di sé, costanza, continuità, prontezza, perfezione dell'agire e gioia sono, infatti, le caratteristiche delle persone che valorizzano il non ancora delle loro potenzialità. […] Educarsi alla virtù vuol dire rendersi conto che […] costruirsi virtuosi è operare

[116] Cfr. ivi, n. 8.
[117] MONGILLO D., *Virtù*, in BENANTI P. et al. (a cura di), *Teologia morale*, cit., p. 1179.

nella realtà, fiduciosi nella bontà della natura umana e, nella prospettiva della fede, abbandonati alla grazia di Dio[118].

3.2 La tappa propedeutica: esercitarsi nella fortezza

Nell'approfondimento su *RFIS* ci siamo imbattuti nelle varie tappe in cui può essere suddivisa la cosiddetta "formazione iniziale" in seminario.

La prima di queste tappe è, ovviamente, quella propedeutica, intesa come «preparazione di carattere introduttorio, in vista della successiva formazione sacerdotale o, invece, della decisione di intraprendere un diverso cammino di vita»[119]. Aiutando i giovani in discernimento a «porre solide basi alla vita spirituale [e a] favorire una maggiore conoscenza di sé per la crescita personale»[120], il tempo propedeutico – non inferiore a un anno e non superiore a due – li avvia «alla preghiera attraverso la vita sacramentale, la Liturgia delle Ore, la famigliarità con la Parola di Dio, […] il silenzio, l'orazione mentale, la lettura spirituale»[121].

Oltre a offrire la possibilità ai giovani di completare eventualmente la formazione culturale, la tappa propedeutica si prefigge gli obiettivi di una «prima e sintetica conoscenza della dottrina cristiana attraverso lo studio del Catechismo della Chiesa Cattolica» e di un graduale inserimento nella «dinamica del dono di sé nell'esperienza parrocchiale e caritativa»[122].

Secondo la proposta qui formulata sarebbe opportuno che alla tappa propedeutica corrispondesse la virtù cardinale della fortezza. Se, infatti, come precedentemente argomentato, questa virtù cardinale assicura nelle difficoltà la fermezza e la costanza nella ricerca del bene, si comprende l'importanza di aiutare i giovani in discernimento a una sua graduale acquisizione.

Accompagnati da timori e paure, da dubbi e perplessità rispetto al dono della vocazione e alle gravose responsabilità annesse allo stato di vita presbiterale, i giovani della tappa propedeutica iniziano a scoprire quelle condizioni psicofisiche che possono rallentarne il cammino e quelle resistenze all'opera della grazia che non li rendono docili all'azione formativa. Gli obiettivi richiesti dalla tappa formativa potrebbero, inoltre, scontrarsi con il retroterra dei giovani in discernimento, segnato dal relativismo, dalla rilassatezza dei costumi e dall'opzione consumistica di ottenere tutto in poco tempo.

[118] Ivi, p. 1178.
[119] *RFIS*, n. 59.
[120] Ivi.
[121] Ivi.
[122] Ivi.

Nell'itinerario di accompagnamento proposto, i formatori – ben attenti alla particolare situazione in cui si trova ciascuno dei giovani e alle difficoltà che potrebbero condizionare la buona riuscita di questo primo discernimento – annunciano, anzitutto, con il salmista che «mia forza e mio canto è il Signore, egli è stato la mia salvezza» (*Sal* 118,14). Mostrando l'agire salvifico di Dio che nel corso della storia dispiega la sua forza per liberare il suo popolo, i giovani in cammino imparano a non disperare delle loro cadute e delle difficoltà che il discernimento può presentare, riconoscendo con Paolo che «quando sono debole, è allora che sono forte» (*2Cor* 12,10).

Di fronte a tutto ciò che può ostacolare la buona riuscita della tappa propedeutica, disporsi ad esercitare la virtù della fortezza aiuta i candidati all'ingresso in seminario a resistere con pazienza, a combattere con perseveranza, a mantenersi fermi nella scelta con magnanimità e a sognare cose grandi con magnificenza. Sostenuti dalla grazia e abilitati all'esercizio di questa virtù cardinale, i giovani della tappa propedeutica iniziano, così, a gustare la bellezza della donazione totale a Cristo, rafforzando la decisione di resistere alle tentazioni e di superare gli ostacoli nel cammino intrapreso.

L'iniziale inserimento in contesti parrocchiali e caritativi permetterà ai giovani, infine, di confrontarsi con testimoni di vita cristiana che hanno scelto di seguire Cristo povero, casto, umile e obbediente. Attraverso la testimonianza (*martýria*) di chi esercita la virtù della fortezza per difendere la dignità e i diritti degli ultimi, i candidati all'ingresso in seminario, liberi dal piglio condottiero ed eroico dei rivoluzionari e degli utopisti, impareranno ad abbandonarsi sotto la guida della Parola, certi che «tutto posso in colui che mi dà la forza!» (*Fil* 4,13).

«Lo sguardo del martire custodisce il senso pratico e radicale di questo atteggiamento fondamentale. Si può parlare di un "realismo cristiano" come della prospettiva fondamentale che mostra la realtà come luogo in cui lo Spirito è all'opera, pur nei solchi delle ferite e tra i segni delle cicatrici. Il mondo comprende tutto il reale che circonda la persona: l'ambiente, la società, la Chiesa stessa sono il campo di questa battaglia già vinta eppure ancora in corso. La fortezza cristiana è quindi la virtù corrispondente a questo "realismo cristiano»[123].

[123] CUCCHETTI S., *Le virtù cardinali. La fortezza*, in "Tredimensioni" n. 3 (2012), p. 241.

3.3 La tappa discepolare: esercitarsi nella prudenza

Al termine della tappa propedeutica si dischiude davanti ai giovani candidati al sacerdozio l'ingresso presso la comunità del seminario maggiore e, quindi, l'inizio della tappa discepolare. «L'esperienza e la dinamica del discepolato che […] dura per tutta la vita e comprende tutta la formazione presbiterale, pedagogicamente richiede una tappa specifica, nella quale vanno impiegate tutte le energie possibili per radicare il seminarista nella *sequela Christi*, ascoltando la Sua Parola, custodendola nel cuore e mettendola in pratica»[124].

Durante questa seconda tappa – che non deve essere inferiore a due anni – «la formazione del discepolo di Gesù destinato a essere pastore [prevede] una speciale attenzione verso la dimensione umana, in armonia con la crescita spirituale, [per] maturare la decisione definitiva di seguire il Signore nel sacerdozio ministeriale, nell'accoglienza dei consigli evangelici»[125].

Sostenuto dall'azione della grazia che lo abilita «a vivere alla presenza di Dio, in un atteggiamento orante»[126], il seminarista nella tappa discepolare lavora in modo particolare sulla genuinità e sulla maturità della sua umanità. Nella scoperta della verità del proprio essere e nel superamento delle diverse forme di individualismo, il giovane candidato si lascia educare «al dono sincero di sé che apre alla generosa dedizione verso gli altri»[127].

Per raggiungere tali impegnativi obiettivi formativi, *RFIS* – come già precedentemente evidenziato – suggerisce la disposizione alle seguenti virtù: «la lealtà, il rispetto della giustizia, la fedeltà alla parola data, la gentilezza del tratto, la discrezione e la carità nel conversare, che li renderanno un riflesso vivo dell'umanità di Gesù e un ponte, che unisce gli uomini e Dio»[128].

Accanto alle virtù proposte e continuando ovviamente a lavorare sulla fortezza d'animo, sarebbe auspicabile, secondo la proposta qui formulata, che il seminarista durante questa seconda tappa si disponga in modo particolare all'esercizio della virtù cardinale della prudenza.

Caratterizzandosi soprattutto come tempo del discernimento alla sequela del Maestro, quello discepolare è certamente il segmento della formazione iniziale nel quale il seminarista deve affinare l'esercizio di agente libero e responsabile in vista di una decisione che, attraverso un processo interiore,

[124] *RFIS*, n. 62.
[125] Ivi.
[126] Ivi, n. 64.
[127] Ivi, n. 63.
[128] Ivi. Cfr. *OT*, n. 11.

complesso e unitario, lo condurrà a pronunciare il suo "Eccomi!" nel rito di ammissione tra i candidati all'Ordine sacro.

Perché giunga a formulare una decisione secondo prudenza, il seminarista – *previdens* e *providens* – è chiamato a sviluppare quella perspicacia nel prevedere le situazioni e, al contempo, quell'accortezza nel provvedere a come fronteggiarle, purificando il cuore da provvidenzialismi e tergiversazioni. In ascolto orante della Parola, il discepolo in cammino verso la consacrazione sacerdotale si dispone ad agire con *phrónesis*, esercitando la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il vero bene e a scegliere i mezzi adeguati a compierlo.

Quali strumenti consegnare al seminarista perchè si disponga all'esercizio di un discernimento prudenziale? Nell'approfondimento sulla virtù cardinale della prudenza abbiamo sottolineato, anzitutto, il ruolo della memoria, nella quale il seminarista ricerca i segni della chiamata, le esperienze che hanno segnato la sua storia e le decisioni importanti che nel corso della vita ha già dovuto prendere con responsabilità.

Sorretto dall'azione dell'intelletto che – lasciandosi illuminare dai principi evangelici – raccoglie i dati e li unifica in vista di una sintesi, il seminarista deduce quei valori di riferimento che devono ispirare il suo retto agire nelle situazioni concrete e, soprattutto, nel delicato processo decisionale che lo porterà a confermare o meno l'intuizione vocazionale. Guidato dai formatori e dai padri spirituali, valorizzerà nel confronto docile e nel dialogo sincero quegli aspetti della sua vita e del suo percorso vocazionale che da solo avrebbe potuto trascurare o sottovalutare, educando l'esercizio della prudenza a fuggire da ogni tentazione autoreferenziale. Diventerà, così, persona "docibile" (*docibilitas*), ovvero «libera d'imparare a imparare la vita dalla vita e per tutta la vita»[129].

Integrando tutti gli elementi in gioco, nell'accoglienza dei limiti presenti, dei condizionamenti passati e delle eventuali conseguenze future, il seminarista – terminata la tappa discepolare – fa una prima importante sintesi del cammino formativo in vista di una scelta tendenzialmente definitiva.

La virtù della prudenza, in aggiunta a quella della fortezza, lo spinge ad assumersi – sostenuto dall'*équipe* educativa – il rischio della sua decisione, nell'intreccio di potenzialità, limiti, desideri e paure. Nella continua tensione tra ciò che ha già scoperto di sé (il suo *io attuale*) e ciò che, sorretto dalla grazia, vorrebbe diventare (il suo *io ideale*), alla fine della tappa discepolare viene presentato alla comunità ecclesiale: in risposta alla chiamata del Signore, si

[129] CENCINI A., *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, EDB, Bologna 2011, p. 54.

impegna a proseguire il suo discernimento prudenziale, per essere pronto un giorno ad assumere nella Chiesa il ministero che gli sarà conferito per mezzo del sacramento dell'Ordine.

«La prudenza è virtù per persone audaci, che conoscono il proprio animo e hanno cercato di chiarire a se stessi le conseguenze che le scelte comportano; non imboccano la direzione più sicura, né quella a minor prezzo, ma si coinvolgono con la mente, il cuore e il corpo, nel traguardo più alto che ritengono di poter raggiungere e danno tutto quello che hanno e che sono per qualcosa in cui credono con la profondità del proprio essere, dopo averne raccolto i semi lungo le strade della loro storia e aver riconosciuto lì la parte più significativa di sé»[130].

3.4 La tappa configuratrice: esercitarsi nella temperanza

Nella tappa configuratrice – finalizzata in modo particolare alla formazione spirituale propria del presbitero – il seminarista ammesso tra i candidati all'Ordine sacro fa esperienza di una «conformazione progressiva a Cristo, […] che suscita nella vita del discepolo i sentimenti e i comportamenti propri del Figlio di Dio». Animato dal desiderio di offrire se stesso nella cura pastorale del gregge, il candidato è chiamato a radicarsi gradualmente «nella fisionomia del Buon Pastore, che conosce le sue pecore, dona per esse la vita e va alla ricerca delle pecore che sono al di fuori dell'ovile»[131].

L'obiettivo formativo di questa terza tappa – nella quale il seminarista lavora per una feconda e armonica interazione tra maturità umana e spirituale, e tra vita di preghiera e apprendimento teologico – è la graduale acquisizione della «spiritualità del prete diocesano, caratterizzata dalla dedizione disinteressata alla circoscrizione ecclesiastica di appartenenza o a quella nella quale di fatto si eserciterà il ministero, essendo egli pastore e servo per tutti in un contesto specifico»[132].

RFIS ribadisce, in ogni caso, che durante la tappa configuratrice «un accompagnamento adeguato potrebbe rivelare come la chiamata che un giovane pensava d'aver ricevuto, […] non sia in realtà una vocazione al sacerdozio ministeriale, oppure non sia stata adeguatamente coltivata»[133]. Se dovessero configurarsi tali circostanze, il seminarista «di propria iniziativa o in segui-

[130] BONIFAI A., *Le virtù cardinali. La prudenza*, in "Tredimensioni" n. 1 (2012), pp. 17-18.
[131] *RFIS*, n. 69.
[132] Ivi, n. 71.
[133] Ivi, n. 72.

to a un intervento autorevole da parte dei formatori, […] dovrà interrompere il cammino formativo verso l'ordinazione presbiterale»[134].

Dato il contenuto esigente e fortemente impegnativo di questa tappa, *RFIS* richiede ai candidati una «responsabilità costante nel vivere le virtù cardinali, quelle teologali e i consigli evangelici, e nell'essere docili all'azione di Dio tramite i doni dello Spirito Santo, secondo una prospettiva prettamente presbiterale e missionaria»[135].

Sebbene il documento richiami giustamente l'importanza di disporsi all'esercizio di tutte le virtù, secondo la proposta qui formulata sarebbe opportuno che alla tappa configuratrice corrispondesse un approfondimento sulla virtù cardinale della temperanza. Riteniamo, infatti, che nel desiderio di contemplare ed imitare i sentimenti e i comportamenti del Maestro, il discepolo debba disporsi a temperare e armonizzare le mozioni pulsionali e i piaceri sensuali, per realizzare quella integrazione ordinata di sé. Moderando l'attrattiva dei piaceri e acquisendo un equilibrio nell'uso dei beni creati, la volontà del seminarista riesce lentamente a vigilare sui sensi, a dominare gli istinti e a orientare al bene i propri appetiti sensibili.

Come già illustrato nella descrizione introduttiva di questa virtù cardinale, sono diverse le disposizioni d'animo abbinate all'esercizio della temperanza. Attraverso l'astinenza, ad esempio, il seminarista impara a contrastare il vizio della gola, assumendo un uso moderato di cibi e bevande; la stessa pratica del digiuno – proposta in alcuni periodi dell'anno e verificata con il direttore spirituale – può aiutare i giovani a riconoscere il primato di Dio nella loro vita, ridimensionando tutto ciò che non è necessario e di cui se ne può fare a meno.

La tappa configuratrice educa, altresì, alla sobrietà, perchè in tutti gli ambiti della vita i giovani candidati al sacerdozio conservino costante lucidità, viva spiritualità e saggio governo di sé. Particolarmente utile in vista della scelta celibataria cui sono chiamati i futuri presbiteri, la virtù della temperanza, assumendo i connotati della castità, dispone il cuore a incarnare in tutte le relazioni il modo d'amore proprio del Cristo. Con la mansuetudine e la clemenza, infine, i giovani candidati imparano a gestire la passione dell'ira e la correzione fraterna da esercitare verso l'altro, educandosi al rispetto e all'amabilità.

L'esercizio virtuoso della temperanza sembra particolarmente indicato in una tappa come quella configuratrice in cui i seminaristi vengono gradual-

[134] Ivi.
[135] Ivi, n. 69.

mente inseriti nei futuri servizi della Parola e dell'Altare, attraverso i ministeri istituiti del lettorato e dell'accolitato. Lasciandosi trasformare dalla Parola nell'esercizio virtuoso della temperanza, i giovani candidati riconoscono che «non di solo pane vive l'uomo» (*Mt* 4,4), vegliando e pregando, «perchè lo spirito è pronto, ma la carne è debole» (*Mt* 26,41). Il conferimento dell'accolitato, oltre a implicare una partecipazione più profonda al mistero di Cristo presente nell'Eucarestia, incoraggia il seminarista temperante a conformarsi al cuore di Cristo, fornace ardente di amore: *Fac cor nostrum secundum cor tuum*.

«La temperanza non ha come obiettivo quello di colpire, o di censurare, o di reprimere, ma piuttosto di favorire l'integrazione della persona. Sappiamo che quello dell'integrazione è un compito aperto, per la cui piena esecuzione non può bastare una vita intera. E non solo: può capitare che in alcuni passaggi difficili della vita – pensiamo, ad esempio, allo sviluppo di un adolescente o di un giovane – ci siano frammenti separati, magari perfino consistenti, di esperienza. Sono "cose che uno non controlla". Ma è importante non rinunciare a credere che possiamo umanizzare la nostra vita»[136].

3.5 La tappa pastorale: esercitarsi nella giustizia

Terminata la tappa configuratrice, si dischiude davanti ai giovani in formazione la tappa pastorale (o di sintesi vocazionale), «compresa nel periodo tra il soggiorno in seminario e la successiva ordinazione presbiterale, passando ovviamente attraverso il conferimento del diaconato»[137].

Invitato a dichiarare in modo libero, cosciente e definitivo la propria volontà di essere presbitero a servizio della comunità diocesana, in questa tappa il candidato viene inserito nella vita pastorale, «con una graduale assunzione di responsabilità, in spirito di servizio; [inoltre si adopera] per una adeguata preparazione, ricevendo uno specifico accompagnamento in vista del presbiterato»[138]. *RFIS* – riconoscendo una grande varietà di esperienze a riguardo – affida alle Conferenze Episcopali la strutturazione dei «percorsi formativi finalizzati all'ordinazione diaconale e presbiterale», ricordando che una parte consistente di tempo è trascorsa al di fuori del seminario, nel servizio a una comunità.

[136] GUARINELLI S., *Le virtù cardinali. La temperanza*, in "Tredimensioni" n. 3 (2011), p. 245.
[137] *RFIS*, n. 74.
[138] Ivi.

Secondo la proposta qui formulata sarebbe opportuno che alla tappa pastorale corrispondesse un approfondimento sulla disposizione interiore ad agire con giustizia. L'inserimento nella vita pastorale diocesana offre, infatti, ai candidati la possibilità di orientarsi sempre più verso quel *bonum debitum* perseguito da questa quarta virtù cardinale.

Nel servizio generoso offerto alla comunità alla quale è affidato, il futuro pastore percepisce la costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto, riconoscendo nella giustizia quella disposizione permanente della libertà orientata al bene comune. Esercitandosi nell'agire virtuoso, il candidato al diaconato e al presbiterato si dispone sempre più all'accoglienza dell'altro da sé (alterità); salvaguarda il diritto del prossimo di essere riconosciuto e rispettato (obbligatorietà); riconosce la pari dignità tra tutti i membri della comunità (eguaglianza).

La tappa di sintesi vocazionale – innervata nella virtù cardinale della giustizia – aiuta gli ordinandi diaconi e presbiteri a calarsi nel tessuto sociale che sono chiamati a servire. Testimoniando, anzitutto, il rispetto verso la giustizia legale, ricordano alla comunità ecclesiale il nesso tra fede e cittadinanza, promuovendo la comunione interpersonale, il rispetto delle minoranze, l'obbligo morale di tutelare i piccoli e gli esclusi, la salvaguardia degli spazi comuni e del creato.

Esercitando la virtù della giustizia, il seminarista nella tappa di sintesi vocazionale fa esperienza della natura essenzialmente relazionale della persona umana, aprendosi all'ascolto dei laici e promuovendo uno stile pastorale incentrato sull'accoglienza degli ultimi, sulla *leadership* condivisa e sulla ricerca del bene comune. Verranno, così, gradualmente esorcizzate alcune di quelle patologie ecclesiastiche che tanto male fanno alla vita delle comunità, creando scandalo nei piccoli: l'autoreferenzialità, il narcisismo, il clericalismo e la chiusura settaria. Ormai prossimo all'ordinazione, il candidato è pronto a incarnare nella sua vita e nel suo ministero i tratti di quella giustizia divina che travalica i confini del *bonum debitum*, per assumere i contorni della donazione di sé: *perdĕre animam suam propter me et evangelium* (*Mc* 8,35).

«Ci sono legami di giustizia che impariamo dallo stile di Gesù e dalla sua capacità di vivere l'amore. Noi non saremmo capaci di misericordia, quella che è in grado di ristabilire la giustizia laddove si è verificato del male, senza prima averla sperimentata su di noi da parte di quel Dio che muore per amore. Il Dio di Gesù Cristo è il garante che la morte, per grazia, non è la fine di tutto, ma si apre alla vita risorta del Regno, dove noi crediamo si realizzerà quella giustizia che qui non vediamo. In questo caso la giustizia resta virtù relazionale ma che si avvera solo grazie alla promessa di un Dio che ci ama.

L'amore di Dio realizza la giustizia, anche quella che su questa terra non vediamo compiersi»[139].

Conclusione

Al termine di questa proposta sulla possibile integrazione delle virtù cardinali nella stesura della prossima *RN* da parte della CEI, possiamo sinteticamente raccogliere alcuni degli approdi cui è giunta la nostra riflessione.

Anzitutto, l'analisi condotta ci ha permesso di recuperare il valore dell'esercizio delle virtù all'interno di un percorso ampio e articolato come quello della formazione dei futuri presbiteri. Al di là degli obiettivi e dei requisiti necessari per intraprendere e proseguire il percorso nelle varie tappe, abbiamo, così, sottolineato l'importanza di «una sinergia tra l'accompagnamento dell'educatore, egli stesso esperto nella pratica delle virtù, e la percezione dell'educando di radicare in sé il potenziamento e l'abilitazione che le virtù comportano»[140].

Strutturandosi come persona disposta a esercitare il bene, il futuro presbitero costruisce nella prospettiva della fede la sua *regula vitae*, scegliendo di aderire con libertà e senza formalismi alla vita buona in Cristo e nello Spirito.

La possibilità di affiancare ad ogni tappa della formazione l'approfondimento di una delle quattro virtù cardinali ci ha permesso di cogliere il prezioso apporto che ciascuna di esse può dare all'*iter* formativo.

L'esercizio della fortezza nella tappa propedeutica ha mostrato la necessità che all'inizio del cammino i giovani vadano incoraggiati nella ricerca di quelle motivazioni e di quei desideri che li hanno portati a iniziare il discernimento vocazionale. La disposizione all'agire prudente, richiamato nella tappa discepolare, ha messo in luce la delicatezza di questo secondo *step*, nel quale il giovane è chiamato a dare consistenza alla sua intuizione vocazionale e a ricercare con prudenza tutti quegli elementi da valutare in vista di una prima sintesi del cammino. Enfatizzare la virtù della temperanza nella tappa configuratrice ci ha aiutato a cogliere le reali disposizioni interiori che chi vuole configurarsi a Cristo non può trascurare nel suo cammino di *sequela*, mettendo in luce l'importanza di temperare i moti interiori e di avere equilibrio nelle relazioni.

---

[139] MAGNONI W., *Le virtù cardinali. La giustizia*, in "Tredimensioni", n. 2 (2012), p. 128.
[140] MONGILLO D., *Virtù*, cit., p. 1178.

La virtù della giustizia, connessa alla tappa pastorale, ci ha permesso, infine, di considerare nel cammino di chi si prepara all'ordinazione la capacità di riconoscere a ciascuno ciò che gli è dovuto e l'attenzione a evitare qualsiasi forma di disuguaglianza o discriminazione.

Con l'auspicio che la riflessione condotta possa essere d'aiuto nella fase redazionale della quarta edizione della *Ratio Institutionis* per i seminari italiani, possano le parole di K. Demmer – riportate in nota da M. Regini – accompagnare il cammino di chi, in forza della vocazione ricevuta, persegue con libertà quel Bene al quale ha consegnato tutta la sua esistenza. «La libertà di fare il bene conosciuto per spinta interiore cresce solo sul terreno delle virtù: il virtuoso non può che essere buono. Ecco qui la dimostrazione più forte della sua libertà. […] La virtù non solo conferisce ogni volta una libertà sempre più perfetta, ma attira tutte le capacità operative nella propria sfera di potere»[141].

[141] DEMMER K., *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella, Assisi 1999, p. 336. La citazione di Demmer si trova in REGINI M., *Vivere in Cristo*, EDB, Bologna 2018, p. 344, nota n. 8.

Insegnamento e insegnante di Religione Cattolica tra identità e rilevanza. Analisi storica, sfide del presente, prospettive per il futuro

di Francesco Accardo

1. Insegnamento della Religione Cattolica (IRC) tra passato e presente

1.1 Dall'Unità d'Italia alla fine dello stato liberale

L'estensione della Legge Casati, ministro del Regno di Sardegna, del 1859 al neo proclamato Regno d'Italia nel 1861 segna la nascita del sistema scolastico italiano. All'interno di tale legge l'Istruzione religiosa è considerato insegnamento ordinario in tutti i gradi di scuola:

- Nelle elementari: impartita dal Maestro e con l'intervento del parroco con funzione di esaminatore;
- Nelle secondarie era prevista la figura del Direttore spirituale, ovviamente sacerdote;
- Nelle Facoltà Teologiche (statali fino al 1873).

Erano esenti i non cattolici e quanti ricevevano l'istruzione direttamente dalla famiglia.

Nei Programmi del 15/9/1860, la religione aveva il compito di "inculcare nei fanciulli l'idea dell'importanza dell'o*bbedienza* […] verso le Podestà costituite, non già per timore de' castighi, ma per ossequio a quei principi di pubblico interesse, che esse rappresentano e tutelano similmente all'obbedienza filiale che si deve dimostrare verso Dio Padre".

Come si può facilmente evincere, la configurazione dell'insegnamento religioso era prettamente catechistico (uso del Catechismo della Diocesi e della Storia Sacra come testi) e il profilo delle finalità rivela un uso tutto laico dell'insegnamento religioso, ridotto a mero strumento di potere e di condizionamento delle coscienze da parte di una borghesia in ascesa tesa a consolidarsi. Successivamente con il periodo coincidente con la seconda rivoluzione industriale che vede il trionfo della borghesia[1] e, nel contempo, l'organizzarsi del proletariato intorno alle idee socialiste e comuniste insieme al crescere di una coscienza sociale anche in organizzazioni del laicato cattolico[2], nei pro-

[1] HOSBAWN E.J., *Il trionfo della borghesia*, Laterza, Roma-Bari 1976.

[2] Il 1867 vede la nascita della Società della Gioventù Italiana di Azione Cattolica e successivamente la nascita nel 1874 dell'Opera dei Congressi, senza parlare delle società operaie e sindacati cattolici. Cfr. in proposito SCOPPOLA P., *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Studium, Roma 1979[3]; DE ROSA G., *Il movimento cattolico in Italia.*

grammi scolastici si vede l'oscillare della classe dominante liberal-borghese in Italia tra la presunzione scientista e positivista delle "magnifiche sorti e progressive" - celebrate nelle coreografie del Gran ballo Excelsior di Manzotti del 1881 basato sull'idea, dominante nella società di fine Ottocento, del trionfo della scienza e l'illusione della *Belle Époque* - e il timore della presa di coscienza delle classi subalterne che culminerà nella repressione della protesta per il pane a Milano con le cannonate del generale Bava Beccaris e l'arresto di socialisti e cattolici, tra i quali ultimi spicca la figura di Don Davide Albertario.

I programmi scolastici del 1867 (predisposti per conto del ministro Michele Coppino da Terenzio Mamiani) non comprendevano l'insegnamento della religione ma solo due materie fondamentali: l'insegnamento della lingua italiana e l'aritmetica per la diffusione del sistema metrico decimale. Per il resto si faceva riferimento alla legge fondamentale. Tra l'altro nel 1873 le facoltà di Teologia sono soppresse nelle Università statali provocando a detta di molti una grave *ferita accademica* nel sistema universitario italiano.[3]

I programmi scolastici del 1888 (Aristide Gabelli) escludono decisamente l'insegnamento della religione cattolica: "lo Stato non può fare, né direttamente né indirettamente una professione di fede, che manchevole per alcuni, sarebbe soverchia per altri" (Relazione a Sua Maestà Umberto I).

I programmi scolastici del 1894 (Guido Baccelli) confermano l'impostazione di Gabelli nei confronti dell'insegnamento religioso anche se lo Stato ha assunto un atteggiamento più benevolo verso il *sentimento* religioso visto come il luogo in cui avveniva la trasmissione dei valori della famiglia tradizionale e della ideologia di cui essa era portatrice.

I programmi scolastici del 1905 (del filosofo Francesco Orestano) chiudono il conto sia con la religione di matrice clericale sia con il sentimento religioso della famiglia borghese a cui tanta importanza veniva data dai programmi Baccelli. Il totalitarismo pedagogico di Orestano:

- Dimostra che la borghesia di Stato, al culmine della sua potenza sociale, può fare a meno dei valori trasmessi dalla tradizione;
- Non si basava su una concezione positiva della realtà (viene imposta ai fanciulli);

Dalla restaurazione all'età giolittiana, Laterza, Roma-Bari 1979[5]; FONZI F., *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Studium, Roma 1982.

[3] La definizione è di Pierluigi Conforti dell'Università di Pisa nel suo articolo *La mancanza di una teologia laica* in https://people.unipi.it/pierluigi_consorti/la-mancanza-di-una-teologia-laica/.

- Era un totalitarismo pedagogico negativo, che tendeva a distruggere il mondo di valori della società tradizionale, ma che non ne proponeva un altro.

1.2 Dalla riforma Gentile ai Patti Lateranensi

Il 1922 segna l'ascesa al potere del Fascismo ed una delle prime riforme di quello che, nel giro di un paio d'anni, diventerà regime, riguarderà il mondo della scuola e segnerà anche un primo passo di avvicinamento alla Chiesa per costruire il consenso dei cattolici.

Giovanni Gentile con la sua riforma nel 1923, reintroducendo l'insegnamento della religione nella scuola elementare, affermava che i "vecchi" programmi nel momento stesso in cui "volevano la scuola neutra", la volevano "nulla" e superò, quindi, la diffidenza positivistica nei confronti della religione (la laicità negativa) proponendo una "laicità positiva", (considerazione più favorevole della religione nel processo formativo).

La scelta di Gentile di reintrodurre l'insegnamento della religione fu dettata non certamente dal suo essere cattolico (non lo era) e in effetti si parla di insegnamento della dottrina cristiana secondo la tradizione cattolica e non si fa cenno alla Chiesa.

Inoltre, secondo il sistema filosofico di Gentile, la religione rappresenta il livello popolare della coscienza, e nella scuola ha ragion d'essere come fase precritica dello sviluppo dell'alunno in attesa della emancipazione portata dalla filosofia. Per questo tale insegnamento si dovrebbe trovare solo nella scuola elementare. Nel Concordato del 1929, invece, essa venne estesa anche agli altri gradi di istruzione.

Infine, non va dimenticato che il Fascismo in Italia tende alla costruzione di uno stato totalitario che trova anche una base ideologica nello stato etico propugnato dall'idealismo assoluto nel quale l'istruzione viene a costituire un momento fondamentale e non a caso il ministero della Pubblica Istruzione diventerà Ministero dell'Educazione Nazionale nel 1929 a ribadire il monopolio del Regime sull'educazione della gioventù.

Tuttavia, nel contempo, il Regime tendeva ad affermarsi sia sulla direttrice della repressione rappresentata dalle cosiddette "leggi fascistissime" emanate tra il 1925 e il 1926 sia attraverso la costruzione del consenso dal basso attraverso una politica di assistenza sociale e un'abile azione di propaganda che raggiungerà il suo massimo con la proclamazione dell'Impero nel 1936. In tale contesto diventava di fondamentale importanza il rapporto con la Chiesa cattolica, in contrasto con lo stato italiano dal 1870 in seguito alla pre-

sa di Porta Pia e la fine dello Stato Pontificio. Pertanto il regime fascista inizia sin da subito, come abbiamo visto, una politica di avvicinamento alla Chiesa per la ricomposizione di quella che veniva chiamata la *Questione romana*.

Con i Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929 si giunge a soluzione. Essi constano di tre documenti fondamentali: un Trattato che in primis riconosce il nuovo Stato della Città del Vaticano e la religione cattolica come sola e unica religione dello stato italiano; il Concordato che regola nei particolari i rapporti tra Stato e Chiesa in Italia e una Convenzione economica che liquida il credito della Santa Sede verso l'Italia.[4]

Sull'insegnamento della religione cattolica l'art. 36 del Concordato recita*:*

> "L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica. E perciò consente che l'insegnamento religioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari abbia un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo programmi da stabilirsi d'accordo tra la Santa Sede e lo Stato. Tale insegnamento sarà dato a mezzo di maestri e professori, sacerdoti o religiosi, approvati dall'autorità ecclesiastica, e sussidiariamente a mezzo di maestri e professori laici, che siano a questo fine muniti di un certificato di idoneità da rilasciarsi dall'Ordinario diocesano".

Gli aspetti organizzativi e di gestione della materia erano fissati nella Legge n. 824 del 5 giugno 1930 e tra l'altro veniva stabilito: l'obbligo dell'IR in tutti gradi e ordini di scuola, salvo esonero; nelle Elementari l'insegnamento, impartito dal Maestro, di un'ora e mezzo per le prime classi e due ore per le altre tre classi; fuori dell'orario normale venti mezz'ore integrative dal sacerdote incaricato; nelle medie inferiori e superiori un'ora (due negli Istituti Magistrali),impartito da sacerdoti/religiosi (e solo *sussidiariamente* da laici idonei) per non più di 18 ore; non vi sono voti né esami, ma solo una nota sull'impegno; gli "Incaricati" dell'IR hanno stessi diritti e doveri degli altri docenti.

I Programmi, a carattere catechistico, risentono dell'impostazione teologica Neoscolastica del tempo: "L'insegnamento religioso nelle scuole pub-

[4] In merito ai rapporti tra Chiesa e fascismo cfr. MARTINA G., *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarism*o, Morcelliana, Brescia 1979[4]; SCOPPOLA P., *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Laterza, Bari 1976; JEMOLO C.A., *Chiesa e stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 1981.

bliche, incerto tra catechesi e teologia elementare, è stato mediamente gestito in modo minimale con insegnanti privi di preparazione professionale e nell'indifferenza degli studenti, più come occasione di presenza istituzionale che come possibilità di contatto tra cultura laica e cultura cattolica".[5]

Naturalmente non mancheranno contrasti tra Chiesa e regime fascista proprio in merito all'educazione della gioventù che il fascismo tende a monopolizzare, tramite l'Opera Nazionale Balilla, poi Gioventù Italiana del Littorio, e che porterà allo scontro con l'Azione Cattolica nel 1931, senza parlare delle leggi razziali del 1938 definite da papa Pio XI un vero *vulnus* al Concordato.[6]

1.3 Dalla Costituzione repubblicana alla revisione del Concordato

Con l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana nel 1948, frutto della convergenza di pensiero del personalismo cristiano, del liberalismo e del socialismo, si apre una nuova stagione nei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia: da una parte il Cattolicesimo non è più sola religione di stato e dall'altra la Costituzione recepisce al suo interno i Patti Lateranensi con possibilità di eventuali modifiche concordate dalle due parti.

Gli articoli in merito sono il 7 e l'8:

> Art. 7 *Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale.*
> Art. 8 *Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze.*

Riguardo poi alla scuola gli articoli 33 e 34 della Costituzione affermano *la libertà di insegnamento e una scuola aperta a tutti* quale leva fonda-

[5] ALBERIGO G., *Il cristianesimo in Italia*, Editori Laterza, Roma–Bari 1997, p. 109.
[6] Cfr. in proposito Le encicliche*: Non abbiamo bisogno* del 29 giugno1931 contro la pretesa del monopolio educativo del fascismo e *Mit brenneder sorge* del 14 marzo 1937 ove è condannato la pretesa razzista e totalitaria del nazismo.

mentale per lo sviluppo della persona e un'istruzione ispirata ai principi della convivenza democratica.

Nel periodo che va dagli anni Cinquanta ai Novanta che lo storico Eric Hobsbawn definisce gli anni d'oro[7], in Italia ferve una stagione di cambiamenti a livello sociale, economico e culturale.

Nella scuola i cambiamenti sono notevoli, in particolare nasce la Scuola Media unificata nel 1962 e si elaborano nuovi programmi: Scuola Elementare (1955; 1985); Scuola Media (1962-1963; 1979); scuola materna (1968-1969). A livello organizzativo, con i Decreti Delegati del 1974 si definisce la funzione docente e vengono introdotti gli organi di partecipazione collegiale nella scuola.

Anche la Chiesa cattolica è attraversata da grandi fermenti. Il Concilio Vaticano II (1962-1965), per esempio, afferma: il valore della laicità e l'autonomia delle realtà temporali; il principio della libertà di coscienza; una nuova interpretazione teologica dei contenuti della fede; la tendenza ad un confronto positivo con le altre religioni e la cultura.

I Convegni ecclesiali di Roma (1976) e Loreto (1985) segnano una forte apertura della Chiesa italiana al confronto e al dialogo culturale e sociale a livello intra ed extra ecclesiale.

Per quanto riguarda l'IRC, molto prima delle discussioni in merito alla revisione del concordato e alla legittimità di tale insegnamento, una riflessione è aperta a livello intraecclesiale.

Nel 1970 la Conferenza Episcopale Italiana (CEI), pubblica *Il Rinnovamento della Catechesi o Documento Base*[8] nel quale, ben prima della revisione del Concordato, pur lasciando il nome di catechesi all'IRC, afferma al n. 154: "Nella scuola, la catechesi deve caratterizzarsi in riferimento alle mete e ai metodi propri di una struttura scolastica moderna. La formazione integrale dell'uomo e del cittadino, mediante l'accesso alla cultura, è la preoccupazione fondamentale. L'educazione della coscienza religiosa si inserisce in questo contesto, come dovere e diritto della persona umana".

---

[7] HOBSBAWN E.J., *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 267-471.

[8] Si tratta di un documento di fondamentale importanza, alla base della stesura dei Catechismi della Chiesa italiana. La ricchezza e la profondità dei contenuti di tale documento lo rendono ancora attuale. Non a caso a conclusione del Convegno Catechistico Nazionale di Roma del 1988 fu simbolicamente riconsegnato dal Papa e dai vescovi alla chiesa italiana e ai catechisti e la sua attualità e stata ulteriormente ribadita in occasione del 40° della pubblicazione con la lettera *Annuncio e catechesi della vita cristiana* da parte della Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi del 4 aprile 2010.

A partire dalla metà degli anni 70 si sviluppa il dibattito sulla revisione del Concordato e, all'interno di esso, sulla presenza dell'IRC nella scuola.

In linea di massima le posizioni si possono sinteticamente riassumere in tre distinte posizioni:

1) Abolizione della religione come disciplina nella scuola (correnti laiciste, liberali, radicali, gruppi di altre Chiese e religioni e del cosiddetto dissenso cattolico); correnti e gruppi minoritari ma piuttosto "rumorosi".

2) L'IR, considerato come approccio educativo e culturale al fatto religioso, giustifica la sua presenza autonoma all'interno della scuola, in quanto parte del progetto educativo globale. In questa visione l'IR va gestito direttamente dallo Stato, senza la Chiesa e il Concordato. C'è anche chi formula l'ipotesi del "doppio binario": l'IR obbligatorio gestito dallo Stato e l'IRC facoltativo gestito dalla Chiesa.

3) L'IRC come configurato dal Concordato del 1929 con opportuni aggiornamenti.

Alla fine si perviene ad un terreno comune di riflessioni che costituiranno la base dell'Accordo di revisione del Concordato:

- La scuola è un'istituzione formativa che si preoccupa di offrire occasioni di sviluppo della personalità dell'alunno in tutte le direzioni e il contributo che offre alla formazione dell'uomo e del cittadino si realizza mediante l'accesso alla cultura.
- Nell'ambito di una formazione a 360 gradi la dimensione religiosa dell'uomo costituisce un aspetto fondamentale che richiede un approccio specifico: "La stessa natura e le finalità della scuola richiedono l'insegnamento della religione: è una presenza necessaria e irrinunciabile; la legittimazione scolastica è fondata, per i vari livelli di scuola, su motivazioni di ordine culturale, psicopedagogico, antropologico"[9].

Indubbiamente, l'inserimento dell'IRC nel quadro delle finalità della scuola implica anche la condivisione dei metodi e degli obiettivi e quindi il superamento del carattere catechistico o addirittura proselitistico. Anzi, l'IRC favorisce il confronto con le diverse visioni del mondo, serve al dialogo, alla comprensione delle differenze, alla convivenza pacifica, non in maniera astratta, bensì inserendosi anche nel vissuto personale degli alunni, nel contesto ambientale, nella storia (generale e locale) e nella cultura del Paese.

Di conseguenza il carattere interdisciplinare nel contesto di un sapere unitario costituisce un aspetto altamente qualificante dell'IRC.

---

[9] SARNATARO C., *L'insegnamento della religione cattolica. Materiale formativo di base*, Paoline, Milano 1994, p. 51.

Con la revisione del Concordato si legittimano i caratteri e si offrono spunti di fondamentale importanza alla connotazione dell'IRC quale insegnamento culturale e disciplina scolastica a pieno titolo nella scuola italiana.

Basti vedere il confronto tra il Concordato del 1929 e gli Accordi del 1984, qui schematizzato:

CONCORDATO 1929 **art. 36**	**ACCORDO 1984, punto 9, comma 2**
L'Italia considera **fondamento e coronamento** dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla **tradizione cattolica**. E perciò **consente** che l'insegnamento religioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari abbia un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo programmi da stabilirsi d'accordo tra la Santa Sede e lo Stato. Tale insegnamento sarà dato a mezzo di **maestri e professori sacerdoti o religiosi**, approvati dall'autorità ecclesiastica, e **sussidiariamente** a mezzo di maestri e professori **laici**, che siano a questo fine muniti di un certificato di idoneità da rilasciarsi dall'Ordinario diocesano. La revoca del certificato da parte dell'Ordinario priva senz'altro l'insegnante della capacità di insegnare. Per detto insegnamento religioso nelle scuole pubbliche non saranno adottati che i libri di testo approvati dalla autorità ecclesiastica	**La Repubblica Italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa** e tenendo conto che i **principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano**, continuerà ad **assicurare**, nel quadro delle **finalità della scuola**, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado. Nel rispetto della libertà di coscienza e della responsabilità educativa dei genitori, è garantito a ciascuno **il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi** di detto insegnamento. All'atto dell'iscrizione gli studenti o i loro genitori eserciteranno tale diritto, su richiesta dell'autorità scolastica, **senza** che la loro scelta possa dar luogo ad **alcuna forma di discriminazione**.

Al testo degli Accordi di revisione del 1984 va aggiunto anche il **punto 5 del Protocollo addizionale**, che così recita in relazione all'articolo 9.2:

a) L'insegnamento della religione cattolica nelle scuole indicate al n. 2 è impartito - in conformità alla dottrina della Chiesa e nel rispetto della li-

bertà di coscienza degli alunni - da **insegnanti che siano riconosciuti idonei dall'autorità ecclesiastica**, nominati, d'intesa con essa, dall'autorità scolastica.

b) Nelle scuole materne ed elementari detto insegnamento può essere impartito dall'insegnante di classe, riconosciuto idoneo dall'autorità ecclesiastica, che sia disposto a svolgerlo. Con successiva intesa tra le competenti autorità scolastiche e la Conferenza Episcopale Italiana verranno determinati:

1) I programmi dell'insegnamento della religione cattolica per i diversi ordini e gradi delle scuole pubbliche;

2) Le modalità di organizzazione di tale insegnamento anche in relazione alla collocazione nel quadro degli orari delle lezioni;

3) I criteri per la scelta dei libri di testo;

4) I profili della qualificazione professionale degli insegnanti;

c) Le disposizioni di tale articolo non pregiudicano il regime vigente nelle regioni di confine nelle quali la materia è disciplinata da norme particolari.

La "figura" dell'insegnante di religione esce complessivamente ridisegnata: rispetto al testo del 1929 non si fa distinzione tra sacerdoti religiosi e laici e si formulano precisi "profili di qualificazione professionale", in una prospettiva di sostanziale uguaglianza con i titoli richiesti dallo Stato per tutti gli insegnanti, cade il famoso avverbio "sussidiariamente" relativo all'impiego di laici nell'IRC[10], e si ridimensiona la portata dell' "idoneità" del vescovo, prima unico titolo di qualificazione richiesto.

Tra il Ministero dell'Istruzione e la Conferenza Episcopale Italiana saranno firmate quattro Intese**:** nel 1985, nel 1990, nel 2010 e nel 2012.

Indubbiamente il percorso che ha portato alla revisione del Concordato, alle successive Intese e anche all'immissione in ruolo degli IdR, con il concorso bandito nel 2003 e svoltosi nell'anno successivo, non è stato un cammino semplice. Spesso i pregiudizi laicisti e lo scontro ideologico non hanno favorito una serena riflessione e un dialogo costruttivo.

Tuttavia, gli anni 80 e 90 del secolo scorso hanno segnato una progressiva presa di coscienza politica, sindacale e professionale da parte degli IdR e di cui lo scrivente è stato testimone e protagonista. Infatti, nascono riviste specifiche come "Religione & Scuola" edita dalla Queriniana, "Insegnare religione" e "L'ora di religione" edite dalla LDC; dal basso , invece nascono as-

[10] Il canone1373§2 del *Codex Juris Canonici* del 1917 escludeva esplicitamente i laici dall'insegnamento. Un superamento *de facto* di tale canone lo si ebbe dopo il Concilio Vaticano II e, in maniera definitiva ed esplicita, anche *de jure*, con il nuovo Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983.

sociazioni di categoria come l'A.N.I.R. (Associazione nazionale degli insegnanti di religione) e l'AS.P.I.R. (Associazione professionale degli insegnanti di religione) oppure il Mov.I.R. (Movimento per l'insegnamento della religione) che si pone come movimento di opinione e sensibilizzazione culturale sui temi più scottanti dell'IRC. Inoltre inizia un processo di sindacalizzazione degli IdR che porta ad un forte impegno nella CISL e nello SNALS. Quest'ultimo vede anche l'elezione a Segretario provinciale di Napoli un Insegnante di Religione, Salvatore Margiotta, che incoraggerà le iniziative dal basso e impegnerà ancora di più il sindacato a livello nazionale.

A Torino nasce anche il SAIR (Sindacato autonomo degli Insegnanti di Religione) mentre nel 1993 viene fondato lo SNADIR (Sindacato Nazionale degli insegnanti di religione) tuttora operante insieme all'ANIR. La fine degli anni 80 vede una serie di iniziative anche eclatanti come due grandi manifestazioni a Piazza Montecitorio il 29 settembre e il 9 ottobre 1987 organizzate dal Mov.I.R. e dallo SNALS con la consegna di una lettera aperta ai parlamentari per richiamare le forze politiche al rispetto del Concordato, la raccolta di 200.000 mila firme a sostegno dell'IRC e presentate nelle sedi competenti, fino ad attuare uno sciopero degli insegnanti di religione il 27 ottobre 1987 con l'adesione di SNALS e CISL (nonostante la contrarietà dell'allora segretario CEI Mons. Ruini), provocando un forte interessamento da parte dei mass media.

Infine, non mancarono convegni, tavole rotonde, giornate di studio che coinvolsero anche docenti di altre discipline, mentre a Napoli con l'incoraggiamento e l'appoggio anche dell'allora Direttore dell'Ufficio Catechistico, che si occupava anche del settore scuola, Don Ciro Sarnataro, gli IdR si organizzarono a livello territoriale in veri e propri laboratori per confrontarsi sul piano professionale con scambi di esperienze e materiali didattici, autoaggiornamento e corsi di aggiornamento autogestiti *in loco*, non solo per contare di più, ma per essere di più.

2. Lo statuto epistemologico dell'IRC

Con gli Accordi di revisione del Concordato si definisce una precisa identità dell'IRC fondata su un preciso statuto epistemologico. Una definizione e uno statuto che già erano in via di configurazione nel Documento di Base *Il Rinnovamento della Catechesi* del 1970 e gli stessi Programmi di religione del 1979, a forte connotazione culturale, nonché in un memorabile discorso di papa Giovanni Paolo II ai sacerdoti della diocesi di Roma del 5 marzo 1981 dove esplicitamente viene affermato che:

> "Il principio di fondo che deve guidare l'impegno in questo delicato settore della pastorale, è quello della distinzione ed insieme della complementarità tra l'insegnamento della Religione e la catechesi. Nelle scuole, infatti, si opera per la formazione integrale dell'alunno. L'insegnamento della Religione dovrà, pertanto, caratterizzarsi in riferimento agli obiettivi ed ai criteri propri di una struttura scolastica moderna. Esso, da una parte, si proporrà come adempimento di un diritto-dovere della persona umana, per la quale l'educazione religiosa della coscienza costituisce una manifestazione fondamentale di libertà; dall'altra dovrà essere visto come un servizio che la società rende agli alunni cattolici, che costituiscono la quasi totalità degli studenti ed ai loro genitori, che logicamente si presumono volerne una educazione ispirata ai propri principi religiosi".

Al tempo stesso

> "L'insegnamento religioso, impartito nelle scuole, e la catechesi propriamente detta, svolta nell'ambito della parrocchia, pur distinti tra loro, non devono essere considerati come separati. V'è anzi fra loro un'intima connessione: identico infatti è il soggetto al quale si rivolgono gli educatori nell'un caso e nell'altro, cioè l'alunno; e identico è altresì il contenuto oggettivo, sul quale verte, pur con differenti modalità, il discorso formativo, condotto nell'insegnamento della Religione e nella catechesi"[11].

Con gli Accordi di revisione del Concordato si definisce e si riconosce inoltre la piena legittimazione della presenza dell'IRC nella scuola.

Una presenza nella scuola che è da ricercare nella sua natura esclusivamente culturale, scolastica e pedagogica in quanto sono riconosciuti: il "valore della cultura religiosa" e il fatto che "i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano" (Accordo, 9.2). L'IRC, quindi, è legittimamente presente nella scuola perché è riconosciuta la rilevanza storica *e* culturale del fatto religioso/cattolico in Italia.

Di conseguenza, l'IRC è un insegnamento confessionale: viene escluso un IR come fenomenologia delle religioni, scienza o storia delle religioni o scuola di religiosità/umanità.

---

[11] http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/march/documents/hf_jp-ii_spe_19810305_sacerdoti-diocesi-roma.html.

Il fatto poi che venga gestito bilateralmente dallo Stato e dalla Chiesa (non è delegato alla Chiesa e lo Stato ne "consente" la presenza nella sua Scuola come voleva il Concordato del 29, invece è "assicurato" dallo Stato, come da Accordi 9.2) comporta che:

a) L'IRC è richiesto dalla logica stessa della scuola: *"l'insegnamento della religione cattolica, impartito nel quadro delle finalità della scuola, deve avere dignità formativa e culturale pari a quella delle altre discipline"* (Intesa 1985, 4.1,a);

b) Lo Stato si fa carico dell'IRC come di tutte le altre discipline;

c) Tale responsabilità è condivisa con la Chiesa in forza di Patti e perché viene riconosciuto l'apporto specifico che essa può dare alla realizzazione del progetto educativo della scuola.

Pertanto, l'IRC deve essere realizzato:

a) Nel "quadro delle finalità della scuola", cioè non ha fini propri, ma si incardina nella scuola attraverso il raggiungimento di finalità che sono condivise da tutte le discipline;

b) "In conformità alla dottrina della Chiesa", in quanto non deve contraddire ma esprimere quanto la Chiesa professa e per questo motivo la Chiesa deve compartecipare alla formulazione dei programmi, alla stesura dei criteri per i libri di testo e alla determinazione della formazione degli IdR;

c) "Nel rispetto della libertà di coscienza degli alunni";

d) Non ha un fine catechistico (in quanto a finalità sono quelle della scuola, di formazione), anche se condivide con la catechesi (che ha finalità di crescita nella fede, esperienziali, celebrative…) i destinatari, i contenuti e l'interpretazione che la Chiesa dà ai fatti, ai fenomeni…

In sintesi, abbiamo un insegnamento confessionale nei contenuti e laico nelle finalità il cui oggetto materiale è la religione cattolica e l'oggetto formale è costituito dal punto di vista scolastico dell'oggetto IRC, ossia la fede oggettiva della Chiesa pensata e detta per la scuola e nella scuola. La legittimazione culturale, storica e pedagogica dell'IRC ha come *genus* il valore della religione in sé e come *species* il Cattolicesimo quale patrimonio storico culturale e spirituale del popolo italiano. Destinatari *de iure* sono tutti gli alunni, *de facto* gli alunni avvalentisi.

Tuttavia non manca chi coglie una certa contraddizione tra i fondamenti epistemologici dell'IRC e la facoltatività; riportiamo a solo titolo esemplificativo una dichiarazione del filosofo Massimo Cacciari in merito:

> "Per me è fondamentale il fatto che non si può essere analfabeti in materia della propria tradizione religiosa. È una questione di cultura, di

> civiltà. Bisogna conoscerne la storia della religione, almeno della nostra tradizione religiosa, esattamente com'è conosciuta la storia della filosofia e della letteratura italiana. Ne va dell'educazione, della maturazione anche antropologica dei ragazzi. È assolutamente indecente che un giovane esca dalla maturità sapendo magari malamente chi è Manzoni, chi è Platone e non chi è Gesù Cristo. Si tratta di analfabetismo. La scuola deve alfabetizzare. Quando i ragazzi vanno in giro a fare i turisti vedono delle chiese e dei quadri con immagini sacre. Ma cosa vedono, cosa capiscono? Spesso riconoscono a malapena Gesù Bambino. Non sanno nulla delle nostre tradizioni. La religione è un linguaggio fondamentale"[12].

In merito poi al contenuto cristiano cattolico, lo stesso Cacciari ribadisce:

> "Non ha nessun senso insegnare *Storia delle religioni*. Così come si insegna Storia della letteratura italiana e non storia delle letterature mondiali, storia dell'arte italiana e non storia dell'arte cinese, non vedo la necessità di insegnare il buddismo zen o la religione degli aztechi. Chi suggerisce di studiare tutte le storie delle religioni finisce per volere, in pratica, che non se ne studi nessuna. È necessario, invece, sapere bene almeno cosa dicono le grandi tradizioni monoteistiche"[13].

Di conseguenza: "La nostra tradizione religiosa va insegnata obbligatoriamente a scuola. Non solo, la teologia dovrebbe essere presente in tutti i corsi universitari di filosofia"[14].

L'IRC nel contesto attuale della scuola si trova a dover fronteggiare dei fattori di criticità costituiti da una disumanizzazione tecnocratica e pseudo efficientista che privilegia le esigenze del sistema sulla situazione soggettiva, facendo prevalere la mentalità dirigenziale su quella pedagogica e, d'altra parte, la veicolizzazione di contenuti laicisti (che presentano l'IRC come privilegio della Chiesa) in nome di una malintesa laicità.

L'IRC, per la sua natura specifica, si pone e propone come *metaprogetto* di valore alla base di altri progetti, radicando e motivando la sua presenza nella scuola, anche per la sua forte *valenza e competenza nomotetica* nella

[12] Il filosofo agnostico Cacciari: *L'ora di religione è talmente fondamentale che dovrebbe essere obbligatoria*. Intervista di Francesco Dalmas a Massimo Cacciari su *Avvenire* del 13 agosto 2009.
[13] Ivi.
[14] Ivi.

proposizione di modelli comportamentali, *idiografica* nella proposizione di valori e *mediatica* nello stabilire una comunicazione autentica.

Il metaprogetto dell'IRC si fa progettualità ponendosi come base del recupero e della valorizzazione delle radici cristiane e strumento culturale di decodificazione attraverso l'equilibrio dialettico di identità e rilevanza, di piena fedeltà al patrimonio dottrinale e di incidenza nel mondo nel confronto culturale e nel dialogo, evitando l'isolamento fondamentalista di un identitarismo chiuso e la perdita di identità, e paradossalmente della stessa rilevanza, in una diluizione relativistica e omologante in una notte in cui tutte le vacche diventano nere.

Proponendosi anche, ad esempio, come metaprogetto di pace l'IRC si propone di vivificare i rapporti intersoggettivi trasformando i conflitti (che comportano strascichi e astio personale) in contrasti (confronto di opinioni e idee) mettendo in gioco capacità di dialogo e padronanza di sé da parte dell'IdR, il quale viene chiamato a proporre valori non attraverso una logica di tipo inferenziale (teoremi o sillogismi), bensì in una logica di testimonianza propria dell'IRC e che postula una pedagogia non direttiva in cui la proposta deve essere prima vissuta e testimoniata.

In sintesi si può

> "riaffermare con forza il significato dell'IRC come risposta ragionevole e ragionata alla domanda di verità e di senso dell'uomo, processo maieutico che lo aiuta a ritrovare se stesso e a introdurlo in tale risposta, la quale, in Italia, è fortemente permeata di una interpretazione cristiana cattolica della realtà… Si tratta di riprendere in mano la lettura cristiana cattolica della realtà, millenaria, il cui paradigma antropologico ed etico ha determinato per secoli la cultura e lo sviluppo civile del mondo occidentale, e farla diventare strumento per la ricerca di sé, la lettura della realtà, l'attribuzione di senso a un personale progetto di vita"[15].

L'IRC, forse anche più delle altre discipline, è chiamato ad abbandonare l'autosufficienza e l'autoreferenzialità disciplinare aprendosi sempre più ad un discorso meta e interdisciplinare, ologrammatico e interculturale per la promozione integrale della persona sviluppandone le capacità e le competenze:

---

[15] SERVIZIO NAZIONALE PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA, *Insegnamento della religione cattolica. Il nuovo profilo*, Editrice La Scuola, Brescia 2006, pp. 158-159.

> "la centralità che assume l'attenzione alla persona dell'alunno, ma anche dei colleghi che fanno la scuola e delle famiglie che vi gravitano, porta a sottolineare la felice congruenza con l'ispirazione propria della religione cristiana, il suo umanesimo che a favore dell'uomo mette in campo le possibilità stesse dell'"umanità di Dio" in Gesù Cristo. Prende qui rilievo la componente antropologica/teologica insieme al nuovo profilo dell'IRC, teso non tanto a parlare di Dio o dell'uomo, ma della loro partnership, della loro profonda relazione"[16].

3. Le questioni organizzative

Nel presente paragrafo si affrontano le varie questioni non dal punto di vista strettamente legislativo, bensì tenendo sempre presente il taglio epistemologico dell'IRC e le possibilità e gli spazi per un intervento costruttivo per l'IdR nel dialogo educativo.

3.1 La scelta dell'IRC

Nel testo del Nuovo Accordo è esplicitamente affermato il principio del rispetto della libertà di coscienza, di fronte al quale va garantito il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi dell'IRC; tale diritto va esercitato all'atto dell'iscrizione su richiesta dell'autorità scolastica; contestualmente si afferma che la scelta non deve dar luogo ad alcuna forma di discriminazione. La normativa così riassunta innova profondamente il quadro normativo ispirato al Concordato 1929 e definito nella Legge 824/1930, che parlava di insegnamento obbligatorio con possibilità di esonero, e dichiarazione dei genitori relativa alle modalità con cui essi intendevano provvedere all'educazione religiosa dei figli.

In base all' Intesa del 1985 punto 2,1:

a) La scelta operata su richiesta dell'autorità scolastica all'atto dell'iscrizione ha effetto per l'intero anno scolastico cui si riferisce e per i successivi anni di corso nei casi in cui è prevista l'iscrizione d'ufficio fermo restando, anche nella modalità di applicazione, il diritto di scegliere ogni anno se avvalersi o non avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica;

b) È assicurata, ai fini dell'esercizio del diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi, una tempestiva informazione agli interessati da parte del Ministero della Pubblica Istruzione sulla nuova disciplina dell'insegnamento del-

[16] Ivi, p. 161.

la religione cattolica e in ordine alla prima attuazione dell'esercizio di tale diritto.

Con successiva Circolare Ministeriale n. 174/2001 viene chiarito che la scelta di avvalersi o meno dell'insegnamento della Religione Cattolica ha effetto non solo per l'intero anno scolastico cui si riferisce, ma anche per i successivi anni di corso, nei casi in cui sia prevista l'iscrizione d'ufficio, ferma restando la possibilità di modificare la scelta compiuta l'anno precedente.

Su una certa contraddizione tra la natura scolastica e culturale dell'IRC e la facoltatività della disciplina abbiamo già trattato nel precedente paragrafo, tuttavia mi sento di aggiungere che un insegnamento svolto dall'IdR con profonda onestà intellettuale, alta competenza professionale e munito di un bagaglio culturale ampio e interdisciplinare, conferisce alla disciplina una forza di attrazione e coinvolgimento che può esercitarsi costruttivamente anche sull'appartenente ad altra religione e sul non credente.

Al di là della dimensione puramente competenziale della professione docente, l'IdR richiama, pur nella diversità degli orientamenti, a quella "dimensione etica e deontologica delle professioni educative che di esse, come di ogni professione, è un elemento costitutivo e quindi irrinunciabile, che sostiene gli altri (cioè le competenze e la relazionalità) e interagisce con essi"[17].

3.2 Le attività alternative

Le possibilità di scelta sono quattro:

a) Attività didattiche e formative;

b) Attività di studio e/o di ricerca individuale con assistenza di personale docente;

c) Libera attività di studio e/o di ricerca individuale senza assistenza di personale docente;

d) Uscita dalla scuola[18].

Le attività didattiche e formative non vanno considerate in senso stretto una disciplina scolastica "formalmente costituita" e quindi, tecnicamente parlando, non sono "materia alternativa" all'IRC.

---

[17] MACCHIETTI S.S., *L'onestà intellettuale dell'insegnante*, in "Vocazioni". Rivista del Centro Nazionale Vocazioni, n. 4 (1994), p. 17.

[18] Il modello per l'esercizio della scelta che originariamente prevedeva solo due possibilità fu modificato una prima volta (CM n. 188 del 25 maggio 1989) a seguito di una prima sentenza emessa dalla Corte Costituzionale (Sentenza n. 203 del 12 aprile 1989) che prevedeva al punto C) Nessuna attività, ed una seconda volta da un'altra Sentenza (n. 13 del 14 gennaio 1991) che fece aggiungere il punto D) Uscita dalla scuola (CM n. 122 del 9 maggio 1991).

I contenuti sono definiti come "*approfondimento di quelle parti dei programmi più chiaramente riferite ai valori della vita e della convivenza civile*", - non devono appartenere a programmi curricolari e non devono risultare discriminanti per gli studenti.

Le Attività Alternative devono essere programmate dal Collegio dei docenti (all'inizio di ogni anno scolastico) e, dopo aver ascoltato genitori ed alunni, il tutto va assolto entro 30 giorni evitando di moltiplicare le proposte di attività alternative.

Le attività vanno svolte da *Docenti in servizio nella scuola* (in soprannumero, in completamento d'orario, i docenti dichiaratisi disponibili, i supplenti) non titolari della classe e acquistano gli stessi diritti e doveri degli insegnanti di religione, anche per quanto riguarda la valutazione.

Gli alunni che hanno scelto le attività alternative possono essere accorpati, cosa che non vale per l'IRC.

Le attività di studio e/o di ricerca individuali con assistenza di personale docente sono libere e non prevedono alcun programma, ma si svolgono con l'assistenza di personale messo a disposizione dall'Istituto e scelto all'interno del corpo docente. L'insegnante però non vota e non esprime giudizi durante gli scrutini.

La libera attività di studio e/o ricerca individuali senza assistenza di personale docente può essere svolta dagli alunni che non scelgono le prime due opzioni, utilizzando ad esempio gli spazi della biblioteca della scuola contemporaneamente alle attività di IRC o delle Attività alternative.

La non frequenza della scuola nelle ore di insegnamento della religione cattolica può essere attuata previa sottoscrizione delle indicazioni per iscritto dal genitore o da chi esercita la potestà dell'alunno minorenne relative alle modalità di entrata o uscita dell'alunno dalla scuola, secondo quanto previsto con la C.M. n. 9 del 18/1/1991. Lo studente non partecipa ad alcuna attività didattica.

Bisogna riconoscere che le possibilità offerte, specialmente l'uscita anticipata e quella che è lo studio non assistito, da molti definito l'ora del nulla, hanno inciso solo in maniera molto relativa sulla scelta dell'IRC da parte di alunni e famiglie che rimane al livelli percentuali molto alti, tuttavia testimonia il tentativo di un logoramento ai fianchi dell'IRC operato, nelle varie revisioni delle Intese, da forze laiciste ferme ancora al 1870 sulla breccia di Porta Pia, e lo hanno fatto cercando di far leva sul peggio degli alunni stimolando la voglia di non studiare e di "risparmiarsi" un'ora di lezione.

3.3 I libri di testo

In merito, l'Intesa del 1985 ai punti 3,1-2-3 specifica che: "Premesso che i libri per l'insegnamento della religione cattolica, anche per quanto concerne la scuola elementare, sono testi scolastici e come tali soggetti, a tutti gli effetti, alla stessa disciplina prevista per gli altri libri di testo, *i criteri per la loro adozione* sono determinati come segue:

I libri di testo per l'insegnamento della religione cattolica, per essere adottati nelle scuole, devono essere provvisti del *nulla osta* della Conferenza Episcopale Italiana e dell'*approvazione* dell'Ordinario competente, che devono essere menzionati nel testo stesso.

L'adozione dei libri di testo per l'insegnamento della religione cattolica è deliberata dall'organo scolastico competente, su proposta dell'insegnante di religione, con le stesse modalità previste per la scelta dei libri di testo delle altre discipline".

L'approvazione dell'Ordinario, secondo la norma canonica dell'*Imprimatur* certifica l'ortodossia del testo mentre l'approvazione della CEI ne verifica la conformità ai programmi di insegnamento.

Non si tratta quindi di controlli ideologici o da *Santa Inquisizione* (abolita da un pezzo), come il solito laicista di turno potrebbe pensare, bensì di una ulteriore garanzia di professionalità, di onestà intellettuale e serietà didattica.

3.4 I titoli di qualificazione professionale

Ai sensi dell'Intesa del 28.06.2012 (art. 4.2.1) sono stabiliti i titoli di qualificazione professionale:

1. Baccalaureato e licenza in teologia nelle sue varie specializzazioni;
2. Attestato di compimento del Corso di Teologia in un Seminario Maggiore;
3. Laurea magistrale in Scienze Religiose;
4. Licenza in Scienze Bibliche o sacra Scrittura;
5. Licenza in Scienze dell'Educazione con specializzazione in "Educazione e Religione";
6. Laurea Magistrale in Scienze dell'Educazione con specializzazione in "Pedagogia e didattica della Religione" e in "Catechetica e Pastorale giovanile";
7. Licenza in Missiologia.

Mi sento di aggiungere che il conseguimento dei suddetti titoli richiede serio impegno e un notevole livello di preparazione, anche negli studi prope-

deutici; inoltre molti docenti di religione sono in possesso anche di ulteriori titoli di studio (lauree, diplomi di perfezionamento, master…) che conferiscono ulteriore forza e autorevolezza ad una disciplina troppo spesso considerata marginale e a un docente troppe volte non adeguatamente considerato.

Infine, attualmente, con le nuove figure introdotte dall'Autonomia scolastica, un alto numero di IdR svolgono incarichi di responsabilità nelle scuole (Collaboratori del Dirigente, Funzioni Strumentali, Referenti, ecc..) che confermano l'alto livello della loro preparazione culturale e professionale.

3.5 La valutazione

Il D.LGS. 297/1994, art. 309, c.4 riprende la formulazione della Legge 824/1930, art. 4, che stabiliva: "Per l'insegnamento religioso, in luogo di voti e di esami viene redatta a cura dell'insegnante e comunicata alla famiglia una *speciale nota*, da inserire nella pagella scolastica, riguardante l'interesse con il quale l'alunno segue l'insegnamento e il profitto che ne ritrae".

In occasione della revisione dell'Intesa/1990 al punto 2.7 fu introdotta una novità relativa alla partecipazione dell'IdR allo scrutinio finale, sulla quale si accese una vera e propria controversia interpretativa. Il testo affermava che nel caso in cui la normativa statale richiede una deliberazione da adottarsi a maggioranza, "il voto espresso dall'insegnante di religione cattolica, se determinante, diviene un giudizio motivato iscritto a verbale".

Rapidamente si diffuse l'interpretazione che il voto dell'IdR, qualora determinante, non dovesse essere tenuto in conto; investito della questione, il TAR di Lecce nel gennaio 1994 interpretò il testo in senso favorevole al voto dell'IdR, e al suo carattere decisionale e costitutivo della maggioranza ravvedendo nel giudizio motivato un valore aggiunto rispetto al giudizio semplice. Altri TAR hanno seguito il medesimo orientamento.

L'articolo 8 del DLgs 62/2017 prevede poi che la commissione degli esami conclusivi del primo ciclo di istruzione sia composta da "tutti gli insegnanti del consiglio di classe" e, per la prima volta, anche dell'IdR.

Il docente di religione dovrà quindi prendere parte obbligatoriamente ad alcune delle fasi dello svolgimento degli esami mentre ad altre potrà soprassedere.

Le fasi in cui il docente dovrà obbligatoriamente essere presente sono: la riunione preliminare; il colloquio pluridisciplinare; la fase di attribuzione del voto finale, che viene attribuito dalle sottocommissioni (che si identificano con l consiglio di classe) e la plenaria finale che delibera i voti ed attribuisce le eventuali lodi. Può essere esonerato dalla vigilanza alle prove

scritte e dalla presenza nei giorni di correzione delle stesse, secondo quanto espresso dalla Nota prot.7885 del 9 maggio 2018. *Fermo restando il fatto che l'IdR non può interrogare sulla materia religione in quanto il D.L.vo 297/1994 art. 309, comma 4 stabilisce che religione non è materia di esame, si può ritenere però che - a motivo della collegialità nella conduzione del colloquio interdisciplinare - egli possa partecipare in modo attivo per offrire al consiglio di classe il proprio contributo ai fini di una migliore e quanto più completa valutazione dell'alunno*.

In rapporto alla riforma dell'*esame di stato della secondaria superiore*, è sorto il problema del ruolo dell'IRC nell'ambito della valutazione del credito scolastico. Con l'OM 128/99 veniva aggiunto il giudizio dell'IdR agli altri quattro elementi indicati nella Legge 425/97 (assiduità alla frequenza scolastica, interesse e impegno nella partecipazione al dialogo educativo, interesse e impegno nella partecipazione alle attività complementari e integrative, eventuali crediti formativi), anche per evitare che l'IRC venisse escluso da qualsiasi computo e finisse per divenire un onere irrilevante nella carriera scolastica degli studenti. Furono proposti alcuni ricorsi, ma la Sentenza 7101/2000 del TAR del Lazio li rigettò. Il *Consiglio di Stato con la sentenza 7 maggio 2010, n.2749* - Valutazione della partecipazione dell'alunno avvalentesi all'insegnamento della religione cattolica e attribuzione dei crediti scolastici - ha stabilito che *tutta l'attività scolastica dell'alunno deve essere valutata ai fini del credito scolastico, che esprime un punteggio per la carriera complessiva, ivi inclusa la condotta posta in essere e il profitto raggiunto nell'ambito di quei corsi che, originariamente facoltativi, diventano obbligatori in seguito alla scelta fatta*.

Nell'ambito della scuola dell'Autonomia la valutazione non verte soltanto sulla conoscenza, da parte dell'alunno, dei vari argomenti previsti dal programma, ma piuttosto sul raggiungimento degli obiettivi programmati, che convenzionalmente sono distinti in obiettivi riguardanti:

- Il sapere (conoscenze disciplinari e interdisciplinari);
- Il saper fare (abilità operative);
- Il saper essere (competenze, agire personale).

Se teniamo presente le *Indicazioni Nazionali* e in particolare quelle dell'IRC oppure, per es. anche il Profilo delle competenze al termine del primo ciclo d'istruzione dove letteralmente si dice che lo studente: "Ha consapevolezza delle proprie potenzialità e dei propri limiti, utilizza gli strumenti di conoscenza per comprendere se stesso e gli altri, per riconoscere ed apprezzare le diverse identità, le tradizioni culturali e religiose, in un'ottica di dialogo e di rispetto reciproco. Interpreta i sistemi simbolici e culturali della società,

orienta le proprie scelte in modo consapevole, rispetta le regole condivise, collabora con gli altri per la costruzione del bene comune esprimendo le proprie personali opinioni e sensibilità"[19]. Risulta abbastanza evidente che, nell'ambito dell'insegnamento della religione, assumono una notevole rilevanza gli obiettivi riguardanti il saper essere.

Il fatto che il giudizio in materia di religione non debba essere espresso in un voto o in una lettera alfabetica, ma in termini diversi che rivestono una loro specificità, che non sia previsto un esame di religione e né si prenda in considerazione l'ipotesi di istituire "corsi di recupero" per chi non abbia raggiunto la sufficienza in questa materia, può diventare un punto di forza nel valorizzare l'aspetto esistenziale degli apprendimenti per una piena realizzazione della persona sotto tutti i punti di vista e per una loro ricaduta incarnata nella vita dello studente. Questo fatto, lungi dal diminuire l'importanza della valutazione dell'IRC, in realtà l'esalta e impegna l'IdR a occuparsi di problemi di valutazione scolastica, poiché oltre a dover stilare un giudizio specifico sulla sua materia d'insegnamento, il docente è chiamato a partecipare, nel Consiglio di classe, alla valutazione globale dell'alunno e come tale ha una responsabilità notevolissima anche nella promozione o non promozione dei singoli discenti.

Inoltre, il fatto stesso di non dover attribuire un voto che faccia "media" con quello degli altri pone l'insegnante di religione in una posizione ideale di moderatore e mediatore nei dibattiti che animano qualsiasi consiglio di classe di fine anno scolastico.

Questo suo ruolo viene avvalorato dalla conoscenza che egli può avere dell'alunno in un ambito specifico e molto personale, che in genere non emerge appieno nelle ore dedicate alle altre materie di studio: l'ambito che riguarda le domande esistenziali sulla condizione umana e il senso di responsabilità nell'affrontare problemi etici di carattere universale. Senza dimenticare che il particolare legame di molti docenti di Religione con il territorio, tramite le parrocchie, l'associazionismo, il volontariato, li pone in una posizione tale da poter raggiungere più facilmente gli alunni anche nel loro ambito extra scolastico.

L'IdR costruendosi una propria autorevolezza sulla base del carattere peculiare della materia, sulle capacità di creare un legame scuola-territorio, sulle competenze professionali che saprà costruirsi su tutto ciò che concerne

[19] ANNALI DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE, *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione*, Numero speciale 2012, Le Monnier, Firenze 2012, p. 16.

la valutazione e le problematiche connesse, potrà offrire un efficace contributo al raggiungimento di un sereno e trasparente giudizio globale sull'alunno.

Non solo nei giudizi finali, ma anche nella valutazione diagnostica iniziale, le verifiche e la valutazione in itinere potrà offrire un apporto fondamentale, anche perché lo scopo del *valutare* è *per migliorare* e una valutazione autenticamente formativa sembra richiamare l'insegnamento del Vangelo e i percorsi della "correzione fraterna" (Mt. 18, 15-17).

4. L'Insegnante di Religione tra professione, vocazione e missione

A differenza di altre discipline, esiste un *legame strettissimo tra IRC e IdR*. Per certi versi, non si può parlare dell'uno senza l'altro e la stessa comunicabilità e valenza dell'IRC è legata all'immagine e all'essere dell'IdR.

Partendo da lontano, nella storia della scuola italiana, l'insegnante, dalla legge Casati in poi, è stato sempre considerato un funzionario dello Stato, di rango inferiore, chiamato ad applicare pedissequamente le direttive del potere centrale. Saltando a piè pari il periodo fascista in cui l'insegnante era chiamato ad essere l'amplificatore nella trasmissione dell'ideologia del regime, con l'art. 33 della Costituzione repubblicana viene riconosciuta la libertà d'insegnamento, ma gli insegnanti risultano inquadrati ancora e solo come impiegati dello Stato[20] e bisognerà attendere i famosi Decreti Delegati del 1974 per avere una prima definizione della funzione docente intesa come "*esplicitazione essenziale dell'attività di trasmissione della cultura, di contributo all'elaborazione della stessa e di impulso alla partecipazione dei giovani a tale processo e alla formazione umana e critica della loro personalità*".[21]

Un ulteriore passo in avanti avviene con il Contratto collettivo nazionale di lavoro del 2002-05 e successivi, dove viene definita ulteriormente la funzione docente e da questa viene fatto derivare un preciso profilo professionale di competenze teoriche, operative e sociali[22].

All'art. 24 troviamo, come funzione specifica, che "il docente realizza il processo di insegnamento/apprendimento volto a promuovere lo sviluppo umano, culturale, civile e professionale degli alunni, sulla base delle finalità e degli obiettivi previsti dagli ordinamenti scolastici". Il profilo professionale che ne deriva è costituito da "competenze disciplinari, psicopedagogiche, me-

[20] DPR n. 3 del 10 gennaio 1957.
[21] DPR 417 del 1974 art. 2 recepito nell'art. 395 del Testo Unico Dlgs. 297 del 1994.
[22] CCNL personale del comparto scuola per il quadriennio normativo 2002/2005 in *Supplemento ordinario n. 135 alla Gazzetta Ufficiale del 4 agosto 2003. Serie generale.*

todologico-didattiche, organizzativo-relazionali e di ricerca, tra loro correlate e interagenti"[23].

Con il Contratto 2016-18, al profilo professionale descritto all'art. 27 sono state aggiunte altre competenze, oltre a quelle delineate nei precedenti contratti, e precisamente: competenze "informatiche, linguistiche, di orientamento e di ricerca, documentazione e valutazione, che si sviluppano col maturare dell'esperienza didattica, l'attività di studio e di sistematizzazione della pratica didattica".

L'insegnante quindi non è un mero ripetitore o trasmettitore di conoscenze, bensì deve essere programmatore di attività, promotore di competenze, facilitatore di apprendimenti, mediatore culturale, esperto dell'arte della comunicazione, senza però trascurare che è anche un educatore e a tal proposito: "gli educatori hanno un ruolo e un compito ben più ampio e importante: presentare, attraverso le varie discipline, riferimenti simbolici e modelli di comportamento che possano essere significativi per la vita reale dei giovani"[24].

Rispetto a tutto quanto esposto l'IdR è chiamato a possedere un metaprogetto integrale e un repertorio competenziale che va ben oltre la specificità tecnico disciplinare e le competenze relazionali, bensì gli sono richieste competenze che investono il suo stesso essere e strettamente connesse alla natura metaprogettuale dell'IRC: *la testimonianza, la capacità di dialogo e pacificazione, la partecipazione e il primato della proposizione sulla gestione, l'essere agente di umanizzazione, l'essere segno e riferimento solido in un tempo senza segni o di ambigui segnali*.

La *Nota pastorale della Conferenza Episcopale Italiana "Insegnare religione cattolica oggi"* del 1991 costituisce una pietra miliare, un punto di riferimento imprescindibile per comprendere la natura, il compito e la metaprogettualità dell'IRC. Al tempo stesso, il documento traccia le linee di una identità forte e impegnativa dell'IdR, che anticipa e trascende le stesse definizioni legislative della funzione e della professionalità docente, richiedendogli di avere una marcia in più rispetto ad altri.

Il docente di Religione è chiamato ad essere testimone di fede coerente e motivato a sostegno di una intenzionalità educativa, non limitata al solo rendere edotti attraverso una trasmissione di nozioni, ma nel senso dell'*educere*, dell'essere maieuta, promuovendo le capacità e le competenze,

[23] Ivi, art. 25.

[24] COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 53.

suscitando l'interesse grazie anche alla coerenza della sua vita e alla convinzione con cui svolge il suo insegnamento.

D'altra parte bisogna ben tener presenti le parole di Paolo VI: "L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono testimoni"[25].

La vocazione e la missione dell'IdR si esplica inoltre nella presenza e nell'esercizio delle competenze professionali: "capacità progettuale e valutativa, relazionalità, creatività, apertura all'innovazione, costume di ricerca e sperimentazione"[26].

La relazione particolare con la Chiesa, anche attraverso la certificazione di idoneità rilasciata dall'Ordinario diocesano, costituisce una ulteriore garanzia di dignità professionale e morale, non solo deontologica ma teleologica, e il riconoscimento oggettivo da parte della comunità cristiana nella quale egli è personalmente partecipe dell'esperienza di fede e di vita cristiana. In effetti, agli IdR viene proposto, come una sorta di orizzonte e meta mobile cui tendere, usando non casualmente un *superlativo assoluto*, di essere "eccellenti per retta dottrina, per testimonianza di vita cristiana e per abilità pedagogica".[27]

Emerge quindi a tutto tondo l'immagine metaprogettuale dell'IdR nella sua vocazione ad essere uomo della sintesi e di unità:

- Sul piano della mediazione culturale favorendo la sintesi tra fede e cultura, tra vangelo e storia, tra bisogni e aspirazioni degli alunni, verificando e armonizzando i diversi e complementari piani teologico, culturale, pedagogico e didattico;
- Sul piano dei rapporti con gli alunni, con le famiglie e con tutte le componenti scolastiche favorendo un dialogo e un confronto aperti e costruttivi, favorendo la ricerca e l'apertura al dato religioso, proponendo validi punti di riferimento per scelte libere e responsabili;
- Sul piano dei rapporti tra la comunità ecclesiale e la comunità scolastica promuovendo progetti educativi rispettosi della formazione integrale dell'uomo all'interno di un sistema formativo integrato superando le autoreferenzialità a favore di un modello reticolare.

Insomma un IdR costruttore di ponti relazionali e culturali, nella scuola, nella comunità ecclesiale e sul territorio e che sappia mettersi in gioco, come ricorda Benedetto XVI: "Un vero educatore mette in gioco in primo luogo la

[25] PAOLO VI PAPA, *Esortazione apostolica Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 41.
[26] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Insegnare religione cattolica oggi.* Nota pastorale sull'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche, 19 maggio 1991, n. 19.
[27] Codice di Diritto Canonico, Can 804 §2.

sua persona e sa unire autorità ed esemplarità nel compito di educare coloro che gli sono affidati".[28]

Indubbiamente ciò richiede all'IdR non solo una grande professionalità, ma una spiritualità vocazionale ricca evangelicamente e profondamente umana, modellata dall'incontro personale con Gesù Cristo primo educatore dell'uomo e suo autentico maestro (Mt. 23,1-8). Una spiritualità cristiana ed ecclesiale, ma anche "laicale, forgiatrice e animatrice di una nuova umanità nella scuola"[29].

L'IdR, più di altri, e chiamato a rispondere ad una *vocazione* che si traduce in una *missione*, un invio da parte della comunità ecclesiale e che si realizza mediante una *professionalità* che si traduce in *servizio* alla persona nel mondo della scuola e al contesto sociale e culturale nel quale vive e opera.

Sotto questo punto di vista è interessante la riflessione proposta da Mons. Cesare Nosiglia, arcivescovo di Torino, e già direttore dell'Ufficio Catechistico Nazionale, ai docenti della diocesi: "Il raccordo scuola-territorio, così chiaramente orientato dalla riforma dell'autonomia, potrà trovare vie e metodi appropriati, rispettosi della scuola e delle realtà educative territoriali, che interagiscono con essa, in primo luogo famiglia e parrocchia, proprio a partire da questo valore di ministerialità vissuto in prima persona dal docente di religione.

Solo una rete educativa di base, che accompagni la crescita delle nuove generazioni, potrà permettere anche alla scuola di raggiungere in pieno le proprie finalità. L'isolamento, di cui soffre oggi, ed una certa autoreferenzialità danneggiano non solo la scuola, ma anche l'intero sistema educativo, accentuano la delega da parte delle famiglie, danno l'idea ai giovani di una scuola più preoccupata di perpetuare se stessa che di servire la loro crescita e il loro futuro"[30].

Infine, sono personalmente convinto che l'IdR, per la sua specifica identità, vocazione, missione e professionalità può essere un vero costruttore di ponti tra scuola e territorio a tutti i livelli, cogliendo quest'ultimo come:

- aula decentrata;

---

[28] *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI all'Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana,* 28 maggio 2009.

[29] Ivi, n. 24.

[30] Intervento dell'arcivescovo di Torino Mons. Cesare Nosiglia all'incontro con gli insegnanti di religione cattolica della diocesi 21 aprile 2018 in https://www.diocesi.torino.it/scuola/2018/04/26/intervento-dellarcivescovo-di-torino-mons-cesare-nosiglia-allincontro-con-gli-insegnanti-di-religione-cattolica-della-diocesi/.

- serbatoio di conoscenze;
- ambiente di apprendimento;
- deposito naturale degli scenari-strutture-orme del passato e testimone in diretta dei linguaggi culturali del presente storico;
- luogo di sintesi tra curricolo esplicito e curricolo implicito;
- officina della creatività;
- scrigno delle memorie e della memoria;
- luogo di costruzione di una rete sociale ed educativa;
- luogo per un approccio interdisciplinare;
- luogo per un curricolo integrato;
- luogo per un'alleanza educativa tra famiglia-scuola-chiesa-associazioni-enti in un sistema formativo realmente e pienamente integrato;
- una progettualità situata;
- una formazione contestualizzata;
- la creazione di un partenariato in rete, ampio e rappresentativo della complessità sociale e degli interessi diffusi del territorio;
- la costruzione di un "capitale" sociale e culturale come moderno bene comune.

Ma sui rapporti tra IRC e territorio, nell'ambito di un sistema formativo integrato e di una pastorale integrata, che qui abbiamo solo accennato, dedicheremo una riflessione a parte.

Mi permetto, per ora, di concludere con un invito rivolto dai vescovi italiani agli IdR:

> "A voi Insegnanti di religione ci sentiamo di dire una parola di incoraggiamento e di fiducia, perché crediamo nel vostro compito scolastico, che affrontate con professionalità e coerenza intellettuale, morale ed ecclesiale… rinnoviamo l'invito a tenere viva la passione educativa e ad accrescere la qualità scolastica e professionale, sia nella fase della prima formazione sia in quella permanente o in servizio, curando inseparabilmente l'acquisizione dei contenuti disciplinari e la competenza umana, pedagogica e spirituale delle dinamiche relazionali e didattiche. Il vostro è un servizio di eccelso e ineguagliabile valore al futuro dell'umano e della fede in loro, e perciò della società e della Chiesa"[31].

[31] COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA'EDUCAZIONE CATTOLICA, LA SCUOLA E L'UNIVERSITÀ, *Lettera agli insegnanti di religione cattolica*, Roma 1 settembre 2017.

Il concetto di bene nella prospettiva etica e giusfilosofica di Giuseppe Prisco, neotomista napoletano

di Dario Sessa

1. Introduzione

Abbiamo già in precedenti contributi richiamato l'attenzione del lettore sulla ricchezza del pensiero di Giuseppe Prisco, eminente esponente del neotomismo napoletano, nella convinzione che una tale poliedrica personalità sia ancora attuale e meritevole di attenta rivisitazione[1].

Il contributo che proponiamo verte sull'idea-cardine dell'etica tomista, costituita dal classico concetto di "Bene", che, nell'analisi del Prisco, fonda quella che viene definita un'autentica "antropologia morale".

Nella trattazione, ampia, articolata e organica con cui il neotomista napoletano affronta la problematica, in maniera - tra l'altro - improntata alla concretezza esistenziale propria dell'impostazione tomista, ci si rende conto di quanto fosse fondato il giudizio espresso sul filosofo dal prof. Libertini, che in un articolo de "Il Mattino" del 1953 offrì un sintetico, ma vivo ritratto culturale di G. Prisco:

> "Egli spinse la filosofia di S. Tommaso fuori dal chiuso ecclesiastico, la volle popolare scrivendo in brillante italiano, la modernizzò con aperture verso le correnti di pensiero contemporanee, la rese vitale e attuale, enucleando gli errori e denudando i sofismi delle più esercitate concezioni filosofiche in Italia e fuori. In questo lavoro si mostrò sempre informato, sia del tomismo che delle dottrine avversarie e i suoi riferimenti furono sempre minuti e di prima mano; polemista signorile, (…) ragionatore acuto, serrato, originale"[2].

[1] *Dalla philosophia prima all'etica: l'iter di Giuseppe Prisco*, in "Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica", a. XXIII (2017), n. 1, pp. 91-112; *La metodologia delle scienze morali nella riflessione di Giuseppe Prisco*, in "Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica", a. XXVII (2021), n. 1, pp. 61-104.

[2] LIBERTINI C., *Antesignano del neotomismo il Card. Giuseppe Prisco* in "Il Mattino", LVI (1953), n. 246 del 17 agosto 1953, p. 6. Prisco fu un esponente di spicco di quel movimento filosofico neotomista sorto nella città stessa che vide S. Tommaso d'Aquino giovane professore nell'Università fondata da Federico II. Il nostro A. profuse i suoi sforzi per risvegliare l'interesse per la filosofia di S. Tommaso d'Aquino molto prima della rivalutazione operata dall'enciclica *Aeterni Patris*, promulgata da Leone XIII nel 1879. Fondamentale per quanto concerne Prisco e la scuola neotomista napoletana il volume di ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, PUL, Roma 1968. A tal proposito cfr. pure SESSA D., *Il Neotomismo*

L'*opus philosophicum* di Prisco spazia dal 1855 al 1889, lasso di tempo tutt'altro che sereno, in cui nell'Italia da poco unificata sorgono innumerevoli problemi, in un orizzonte culturale che è dominato da positivismo e idealismo e nel quale l'ottimismo di talune frange della cultura ottocentesca si scontra con le tristi realtà della guerra e della fame.

La Chiesa vive la pesantezza della "questione romana", mentre col "*Sillabo*" (1864) si avrà un momento di lacerazione profonda con la cultura dell'epoca, solo successivamente superata dal successore di Pio IX, cioè Papa Leone XIII. In questo clima, il Prisco, "*ragionatore acuto, serrato ed originale*", si fa operatore culturale, scrive e insegna, senza mai perdere di vista la complessa realtà socio-culturale che lo circonda.

2. Alcune note su Giuseppe Prisco

Giuseppe Prisco nacque a Boscotrecase l'8 settembre 1833[3]. Compirà i suoi studi nel Seminario di Napoli. Sarà proprio qui, che, frequentando i corsi teologici, avrà come professore il fondatore della scuola neotomista napoletana e - secondo alcuni - primo vero neotomista italiano, cioè il Canonico Gaetano Sanseverino[4].

---

napoletano del sec. XIX in "Nord e Sud" a. XXI (1984), pp. 101-117. Per una panoramica sulla cultura filosofica napoletana dell'800, con riferimento specifici alla cultura cattolica cfr. OLDRINI G., *La cultura filosofica napoletana dell'800*, Laterza, Bari 1973. Prezioso è anche il contributo degli studiosi tedeschi CORETH E.-NEIDL W.-PFLIGERSDORFFER G., *La filosofia cristiana nei secc. XIX e XX. II Ritorno all'eredità scolastica*, ed. it. a cura di MURA G.-PENSO G., Città Nuova, Roma 1994, pp. 154-177. L'intervento ampio e circostanziato, oltre che storiograficamente aggiornato, offre il suo contributo ad una fitta schiera di stimoli culturali, resi rilevanti dalla fecondità del filone neotomista e spinge a compiere ulteriori passi sulla via di un approfondimento della problematica. Sul neotomismo napoletano cfr. pure SESSA D., *Cultura cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli*, PassionEducativa, Benevento 2012.

[3] Per ulteriori dati biografici e relativa documentazione cfr. ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 187 e segg. *Cultura cattolica dell'800 e neotomismo napoletano*, cit., pp. 46-48 e 51-59.

[4] Seguiamo l'ardita, ma documentata tesi di P. Orlando, che contrasta quella di vari storici, soprattutto settentrionali, quali DEZZA P., *Alle origini del neotomismo*, Bocca, Milano 1940. Questi sostengono che, avendo subito Gaetano Sanseverino l'influsso del P. Sordi e del P. Liberatore (*Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., pp. 74-76), questi non potrebbe essere il primo neotomista italiano. Orlando, invece, dimostra che fu proprio quest'oscuro professore di filosofia di Napoli (anche docente all'Università Statale durante il Regno delle Due Sicilie) ad essere il primo in Italia ad aver dato inizio a un rinnovato studio delle dottrine di S. Tommaso, dando così origine al movimento neotomista. Esso trionferà nel 1879, anno in cui Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* dichiarerà la filosofia di S. Tommaso "filosofia ufficiale" della

Questo personaggio, anch'egli meritevole di attenzione, ma spesso davvero trascurato[5], seguì con grande attenzione il Prisco, suo allievo, inserendolo progressivamente nell'attività scientifica e didattica della Facoltà e favorendone l'assunzione alla cattedra. Il saggio finale di filosofia sostenuto nel 1855 da Prisco verrà subito pubblicato (cosa all'epoca non da poco) col titolo di *Saggio di filosofia*[6].

Pur trattandosi di un'opera giovanile s'intravede l'attenzione estrema ai punti nodali della problematica culturale della sua epoca, che caratterizzerà tutte le sue opere, ed un'attenzione per alcune teorie che verranno utilizzate negli scritti giuridici successivi, come il *principio di causalità* ed il *metodo critico*.

La cattedra cui viene chiamato giovanissimo è quella di *Etica e diritto naturale*, che nella *ratio studiorum* di una Facoltà Teologica, all'epoca è considerata disciplina fondamentale. L'etica, corrispondente in linea di massima agli odierni trattati di filosofia morale, esamina, in stretta connessione con la trattazione ontologica dell'uomo (antropologia filosofica), struttura, finalità e rilevanza dell'agire.

Appendice necessaria della trattazione è la parte relativa al diritto naturale, in cui, sempre in relazione alla trattazione ontologica dell'uomo, si opera l'approfondimento relativo ai rapporti intersoggettivi ed alle loro caratterizzazioni giuridiche.

Nasce proprio in questi anni, certamente grazie anche alla materia insegnata, il grande amore del nostro A. per le scienze giuridiche. Prisco, tra l'altro, giunse a impartire privatamente, a casa sua, lezioni di scienze giuridi-

---

Chiesa. Cfr. ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., pp. 15-38. Sul Sanseverino cfr. ivi, p. 108 e segg. Per uno sguardo d'insieme del fenomeno neotomista napoletano sotto un profilo più filosofico cfr. pure SESSA D., *Il neotomismo napoletano del sec. XIX*, cit., pp. 38-40 e sotto un profilo più storiografico NADDEO P., *Le origini del neotomismo e la scuola del Sanseverino*, Fedine, Salerno 1940.

[5] Cfr. ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., pp. 41-108. Di Gaetano Sanseverino ricordiamo *La dottrina di S. Tommaso sull'origine del potere e sul preteso diritto di resistenza*, Manfredi, Napoli 1849-1953 (ult. ed., Giannini, Napoli 1997); *Elementi philosophiae theoreticae ad usum Cleri Neapolitani*, 5 voll., Manfredi, Napoli 1858; *Philosophia cristiana cum antiqua et nova comparata*, Manfredi, Napoli 1862-1866. L'orientamento di fondo del caposcuola fu più teoretico, mentre i successori, come lo stesso Prisco e Signoriello approfondirono anche tematiche di filosofia pratica. Cfr. ad es., SIGNORIELLO N., *Philosophia moralis*, Biblioteca Cattolica, Napoli 1876.

[6] PRISCO G., *Saggio di filosofia dato nel Liceo Arcivescovile di Napoli il dì 5 luglio 1855*, Tip. Arcivescovile, Napoli 1855.

che ad alunni iscritti alla facoltà Giuridica dell'Università di Napoli[7]. Sebbene alcuni biografi lo ipotizzino, Prisco non insegnò mai nell'Università di Napoli[8], ma ebbe certamente, però, continui contatti con docenti della Facoltà Giuridica dell'Ateneo partenopeo. Nel frattempo la sua fama cresceva, soprattutto grazie alle pubblicazioni, molte delle quali tradotte all'estero.

È così che, inaspettatamente, Leone XIII lo crea Cardinale nel Concistoro del 1896[9] e due anni dopo lo elegge Arcivescovo di Napoli. Questi eventi determinarono, di fatto, la conclusione della sua produzione filosofica e giuridica, a causa della comprensibile diminuzione di disponibilità di tempo, in quanto d'ora in avanti Prisco, per motivi connessi al suo *status* di pastore, produrrà esclusivamente lavori teologici. Dopo venticinque anni di governo nell'Archidiocesi Napoletana, morirà nel 1923 tra il compianto generale di una Napoli conscia di aver perduto in lui uno tra i più prestigiosi esponenti culturali.

La sua eredità culturale consisterà, oltre alle opere, nella fondazione di riviste ed accademie, come l'*Accademia di Scienze e Lettere*, il cui organo fu la *Rivista di Scienze e Lettere*[10] e l'*Accademia di S. Pietro in Vincoli*, il cui organo sarà costituito dagli *Atti dell'Accademia di S. Pietro in Vincoli*[11].

Pasquale Orlando, lo studioso napoletano che ha riscoperto e fatto conoscere il neotomismo napoletano ed i suoi esponenti, così descrive i trentaquattro anni di attività scientifica del Prisco: "Nell'alto e faticoso cammino che percorre l'intelligenza del Prisco, trentaquattro anni di produzione intellettuale segnano un progresso sempre ascendente verso un contenuto di dottrina sempre più intenso"[12]. Un attento biografo del Prisco, Michele Autore,

---

[7] Cfr. SBARRA A., *Il pensiero filosofico del Card. Giuseppe Prisco*, Aquila Bianca, Napoli 1936, p. 86.

[8] AUTORE M., *Il Neotomismo del card. Giuseppe Prisco*, Tip. Uniene, Napoli 1936, p. 11. Per quanto concerne la domanda, da molti sollevata se Prisco a qualsiasi titolo avesse prestato a qualsiasi titolo la sua opera nella Facoltà Giuridica di Napoli, Orlando fornisce documentata risposta negativa (*Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 88). Le fonti compulsate ugualmente non ne fanno cenno (Cfr. Ivi, pp. 230-232).

[9] Ci riferiamo al Concistoro tenuto da Leone XIII il 30 novembre 1896. In tale occasione il Prisco veniva creato cardinale diacono con il titolo di S. Cesareo *in palatio*. La nomina fu - come si è già detto - inaspettata e, sotto certi aspetti, clamorosa. Per ulteriori notizie bibliografiche cfr. ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 189.

[10] Cfr. *Atti dell'Accademia napoletana di Scienze e Lettere*, anno I. n. XX (1900), n.1, pp. 5-6.

[11] Cfr. *Atti dell'Accademia napoletana scientifico-letteraria di S. Pietro in Vincoli*, anno I (1914), n. 1, p. 3.

[12] ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 198.

aggiunge: "Verso una maturità di giudizio sempre più meditato, verso un'originalità divenuta più larga, verso una copia d'erudizione più ricca"[13].

Nel 1872, finalmente, abbiamo *Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica*[14], dove il nostro A. dispiega tutta la sua cultura giuridica. L'opera edita nel 1872 è certamente frutto di un notevole lavoro anteriore e già dal suo titolo possiamo intuire quale sia la concezione del rapporto diritto/morale nel filosofo napoletano.

3. L'Antropologia morale. Premessa epistemologica

La riflessione sul bene in generale appartiene alla trattazione di quella che Prisco chiama "antropologia morale.

Il punto di partenza contiene una premessa di natura epistemologica, sintetizzata dall'A. che afferma come ogni scienza abbia la sua propedeutica "la quale n'è quasi la logica e la canonica"[15].

Condividendo pienamente quanto assume Prisco, la metafisica, in quanto "scienza prima" non ha altra propedeutica se non la logica, "giacché se è vero che ogni scienza compiesi sempre per opera del ragionamento, la scienza in questo instrumento dee sempre presupporsi innanzi ad ogni ricerca scientifica"[16].

Diversamente, le cosiddette "scienze secondarie", invece, proprio in quanto "dipendenti" non solo presupporranno lo strumento del ragionamento, ma anche molte nozioni propedeutiche lucrate da altre discipline, che ne costituiscono la delimitazione.

Ma c'è una seconda chiarificazione preliminare di non trascurabile rilevanza. Prisco assume che la propedeutica di ogni scienza deve definire l'oggetto della scienza stessa, i suoi limiti, la sua utilità, oltre che indicare il

---

[13] AUTORE M., *Pensiero informativo delle opere* in AA.VV., *Per il Card. Prisco*, Jovene, Napoli 1923, p. 17.

[14] PRISCO G., *Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, Manfredi, Napoli 1872. L'opera è divisa in quattro libri, preceduta da un'ampia introduzione relativa alle nozioni basilari dell'etica. Il I libro riguarda l'essenza del diritto; il libro II riguarda i diritti cosiddetti "innati"; il libro III riguarda i diritti acquisiti; il libro IV riguarda l'inviolabilità e la tutela del diritto. La principale funzione della filosofia del diritto è, però, per Prisco, anche (e sotto certi aspetti soprattutto) quella di confutare orientamenti culturali della sua epoca volti a negare la "differenza obiettiva tra giusto e ingiusto" (*Principi di filosofia del diritto*, cit., p. V).

[15] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate Giuseppe Prisco*, Stamperia del Fibreno, Napoli 1865, p. 71.

[16] Ivi.

metodo della trattazione. Per questo la scienza ha inizio allorché "elabora il suo oggetto, a svolgerlo nelle sue parti ed a notarne le intime connessioni"[17], distribuendo la materia nelle sue parti generali per una successiva azione di sintesi.

Tale azione, oltre che costituire un presupposto epistemologicamente fondamentale, rientra nella preoccupazione professorale di Prisco, che ne coglie la valenza didattica e ricorda come divisioni e distinzioni aiutino nell'apprendimento. Nella fattispecie, la filosofia morale ha due parti: l'*antropologia morale* e la *nomologia*, ed ha quale riferimento costante i principii sommi della moralità, che sono molti di più di una mera regola che certifica l'uomo della bontà o malizia della sua azione.

Occorre infine considerare che "una morale indipendente dall'antropologia è chimerica e assurda"[18] e, in prospettiva cristiana, la qualificazione particolare dell'etica è certamente la destinazione finale dell'uomo e l'individuazione dei mezzi per conseguirla. Questi, pertanto, entrano a pieno titolo nel novero dei problemi fondamentali della filosofia morale, tenendo conto di quale sia è lo scopo della vita e quali siano i mezzi per conseguirlo. Sintetizza l'A: "ecco in tutta la semplicità e grandezza il problema della morale"[19].

Tale prospettiva appare notevolmente concreta, allorché Prisco, con l'acutezza ed il rigore che contraddistinguono la sua ricerca, tiene conto che non si può ricercare lo scopo della vita umana se prima non viene dimostrata l'esistenza di questo scopo "né la esistenza del fine nella vita umana sarà sufficientemente accertata qualora non si risalga al principio che sospinge l'uomo a conseguirlo"[20]. Si tratta del Bene.

4. Il bene come "corrispettivo" dell'essere

Diciamo pure che, senza alcun dubbio, nell'ordine morale il bene è il corrispettivo dell'essere nell'ordine ontologico, o, per dirla con Tommaso d'Aquino "Bonum est ens sunt idem secundum rem"[21].

---

[17] Ivi
[18] Ivi, p. 72.
[19] Ivi, p. 72.
[20] Ivi. Si tratta dell'idea centrale del bene come fondamento della morale: "L'idea del vero con tutte le sue applicazioni abbraccia la logica, la psicologia, la metafisica; l'idea del bello genera l'estetica; la morale tutta intiera è poggiata sull'idea del bene" (Ivi).
[21] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1.

Sulla scorta dell'assunto tomista, Prisco affronta il tema con estrema concretezza e scrive:

> "Nel dichiarare il concetto del bene avviene ai filosofi come a Zeusi, allorché egli, venuto in gara d'eccellenza nella pittura con Parrasio, richiesero che togliesse il velo dal quadro che questi esponeva per argomentare il suo valore. Ma ciò che a Zeusi parea velo il quale coprisse l'immagine, era la stessa immagine disvelata, cioè un velo dipinto. Così avvisaronsi molti filosofanti che il nome di bene fosse un velo nascondente qualche altro concetto più chiaro e procurarono di scoprirlo con la definizione; ma invano poiché questo nome è svelato per se medesimo né ricuopre sotto di sé alcuna più chiara definizione"[22].

Il Bene come corrispettivo dell'essere si concepisce anche considerando che il bene è ciò che è *capace di conferire una perfezione*. Non a caso, il nulla opposto all'essere non è capace di attributi. Tanto premesso, se bene ed essere si convertono il concetto è chiaro di per sé: "Che v'ha di più manifesto del concetto dell'essere?"[23], che è universale, pieno, comprensivo. Chiunque coglie la sua opposizione col nulla e la stessa cosa riguarda il bene che tutti desiderano.

Il perché Prisco insista tanto nell'individuare nel bene il "concetto primo" dell'etica è dovuto alla convinzione del nostro A. che - come nella premessa epistemologica si è evidenziato - il non individuare un primo concetto rende debole la scienza, come avviene, ad esempio per la metafisica che parte dall'essere e non lo definisce. Annota, infatti Prisco: "Se tutto dovesse essere definito procederebbesi all'infinito: il che è assurdo"[24].

È pur vero che i concetti primi non si definiscono, ma "si possono manifestare dagli effetti che ne derivano e d'altri aggiunti che li accompagnano"[25], come si coglie anche in Aristotele, che, nel definire le cose che si appalesano all'esperienza intera ed esterna, ne spiegò gli effetti.

E lo stesso si fa col bene, come afferma scultoreamente il Dottore Angelico:

> "Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetituts, describitum donum per motum appeti-

[22] PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica generale*, cit., pp. 72-73.
[23] Ivi, p. 73
[24] Ivi.
[25] Ivi.

tus, sicut solet manifestari vis sensitiva per motum. Et ideo philosophus bene enunciat: bonum esse id quod omnia appetunt"[26].

Si parte dallo "spettacolo dell'universo"[27] e dalle differenti specie degli esseri che "ispirano a tutti gli uomini certe credenze che non dipende da loro di non avere o rigettare, prodotte una volta che sieno"[28]. Ogni essere ha una determinata natura, ma anche in parallelo un fine da conseguire e "come il mondo è tutto armonicamente connesso, così i fini speciali degli esseri concorrono al fine universale del mondo e sono altrettanti frammenti dell'ordine universale"[29].

La ragione e l'esperienza indicano che ogni essere è destinato ad un fine "difatti è legge ontologica che ogni essere deve considerarsi come un principio attivo, non essendo l'operazione che il germoglio naturale dell'essere"[30].

5. Il concetto di bene e l'orizzonte metafisico

L'impegno ontologico rigorosamente tomista è sempre presente in Prisco (non a caso si parla di "metafisica della morale"), al punto che il nostro A. afferma chiaramente che un essere non attivo può concepirsi come mera potenzialità all'atto d'essere, ma una sussistenza attuale, non dotata di forza di operare, sarebbe una vana esistenza, senza scopo e senza mezzi per compirlo, per cui viene rilevato che "Leibniz non ha mai ragione quando dimostra che ogni sostanza è anche causa"[31].

Il motivo principale per cui l'etica non può prescindere dalla metafisica sta proprio nel fatto che ogni sussistenza reale è anche principio di azione, per cui "ogni cosa creata riceve dal suo Autore il primo impulso ad operare" e questo si chiama "natura" e natura è l'essenza stessa di un essere riguardata col primo impulso all'azione[32].

---

[26] TOMMASO D'AQUINO, *Comm. in Ethicam Aristotelis*, lib. I, lect. 1.
[27] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 74.
[28] Ivi.
[29] Ivi.
[30] "La legge di universale reazione, la coesione e la vitalità delle piante, il costante e universale istinto che spinge gli uomini e gli animali a cercare ciò che alla loro natura si attaglia, sono altrettanti fatti che confermano questa legge" (Ivi).
[31] Ivi. Cfr. LEIBNIZ G., *De primae philophiae emendatione et notione substantiae*, Acta Erud., Lipsia 1694, p. 121.
[32] Cfr. ivi.

Ma un principio di azione ("tendenza primitiva") non può stare senza un termine ed un fine. Noi stessi ci determiniamo ad agire per un fine e tutte le cose hanno una naturale inclinazione in tal senso e "ogni causa tende a produrre nell'effetto una qualche forma, assimilandola in certa guisa a se stessa"[33] .

L'etica umana, però, presenta una peculiarità radicale, in quanto: "vi è una notevole differenza tra le cause che operano "per necessità di natura" e quelle che operano "per concepimento dell'intelletto". Le prime "assimilano l'effetto a quella forma da cui esse sono costituite nel proprio essere ed in virtù di cui sono operanti", mentre "le seconde assimilano l'effetto a quella forma che esse hanno concepito nella mente ed a somiglianza di cui producono fuori di sé un'opera"[34].

Costante è, infatti, il tendere a un termine "a cui o fatalità di natura sospinge, come avviene in tutte le cause necessarie e nel primo impulso egualmente necessario che muove l'uomo a cercare la sua felicità, o che la causa libera siasi a sé prefissa"[35]. Ma operare per conseguire un termine o un fine è la stessa cosa[36]. Se consideriamo il mondo come effetto di Dio "qual nuova luce e grandezza non acquisisce l'allegato ragionamento"[37]. La prima idea che il senso comune e la ragion filosofica si fa di Dio è quella di causa efficiente ed ordinatrice[38].

Platone eredita la concettualizzazione, conferendole forma più scientifica e, pur non conoscendo il concetto di creazione, perviene alla conclusione che, come l'uomo, anche Dio agisce per un fine:

> "Io so bene che i filosofi della scuola fisica di Elea, come Democrito, Leucippo ed Epicuro, avvisando che tutte le cose, onde il mondo si compone, siano un accozzamento casuale di atomi, dovettero negare l'esistenza delle cause finali; so anche che i panteisti non considerando il mondo come effetto libero di Dio, ma riguardandolo come fatale esplicamento dell'essere di Lui, debbono altresì negare l'esistenza delle cagioni finali"[39].

---

[33] Ivi, p. 75. Prisco esemplifica l'assunto affermando che "La pianta tende a produrre un'altra pianta e il corpo lucido a illuminare gli obietti sopra i quali stende i suoi raggi" (Ivi).
[34] Ivi.
[35] Ivi.
[36] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. XV, a. 1; Ivi, I-IIae, q. I, a. 1. Cfr. pure ID., *Summa contra Gentiles*, Proem.
[37] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 75.
[38] Cfr. ad es. Anassagora ed ARISTOTELE, *Metaphysica*, lib. I, c. IV.
[39] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 75.

La negazione delle "ragioni finali" appare perciò come un assunto irragionevole, inficiandone il loro stesso impianto metafisico. Prisco ribadisce, in una logica rigorosamente tomista, che il mondo sensibile si compone di esseri che hanno un fine da conseguire, il che, a maggior ragione, vale anche per l'uomo. Anzi, gli esseri inferiori all'uomo agiscono *con* un fine, l'uomo *per* un fine: "in quelli l'intento del fine è nella sola mente della causa creatrice che fatalmente ve li sospinge; in questo l'intento del fine è anche nel subietto che liberamente vi si drizza"[40].

Esemplificando ancor più concretamente: "La saetta opera con un fine, perché è diretta a cogliere nel bianco del bersaglio; ma non opera per un fine, perché non da essa ma dall'arciere è conosciuto il fine e da lui parte la direzione"[41].

6. Agere e bene

Orbene, sulla scorta dell'insegnamento squisitamente tomista, l'agire per un fine presuppone: a) la conoscenza del fine e b) la libera spinta verso il fine.

Afferma a tal proposito il Dottore Angelico:

> "Quando homo per seipsum agit propter finem, conosci finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, putat cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod conosci finem: et ita est a creaturis irrationalibus (…) ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, quod potest esse irrationalis naturae, sed ab alio rationem habente"[42].

Esemplificando, è sufficiente effettuare un riscontro dell'operare degli esseri inferiori rispetto all'uomo, come ad esempio avviene nel minerale in cui scorgete "le molecole aggregate e la forza che le tiene unite; quella ne è la materia, questa la forma, Anche questo essere ha la propria destinazione ed opera per ottenerla; ma privo come esso è di sensibilità e di intelligenza, realizza il suo fine senza intelligenza e senza saperlo"[43].

---

[40] Ivi, p. 76.
[41] Ivi.
[42] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 1, a 2., ad 2um.
[43] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 76. Prisco esemplifica con la pianta, in cui la forza ha uno sviluppo vario ed in cui "il fine è vegetare e crescere propagando la specie".

La conclusione cui perviene Prisco è che anche gli animali, pur essendo più elevata la forza vitale, non solo non conoscono il proprio fine, ma "non se lo danno da se stessi" operando "per senso e istinto" e "sono necessitati a trasportarsi o rifuggire dall'oggetto appreso coi sensi" ma operano con un fine "perché operando perseguono la loro naturale perfezione, ma non operano per un fine perché non lo conoscono"[44].

I numerosi esempi del mondo organico e animale con riferimento a determinazioni da parte di obietti esterni attestano, quindi, che negli animali c'è qualcosa in più, "la cui movenza istintiva viene determinata dalle notizie che acquistano attraverso i sensi", ma "la forma prossima ed immediata che determina il loro operare è sempre l'apprensione degli obietti sensibili"[45]. La determinazione dell'azione è, quindi, l'oggetto esterno: "E perciò né i bruti né le piante hanno padronanza degli atti loro; perocché tutto il loro operare è fatalmente necessitato dall'azione degli agenti esterni combinata con un principio necessario d'interno svolgimento"[46].

La tesi trova riscontro in Tommaso d'Aquino secondo il quale gli animali si limitano a porre l'azione[47], mentre diverso è per l'uomo che siede a capo del triplice regno "come vertice di una triangolare piramide" e "mentre aduna in sé le perfezioni degli esseri inferiori, li sopravanza per il suo elemento razionale e così iniziando la catena delle sostanze separate viene a dare nesso e continuità a tutto il cosmo" e non dà a sé il proprio essere ma lo riceve "non dandosi l'essere non si dà neanco il fine, per essere questo il naturale compimento di quello"[48].

L'uomo, però, ha una particolarità unica: essendo dotato di un principio spirituale sa riflettere sulle proprie tendenze e conoscere il suo fine, ma con cognizione generica che gli lascia la libertà di precostituirsi un fine parziale nelle sue operazioni e la libertà nel tendere a un fine. Il tutto, peraltro, appare coerente alla prospettiva sulle relazioni dell'operare con l'essere delineata dal Dottore Angelico:

> "Considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motum tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem moverns, ut homo;

[44] Ivi, p. 77. Benché questo conosciuto sia dalla loro causa creatrice TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 22, a 1 spiega "la tela meravigliosa del ragno" "la casipola del castoro".
[45] Ivi. 77
[46] Ivi, pp. 77-78.
[47] I q 18 a. 2; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 24, aa. 1-2.
[48] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 78. AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo de disciplina cristiana*, c. VI.

alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem"[49].

7. Teleologia dell'atto

Prisco ribadisce che se è vero che nel cosmo solo l'uomo abbia effettiva e cosciente signoria dei suoi atti, sia pur vero che egli è signore ed è cosciente solo in ordine al fine parziale[50]. Ma, si chiede Prisco, le cause naturali, sensitive e ragionevoli come operano per conseguire il loro fine? La risposta viene individuata dal Maestro napoletano nella modalità proporzionale alla propria natura:

> "Imperocché dovendo l'operazione proporzionare all'essere dell'operante, le cause naturali le quali sono sfornite di ogni conoscenza ma debbono conseguire il loro fine senza alcuna cognizione che in esse si attui; le cause meramente sensitive, le quali sono dotate di semplice apprensione sensitiva, debbono conoscere il termine delle loro operazioni, ma non in ragione di fine; le cause ragionevoli, fornite come sono di un principio spirituale e riflessivo, debbono conoscere il termine delle loro azioni anche in ragione di fine"[51].

Il modo di raggiungere il fine nelle cause naturali sensitive e ragionevoli "si proporziona alla loro natura e allo stesso modo anche il fine cui sono dirette è proporzionale alla loro natura. E per fermo il fine di ciascun essere è il termine primo ed adeguato di quel principio di azione, di quella primitiva tendenza o attività, la quale comunemente natura si appella"[52].

Il discorso si sposta ora consequenzialmente sulla tendenza verso il fine dell'atto.

Va preliminarmente precisato che - secondo il nostro A. - la tendenza è sempre determinata dall'atto. "Se dico ho facoltà voi subito dimanderete *Di che*? E se io soggiungo *Di fare* voi dimanderete *Che cosa*? Finché non aggiungo il termine, per esempio di fare una casa un libro e via dicendo, quella facoltà quel fare vi sarà ignoto"[53].

---

[49] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 1, a. 2. A tal proposito cfr. PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., n. 3, p. 78:
[50] ID., *Quaestiones Disputatae De Malo*, q. III, a. 3.
[51] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 79.
[52] Ivi
[53] Ivi.

Non a caso, l'atto - insegna Tommaso d'Aquino - è determinato dal suo tendere: "sebbene il fine sia estrinseco all'essere che vi tende, pure la relazione di proporzione tra quello e questo "è inerente all'azione per cui l'agente deve ottenerlo"[54].

La *ratio* scientifica della proporzione tra fine e natura dell'essere sta nell'esemplarismo dell'intelletto divino da cui procede ogni cosa "Il fine (…) è dato dall'Autore della natura nell'atto stesso che Egli produce la sussistenza degli esseri creati e conferisce loro un primo impulso e principio di azione"[55]. Qui Prisco ribadisce la tesi classica secondo la quale Dio non opera "per necessità di natura", ma modella "sulle idee archetipe del suo divino intelletto, dove ad ogni cosa assegnare quel fine che è corrispondente a quel divino ideale che nella sua mente creatrice sussiste"[56].

Le cose sono "copie esemplate sugli archetipi dell'intelletto divino" e Dio assegna loro "quel fine che corrisponde all'idea esemplare che nella sua mente sussiste, proporziona anche il fine con la natura dell'essere (…). Non so se l'analisi filosofica possa andare oltre o se vi sia vero più chiaro ed incontrastabile di questo"[57], ma, se il fine è proporzionato alla natura, sarà uno solo.

Prisco distingue due tipi di fine: a) abbiamo quello che definisce "assolutamente fine" e che vale per i tipi di fine che "per sé medesimi sono desiderati e cercati" e b) quello che definisce "relativamente fine, e che vale per quelli che danno l'immediato termine di una nostra azione e, in un certo senso sono più che fini mezzi. Un esempio potrebbe essere costituito da sanità e medicina: la sanità è desiderata dagli uomini per la sua bontà intrinseca, ma la medicina non è desiderata per lo stesso motivo, quanto piuttosto è amabile per la sua capacità di sanare.

I fini speciali, relativi, che in parte sono mezzi, sono tanti, ma il fine assoluto non può che essere uno: "Poiché in ogni essere il fine deve proporzionarsi alla natura, egli è manifesto che dove una è la natura, uno dev'essere ancora il natural fine e compimento"[58].

---

[54] Ivi. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q.1, a. 3, ad 1um: "Ad secundum dicendum quod uamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum inhaeret actionem" (I-IIae, q. 18, a 4). "Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia compara tura ad actum, ut principium, vel terminus: et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem" (I-IIae, q. 1, a. 3, ad 1mum)

[55] Ivi, p. 79.

[56] Ivi, p. 80.

[57] Ivi.

[58] Ivi.

Ogni essere ha una natura in quanto se la forma di ciascun essere non fosse una l'essere non sarebbe più quello che è, ma "sarebbe due esseri", il che ripugna quanto ripugna "che uno sia due"[59]. Infatti - argomenta Prisco - "Se una è la forma di ogni essere naturale, uno dovrà essere anche il principio primo di azione e se uno è il principio di azione, uno dovrà essere anche il suo fine"[60].

Ancor più esplicitamente il Dottore napoletano afferma che "il termine primo della naturale tendenza di un essere, il quale adegua la capacità di essa tendenza, costituisce il suo fine"[61], per cui ogni essere, in quanto uno, ha un solo fine. Dove una è la forma od essenza uno dev'essere il principio naturale delle operazioni e l'unità del principio naturale di azione implica l'unità del fine. "Adunque di ogni essere uno anche uno dev'essere il fine"[62] e tale fine naturale deve soddisfare la connaturale tendenza.

Nelle intenzioni della natura il primo fine è il fine ultimo come assumono esplicitamente Aristotele e Agostino[63].

Il fine ultimo è legato alla bontà assoluta ed alla perfezione universale "rispetto al subietto di cui è fine", in quanto, se non avesse bontà assoluta "sarebbe voluto in grazia di un altro fine e quindi non sarebbe più l'ultimo"[64] e non sarebbe ultimo se il suo possesso non conferisse al soggetto tutta la perfezione di cui questi è capace. È, pertanto, "metafisicamente necessario" che nella sfera delle azioni umane vi sia un fine secondo le condizioni dette (catena delle cagioni finali) ed efficienti (come nel caso della causa prima efficiente e finale)[65].

Si allude qui alla tesi ricorrente nella filosofia tomista dell'assurdità del processo all'infinito, "il quale (…) applicato all'ordine delle cagioni, nasce anche direttamente dall'unità dell'essere dell'uomo, di cui il fine è compimento e dalla nozione stessa di fine ultimo"[66]. Non a caso in metafisica si dimostra che "uno è l'essere dell'uomo formato dall'unione di un'anima ragionevole e di un corpo organico in una sola sostanza in un solo essere"[67], per

---

[59] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1.
[60] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 80
[61] Ivi, p. 81
[62] Ivi.
[63] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1, c. 1, par 6. AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei*, lib. 19, c.
[64] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 81
[65] ARISTOTELE, *Analitici post.*, lib. 1, c. III. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. II, c. 16; lib. III, c. 17.
[66] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 82.
[67] Ivi.

cui uno è il "natural compimento connaturato all'essere e al fine dell'uomo" e tutti gli altri fini debbono essergli subordinati "sicché quel fine connaturale dell'uomo deve considerarsi come unico ed ottimo, a cui tutti gli altri come mezzi si vanno a ridurre"[68].

8. *Ordo intentionis, ordo esecutionis* e fine ultimo

La natura di per sé è il primo impulso ad operare che l'uomo ha ricevuto, ma essendo "primo impulso" dovrà avere un termine ultimo, in quanto ogni tendenza è principio di azione e richiama l'idea di moto e di fine o termine ultimo.

Negli esseri che agiscono per un fine come gli esseri intellettuali si può considerare l'ordine delle intenzioni e l'ordine di esecuzione: a) ordine dell'intenzione: idea di bene che ci si propone di conseguire, b) ordine di esecuzione: principio da cui cominciare la propria azione per arrivare al fine prefisso. Nell'ordine dell'intenzione si ha riguardo alla direzione della volontà; in quello dell'esecuzione al cominciamento del moto:

> "Ogni direzione suppone un supremo ed ultimo principio direttivo; ogni moto suppone un principio da cui esso cominci ed un termine ultimo in cui vada a finire"[69]. Argomenta Prisco che se non vi fosse nelle intenzioni degli agenti morali un primo fine cioè un bene che essi vogliono per se stesso la volontà non potrebbe entrare in esercizio "mancandole il principio del moto, cioè un bene che sia voluto per se stesso e non in grazia di un altro"[70].

E se nel darsi la prima spinta (ordine di esecuzione) non si ritrovasse un ultimo termine la tendenza sarebbe instabile: "irrequieta, fatta per ottenere un appagamento cui non potrà mai giungere, il che sa certamente dell'assurdo"[71].

Nella catena dei mezzi e dei fini "bisogna ristare in un bene assoluto il quale sia primo nell'intenzione e ultimo nell'esecuzione"[72]. In quanto primo subordina a sé tutti i fini; in quanto ultimo incentra tutti gli altri fini.

---

[68] Ivi. SUAREZ F., *Commentarium ad Primam Secundae Part. D. Thomae*, Disp. III, sect. I, p. 20, Cardon&Cuavellat, Lungduni 1628.
[69] Ivi, p. 82.
[70] Ivi.
[71] Ivi, pp. 82-82.
[72] Ivi, p. 83. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 1, a. 4; ID., *In lib. III Sent.*, dist. III, q. II, a. 3.

Il fine ultimo è la somma di tutte le aspirazioni umane ed è universale, anche se passioni ignoranza ed errori ne possono variare le determinazioni, talvolta in maniera tale da qualificare come male l'oggetto in cui esso risiede[73]. La natura, però, "la cui voce è più savia e sicura della solitaria speculazione di un filosofo, ne reclamerà sempre l'universalità" e opererà una spinta verso il fine ultimo come suo compimento e perfezione, in quanto la natura stessa - sottolinea Prisco - è una ed identica in tutti i tempi e luoghi ed è immutabile in tutti gli individui[74].

Ne consegue che, se tutti gli uomini hanno la stessa natura, avranno anche lo stesso fine e ciò costituisce - sempre per il nostro A. - quella "sublime lezione" che il cristianesimo impartisce alle società pagane e barbare. L'unità di fine e l'unità di natura fonda l'unità di origine di tutti gli uomini e quindi l'uguaglianza e la fratellanza universale, che "decapita" la razza di schiavi che non è più "la razza vile cui Giove toglie metà del senno"[75].

> "Questa sublime dottrina dell'unità del fine che nell'ordine sociale dovea abolire la schiavitù. Dovea rialzare nella società domestica la condizione della donna e dei figlioli, rivendicando a quella e a questi la dignità personale e dichiarando assurda ed immorale la contraria dottrina della Stoa e del peripato"[76].

Abbiamo, quindi, unità di natura, origine e fine di tutti gli uomini, per cui le conclusioni cui giungiamo portano a cogliere come ogni essere operi sempre in vista di un fine proporzionato alla sua natura. Esso, in senso sommo, è *uno* come *una* è la natura che porta a considerare che "il fine di ciascun essere è anche quello che forma il natural suo bene"[77]. Il fine proprio di un essere è, quindi, il termine di quel primo principio di azione che è detto natura. Il principio di azione è incompleto e imperfetto finché non abbia raggiunto il

---

[73] Ivi. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, ivi, art. 7.
[74] Ivi.
[75] OMERO, *Odissea*, c. 17.
[76] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., pp. 83-84. Platone e Aristotele giustificano la schiavitù SAINT-HILAIRE J., *Politique d'Aristote*, Dumont, Paris 1848, p. LIX. Lo stesso Prisco afferma: "Povera filosofia, che per sostenere uno stato degradante avea bisogno d'imputare alla natura l'intenzione di procreare diverse caste, le une nate per dominare, le altre per servire. Crudele filosofia che procurava di spezzare i vincoli di fratellanza con cui l'Autore della natura ha voluto unire l'umana stirpe" (PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 74).
[77] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 84.

suo termine e raggiunto "si calma e riposa" avendo raggiunto la sua connaturale perfezione.

Il bene di un essere è appunto la connaturale sua perfezione e perfezione e bene esprimono la medesima idea: "finis uniuscuiusque rei est eius perfectio; perfectio autem cuiuslibet rei et bonum ipsius; unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut finem"[78]. Fine, perfezione e bene sono termini che esprimono la stessa realtà e sono concetti relativi "son definiti piuttosto pei loro effetti, che per il loro essere assoluto. Così l'effetto del fine, della perfezione e del bene è di muovere la natura dell'agente, che vi è ordinato, a conseguirla; egualmente che l'effetto dell'essere in ordine alle potenze conoscitive è quello di muoverle a conoscerle"[79]. A tal proposito scrive il Dottore Angelico:

> "In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius ed conservativum, habet rationem finis respectu illius quod a beo perficitur. Ed inde est quod omnes recte diffinientes bolum ponunt in ratione eius quod pertineat ad rationem finis. Unde philosophus dicit in I Ethic., quod bonum optime diffiniunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt"[80]

L'idea di bene si converte con quella di fine per cui il vero bene di un essere non è il termine di ciascuna sua potenza presa isolatamente, ma di quello che è "proporzionevole alla natura di essa". Inoltre "il vero bene di un essere non può essere che uno solo, del pari che unico è sempre il fine" dal che consegue che se un essere con le sue operazioni persegua ed ottenga diversi fini, "deve esservi tra questi una naturale subordinazione, la quale li riduca ad unità"[81].

Per Prisco è bene rimirare il bello della natura, intelligenza nell'apprensione del vero, volontà del bene assoluto ma secondo una legge naturale di subordinazione che riduce tutto all'unità.

9. Morale e diritto

In definitiva "la morale ed il diritto sono indirizzati a perfezionare lo stesso soggetto e perciò se è contrario alla natura scindere la libertà in due

[78] TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. XVI, n. 3. Cfr. *In Metaph Arist*., Lib. I, lect III; *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. XXI, a. 3.
[79] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 84.
[80] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. XXI, a. 1.
[81] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., pp. 84-85.

parti, assegnando una alla morale e un'altra al diritto, è impossibile separare queste due scienze"[82]. La risposta alla domanda fondamentale che egli si pone, cioè quale sia la fonte del diritto, è chiaramente tomista.

Il giurista dovrà, quindi, confrontarsi con questi due elementi genetici del diritto e solo alla loro luce sarà possibile una soddisfacente fondazione del diritto stesso.

Quest'operazione è per l'A. di fondamentale importanza nel suo contesto culturale, per sconfiggere quella che egli chiama l'"eresia benthamista, secondo la quale il diritto altro non è che una creazione della legge civile[83].

Si comprende facilmente come lo scopo precipuo di Prisco sia la *fondazione teoretica* e rigorosa del diritto, che non potrà che ricondursi a quelle che il nostro A. chiama *finalità obiettivanti*. Come, cioè, nell'ordine morale naturale è da ritenersi "retto e diritto" il cammino di un mobile che "va verso dove deve andare", così nell'ordine morale è da ritenersi "retto e diritto" l'atto che non devia dal suo naturale fine espresso dalla volontà orientata al bene. Prima base del diritto, quindi, è questo fine, cioè quello che viene chiamato il "bene"[84]. Tale prospettiva lascia intravvedere la triplice configurazione fondazionale del diritto: teologico-giuridica, antropologico-giuridica e teleologico-giuridica.

Nella visione tomista il fine è senza dubbio Dio stesso, in quanto "Bene assoluto" ed in tale prospettiva si coglie la fondazione teologico-giuridica; la peculiarità dell'attività dell'uomo consiste nell'essere improntata alla libertà ed in tale prospettiva si coglie la fondazione antropologico-giuridica; le leggi del retto operare sono determinate dalle relazioni essenziali che hanno col fine, ed in tale prospettiva si coglie la fondazione teleologico-giuridica.

Proprio per questo, secondo il nostro A., con 'diritto' si indicò anticamente Dio stesso come "norma *assoluta delle relazioni dell'umano convito*"[85]; poi si indicò ciò che "*essendo conforme a quell'ordine di essenziali re-*

---

[82] ID., *Principi di filosofia del diritto*, cit., pp. 34-35. A tal proposito la posizione del Prisco segue quella di Mamiani, che scrive: "Poiché gli atti umani compongono il subietto comune della morale e del diritto, è impossibile spezzare in due gli elementi integrali degli atti medesimi ed una porzione attribuire alla sola morale, un'altra al solo diritto" (MAMIANI T., *Lettere a Mancini sulla filosofia del diritto*, lett. II, Cassone, Torino 1853).

[83] Ivi, p. V.

[84] Cfr. Ivi.

[85] Ivi. I Greci denominano il diritto da 'διαιόν e poi, a causa della lingua, lo dissero δικάιου, infine *δικαιοσύνη* (Cfr. VICO G.B., *De Universo Principio et fine Uno*, par. 149. La citazione è presa da *Opere* di G.B. Vico, a cura di FERRARI G., Società Tipog. De' Classici Italiani, Milano 1852, t. III. Esiste una traduzione in italiano *Dell'unico principio e dell'unico fine dell'Universo Diritto*, tr. it. di CIANI C., Lombardi, Milano 1855. Il passo citato è a p. 101). I

lazioni è intrinsecamente retto e giusto. Infine l'inviolabile potestà dell'uomo, la quale lo autorizza a svolgersi secondo l'ordine di quelle relazioni"[86].

Poiché il diritto – come è stato detto - è un potere morale destinato per natura a condurre l'uomo al suo fine, che è il bene, per definire e dividere organicamente la filosofia del diritto, occorre farsi ragione del fine che l'uomo deve conseguire nella sua vita giuridica.

Questo fine è semplice: mantenere quell'ordine di proporzione che è necessario all'umana convivenza. Quest'ordine di proporzione consiste in ciò che è *oggettivamente giusto* e l'attività umana intanto assume forma giuridica, in quanto si svolge secondo quest'ordine[87].

Il bene comune, del resto, non è certo la somma algebrica dei beni individuali[88] e questo per una ragione metafisica chiara, che porta alla distinzione essenziale tra bene individuale e sociale[89].

Prisco aggiunge alla distinzione fondamentale altre distinzioni, come quella tra diritto sociale universale e speciale, a seconda che le norme valgano per tutte le società o no o diritto nazionale esterno o interno, e, ancora, nel diritto esterno diritto privato e diritto pubblico.

Auspica, infine, vista l'insufficienza degli stati, che sono società speciali e non coincidono con tutta la società umana, ad individuare le relazioni

---

Latini lo dissero prima *jus a Jove* e poi *Jus*. Per uno studio sull'origine semantica del termine cfr. PLATNER E., *Notio juris et justitiae ex Homeri et Hesiodi carminibus explicatae*, Keming, Marburgi 1819, p. 82 e segg.; ALLIHN F., *De idea justi, qualis fuerit apud Homerum et Hexiodum, et quomodo a Doriensibus et Pythagora exculta sit*, s.e., Halis 1847. Lo stesso Cicerone parla di una legge che è fonte del diritto, statuita nè per volontà del popolo, né per volontà del principe, ma nata dinanzi ai secoli e coeva alla mente di Dio (*De Legibus*, II, c.4).

[86] Ivi, pp. 2-3.

[87] Cfr. SESSA D., *La filosofia del diritto di G. Prisco*, cit., pp. 60-61.

[88] Ivi, p. 54.

[89] Prisco segue ancora fedelmente l'insegnamento di S. Tommaso: "*Bonum commune civitatis ad bonum singulare unius non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis" (S.Th.* I-II, q. 58, a. 7, ad 2um). La ragione profonda appare chiara: nell'ordine ontologico, infatti, "il bene si converte con l'essere (*Ens et bonum converturntur*). Se ciò è vero, tra bene individuale e bene comune passerà lo stesso divario che intercorre tra l'essere uno e l'essere non uno. Ma tra "uno" e "non uno" il divario è essenziale, e, quindi, sarà essenziale tener conto anche il divario tra bene individuale e bene comune. Il bene comune – conclude Prisco - è un tutto non omogeneo ai beni particolari, come la casa è un tutto non omogeneo alle pietre ed al cemento, non dandoti nessuno di questi elementi la forma medesima della casa" (PRISCO G., *Principi di filosofia del diritto,* cit., p. 55). Sul fondamento metafisico dell'intera questione, cfr. PRISCO G., *Elementi di filosofia speculativa secondo la dottrina degli scolastici, specialmente di S. Tommaso d'Aquino,* cit.

necessarie destinate all'associazione di tutta l'umanità, oggetto di un diritto "quanto certo idealmente, altrettanto manchevole storicamente", il diritto universale internazione pubblico[90] e molte tesi dell'odierna filosofia del diritto sono infatti inficiate, secondo Prisco, da vizi sia sostanziali che formali[91].

Il primo vizio è causato da un luogo comune errato. Non è vero, cioè, che la morale riguardi il solo fatto interno, come il diritto non riguarda il solo fatto esterno. La sola intenzione non basta, infatti, alla pratica della moralità, poiché anche gli atti interni devono essere conformi alla legge del bene. L'intenzione della legge morale è un principio che riguarda la moralità soggettiva e l'imputabilità dell'atto, ma oltre alla moralità soggettiva esiste quella oggettiva, che si determina in base all'oggetto e alle circostanze. Il diritto neppure riguarda le sole azioni esterne, poiché esso riguarda atti umani, che suppongono cognizione e libertà.

Come ebbe a dire S. Tommaso:

> "*De his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actis, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent; et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus exsistat*"[92].

Prisco ne trae una conclusione: "Dunque un diritto che si limitasse soltanto a regolare le operazioni esterne dell'uomo, lasciando ciascuno in balia del suo pensare e volere, poggerebbe sopra un'unione disunita, una società non associata"[93].

Un altro vizio riguarda la concezione della struttura stessa dell'atto umano, che ci mostra chiaramente come il diritto non possa essere limitato all'azione esterna. Questa si compie, infatti, in tre momenti: a) L'intelligenza si propone un fine da adempiere e ne ricerca i mezzi; b) Sceglie il mezzo più adatto a giungere al fine prefisso; c) Lo porta in atto, infine, servendosi delle sue potenze fisiche e morali[94]. Per questo "ogni esterna azione che l'uomo compie è l'effetto di un giudizio determinante per parte dell'intelletto e di una libera risoluzione per parte della volontà"[95].

Un diritto che si limitasse a dettare norme esterne genererebbe, pertan-

---

[90] PRISCO G., *Principi di filosofia del diritto,* cit., p. 54. SESSA D., *La filosofia del diritto di G. Prisco*, cit., pp. 91-92.
[91] Ivi, pp. 101-102.
[92] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 41, a. 4.
[93] PRISCO G., *Principi di filosofia del diritto,* cit , p. 35.
[94] Ivi, p. 34.
[95] Ivi, p. 35.

to, serie difficoltà e sarebbe totalmente insoddisfacente. Una "virtù forzata" finirebbe per costituire, infatti, una vera e propria contraddizione. La virtù, infatti, consiste nella "costante inclinazione della volontà al bene"[96] e si acquista, quindi, col convincimento da parte dell'intelletto. Secondo l'insegnamento tomista del Prisco, l'intelletto si conviene con la ragione, la volontà si piega con la forza morale del dovere e dell'amore al bene, la forza fisica "captiva" solo il corpo.

Ed è proprio su questa distinzione di fini che Prisco fonda la distinzione tra etica e diritto: "La prima ha per fine immediato quel bene di cui l'uomo è capace come essere intelligente e morale; il secondo ha per fine immediato quel bene che l'uomo può conseguire in quanto essere sociale. Perciò tra l'Etica e il Diritto non si ha nè separazione, nè confusione, ma distinzione"[97].

La legge morale ha per oggetto immediato il bene assoluto e per strumento l'amore; la legge giuridica ha per oggetto immediato un bene relativo, l'ordine sociale e per strumento la coazione per conservare l'ordine[98]. La visione legalista, infatti, contrasta fortemente con l'intera logica filosofico-giuridica dell'impianto tomista, poiché il prolegomeno stesso alla filosofia giuridica vede sia la legge che costringe all'adempimento di doveri naturali "inviolabili per loro medesimi", sia le leggi che organizzano il giusto concorso dei cittadini al bene comune, come manifestazione del diritto razionale, per cui "la legge positiva civile, lungi dall'essere ciò che è giusto, autentica l'esistenza di un diritto anteriore ad essa"[99].

L'inviolabilità, cioè, sarebbe esigita dall'essere stesso della persona umana. Ma l'A. ha già dimostrato che l'inviolabilità di ogni diritto consiste nella corrispondenza con un dovere[100] e che motivo di ogni vero dovere è un Bene Assoluto. La conclusione è che "Se, dunque, l'essere dell'umana persona fosse l'essenza del diritto soggettivo e contenesse la ragione della propria inviolabilità, l'uomo dovrebbe essere lo stesso Bene assoluto o un pezzetto della sua divinità"[101].

Insomma *l'importanza dell'oggetto, l'universalità del bene* e *l'evidenza del titolo* sono le tre leggi speciali che applicate a casi di apparente collisione dimostrano come in essi un solo diritto rimane sempre reale ed attivo, sicché

[96] PRISCO G., *Principi di filosofia del diritto*, cit., p. 36.
[97] Ivi, p. 40.
[98] Ivi, p. 113.
[99] Ivi, p.71.
[100] Cfr. Ivi, par.105.
[101] Ivi, p. 92.

non avviene mai che coincidano due diritti, i quali si collidono realmente"[102].

Sulle basi dell'antropologia tomista si è dimostrato che l'intelletto si convince con la ragione, la volontà si piega con la verità che soggioga la mente, mentre la forza appare mezzo incompetente e sproporzionato ad ottenere questi effetti[103]. Per questo "la libertà che l'uomo ha di non essere costretto con la forza nell'aderire a un vero e nell'acconsentire a un bene, contrariamente all'intima sua convinzione e consenso è ciò che costituisce la libertà di coscienza sanamente interpretata"[104]. Né lo Stato né la Chiesa possono violare questo diritto, costringendo con la forza ad aderire ad una dottrina, quantunque vera[105].

Lo stesso credere, come afferma Tommaso[106], è atto in un certo qual modo volontario e qualunque coazione esterna lederebbe la dignità personale. Qui, contro Guizot, Prisco sostiene che non fu certo l'individualismo germanico portato in occidente dalle invasioni barbariche a portare il sentimento della dignità personale[107]. Il sentimento preesiste, come diretta conseguenza della libertà di coscienza. Per Prisco fu lo stesso cristianesimo a sottolineare il concetto di libertà di coscienza, che contribuì a risvegliare nell'uomo questo sentimento della personalità[108].

Nel contesto culturale di Prisco, invece, i "promotori della libertà di coscienza" non intendono la medesima come il diritto che l'uomo ha a non essere costretto con la forza ad aderire ad una certa dottrina, ma "lo spirito moderno per libertà di coscienza intende il diritto di pensare ed aderire a qualunque giudizio; tanto che quel diritto è, in sostanza, la libertà autonoma di pensare"[109]. Questa libertà di giudizio si può intendere in maniera assoluta o relative: in maniera assoluta rendendo la ragione indipendente da ogni norma superiore che la governi; in maniera relativa rendendola indipendente da ogni autorità, come se la ragione fosse norma a se stessa.

---

[102] Ivi, p. 119. Cfr. p. 137

[103] Cfr. ivi, pp. 239-240.

[104] Ivi, p. 137. Cfr. GUIZOT F., *Histoire generale de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain, jusqu'a la revolution francais*, Didier e C., Bruxelles 1838.

[105] La limitazione non vale soltanto per lo Stato, ma anche per la Chiesa stessa, che dovrà esserne sempre vincolata, anche nei suoi atti di legislazione positiva.

[106] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 10, a. 8; Ivi, q.4, a. 1.

[107] PRISCO G., *Principii di filosofia del diritto*, cit., pp. 158-159.

[108] La medesima tesi è sostenuta oltre che da Hegel, anche da Balmes (Cfr., a titolo esemplificativo, BALMES G., *Il Protestantesimo paragonato col cattolicesimo con la civiltà europea*, 2 voll., Napoli 1848., cap. XXIII.

[109] PRISCO G., *Principii di filosofia del diritto*, cit., p. 159.

10. Conclusioni

Il bene "utile, onesto e dilettevole" appartengono pur essendo tre beni distinti, al medesimo soggetto. Il bene utile serve come mezzo all'acquisto del fine, mentre il bene onesto è fine a se stesso. Diverso è il bene dilettevole, appagamento della tendenza originato dal possesso del fine, cioè del bene onesto. Esso costituisce il primo mezzo e, al tempo stesso, l'ultimo conseguenza: "il bene onesto, si vuole per se stesso"[110]. Più specificamente, il bene onesto è il "proprio fine di un essere" ed è tale in quanto "agognato dalla natura, qual suo proprio compimento e perfezione". Utile: mezzo; diletto: conseguenza.

Essi, però, non possono essere voluti per se stessi. Il bene onesto è legato intimamente al fine naturale degli esseri, non esclude l'utile ed il dilettevole, ma li contiene in sé come il fine "include i mezzi e la causa l'effetto": "Eiusdem rationis est tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere, sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio"[111]. Da ciò si conclude che: "il fine e il bene proprio di ciascun essere è sempre il bene d'ordine (…) convenevole alla natura di ciascun essere, secondo quel posto che occupa nell'universo, ossia secondo quell'ordine che la causa creatrice gli assegna conformemente all'ordine ideale dalla sua mente creatrice rappresentato"[112]. Al di fuori dell'ordine non v'è bene[113] e l'ordine soltanto "è capace di possederlo e generarlo", ma se esiste questo ordine, sorge spontanea la domanda di dove risieda e soprattutto di quale sia "l'ultima ragione esplicativa della sua bontà"[114].

La ragione umana potendo astrarre e universalizzare "può innalzarsi alla considerazione della loro generale condizione"[115] e Prisco per rispondere parte dalla premessa che ogni essere ha un fine speciale da conseguire e in modo proporzionale ma "pure i differenti fini degli esseri sono tanti elementi di un fine totale ultimo, il quale tutti in sé li aduna e concentra"[116]. Questa

---

[110] Ivi, p. 85. TOMMASO D'AQUINO, *In lib. III Sent*., Dist. XXX, q. 1, a.2.

[111] TOMMASO D'AQUINO. *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. XXI, a. 2. L'esempio della saetta: fine cogliere il bersaglio ma per ottenere il fine dovrà scorrere tutti i punti intermedi dello spazio e una volta centrato il bersaglio si riposa in esso…unità del fine si concilia con lo scorrere attraverso i punti intermedi e poi ottiene il riposo.

[112] 86

[113] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. V., a.5.

[114] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 86.

[115] Ivi.

[116] Ivi. Ad esempio, il pane che nutre deriva dal grano nascosto in esso alla terra, che è fecondata dalle piogge, che cadono dalle regioni dell'aria, a causa di vapori che s'innalzano da mari

connessione spinge gli antichi filosofi a considerare l'universo come un corpo (di cui Dio è l'anima) e i fisici indagano sulle leggi costanti e invariabili. Si tratta di un ordine meraviglioso che ispira Pitagora a utilizzare il termine "cosmo", peraltro molto utilizzato, come in Anassagora, Platone, Aristotele e, in ambito romano Plinio, che ebbe a scrivere: "Quem Graeci *kòsmos* nomine ornamenti appella vere eum et nos perfecta absolutaque elegantia mundum dicimus"[117]. Prisco conclude che le cose di questo mondo "debbono co' loro fini speciali collimare ad uno scopo unico e supremo"[118] e, considerando le opposte tendenze delle cose "L'ordine del mondo sarebbe un desiderio anziché una realtà qualora il suo Autore non avesse prestabilito un fine, il quale, essendo superiore a ciascuno dei fini speciali, potesse subordinare questi tra loro, e tutti poi in se stesso incentrare"[119]. Il mondo, infatti, essendo effetto unico di un'unica azione ha anche quindi unità di fine, ma l'effetto di un'unica azione "può crescere o diminuire nella sua estensione, ma esso è sempre uno nel suo essere"[120].

Il mondo è effetto - argomenta il nostro A. - di un'unica azione creatrice e per questo deve aver un solo fine in un'unità non fisica e materiale, ma dinamica e teleologica. Essa consegue alla subordinazione dei fini speciali dei singoli esseri e in ogni subordinazione deve esservi un primo cui tutto è subordinato: "Adunque l'Autore del mondo della creazione degli esseri mondiali ha dovuto avere un unico fine, il quale dunque incentrando in sé i fini speciali di essi fosse valevole a stringerli in ordine"[121]. Il fine frutto di una "esterna effettuazione di una mente essenzialmente retta e di una volontà essenzialmente buona, non può non essere intrinsecamente retto e buono" e risiede nell'ordine "il quale è la propria espressione della sapienza"[122]. Con questo processo perveniamo all'ultima ragione esplicativa del bene ed i fini speciali sono frammenti del fine totale che è attuato dall'ordine. "Dunque ciascun essere ottenendo il suo fine ottiene il suo bene perché concorre all'ordine che è bene in sé"[123].

---

e fiumi, grazie all'azione del sole che fa evaporare col calore … tutte le specie vegetali sensitive e intellettivi si collegano tra di loro e sono in relazione di sussistenza.

[117] PLINIO, *Historia Naturalis*, lib II , c. XIV.

[118] PRISCO G., *Metafisica della morale*, cit., p. 87.

[119] Ivi.

[120] Ivi.

[121] Ivi.

[122] Ivi.

[123] ivi

La Chiesa Cattolica e la diffusione dell'apostasia

di Giuseppe Dente Gattola

1. Introduzione

Nel 2021 nella Diocesi di Napoli le istanze di abbandono formale della Chiesa Cattolica sono triplicate rispetto agli anni precedenti, in cui esse erano circa trenta.

Esse rappresentano il punto partenza di una procedura, che inizia, infatti, con l'istanza di abbandono formale della Chiesa cattolica rivolta dall'abiurante all'ordinario del luogo o direttamente al parroco di una parrocchia e si conclude con l'annotazione nel registro dei battesimi della volontà di non appartenere più alla Chiesa cattolica.

Inoltre, si tratta di una procedura che coinvolge sia l'autorità ecclesiastica, sia quella europea e nazionale, poiché il battesimo è un dato personale, relativo all'appartenenza religiosa, per il quale, sia nella legislazione nazionale che in quella europea, è riconosciuto al titolare il diritto di rettifica. In proposito, nell'esperienza applicativa, una delle forme di esercizio del diritto di rettifica è la richiesta di annotazione nel registro dei battesimi della volontà del fedele di non appartenere più alla Chiesa cattolica, che, comporta l'aggiornamento dei dati personali[1].

2. Il regolamento UE 2016/679 in materia di utilizzo dei dati personali

L'Unione europea ha definito la disciplina generale, relativa all'utilizzo dei dati personali, che è punto di riferimento in materia per la normativa degli Stati membri dell'Unione europea e che è rappresentata dal Regolamento (UE) 2016/679.

Esso all'articolo 1, definisce il proprio oggetto e la finalità, prevedendo che:

[1] UNIONE EUROPEA, PARLAMENTO EUROPEO E CONSIGLIO EUROPEO, *Regolamento 2016/679, Regolamento generale del Parlamento europeo e del Consiglio europeo relativo alla protezione delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, nonché alla libera circolazione di tali dati*, 04/05/2016; CONSIGLIO DEI MINISTRI, *Decreto legislativo 101/2018, Disposizioni per l'adeguamento della normativa nazionale alle disposizioni del Regolamento (UE)2016/679 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 27 aprile 2016, relativo alla protezione delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, nonché alla libera circolazione dei dati*, 10 agosto 2018.

> "1) Il presente regolamento stabilisce norme relative alla protezione delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, nonché norme relative alla libera circolazione di tali dati.
> 2) Il presente regolamento protegge i diritti e le libertà fondamentali delle persone fisiche, in particolare il diritto alla protezione dei dati personali".

Il Regolamento 2016/679 è stato emanato per favorire la libera circolazione dei dati personali, senza compromettere la tutela del titolare dei dati personali, che è considerata centrale nel Regolamento. Infatti, il Regolamento all'articolo 1, par.2 prevede: «Il presente regolamento protegge i diritti e le libertà fondamentali delle persone fisiche, in particolare il diritto alla protezione dei dati personali».

La disciplina, relativa alla tutela dei dati personali, ha considerato gli interessi presenti in materia di trattamento dei dati personali, bilanciando l'esigenza di tutela della persona con la realtà della circolazione dei dati. Ciò è confermato dalla circostanza che il Regolamento rafforza la posizione del titolare dei dati, prevedendo che il consenso per il trattamento dei dati personali sia espressione di un'intenzione del titolare dei dati che sia priva di condizionamenti.

L'ambito di applicazione materiale del Regolamento (UE) 2016/679 è definito all'articolo 2, in base al quale la normativa in esso contenuta si applica al trattamento automatizzato di dati personali e non automatizzato dei dati personali contenuti in un archivio. L'applicazione territoriale nell'articolo 3 del Regolamento è circoscritta al trattamento dei dati personali che avvenga da parte di un titolare o responsabile del trattamento nell'Unione.

In proposito, il titolare del trattamento, nel Regolamento, è definito la persona fisica o giuridica, l'autorità pubblica, il servizio o altro organismo che determina la finalità e le modalità del trattamento dei dati personali. Il responsabile è la persona fisica o giuridica, l'autorità pubblica, il servizio o altro organismo che tratta i dati per conto del titolare[2].

In merito alla qualificazione dei dati personali, l'articolo 4 del Regolamento (UE) 2016/679 del Parlamento europeo e del Consiglio europeo prevede:

> «Dato personale: qualsiasi informazione riguardante una persona fisica identificata o identificabile («interessato»); si considera identificabile la persona fisica che può essere identificata, direttamente o indirettamente, con particolare riferimento a un identificativo come il no-

[2] Cfr. Ivi, art. 2-3.

> me, un numero di identificazione, dati relativi all'ubicazione, un identificativo online o a uno o più elementi caratteristici della sua identità fisica, fisiologica, genetica, psichica, economica, culturale o sociale»[3].

Dall'articolo 4 del Regolamento (UE) 2016/679 si desume che i dati personali sono le informazioni che consentono direttamente o indirettamente di identificare una persona fisica e di conoscere le informazioni che la riguardano. Queste informazioni comprendono ad esempio quelle concernenti le caratteristiche della persona, le sue abitudini, la fede religiosa, la situazione circa la salute o la condizione economica. Inoltre, i dati personali possono essere distinti in diretti e indiretti, quelli diretti sono i dati che permettono l'identificazione diretta della persona come i dati anagrafici, il nome e cognome. I dati indiretti sono quelli che permettono l'identificazione indiretta della persona, come un numero di identificazione, ad esempio, il codice fiscale, l'indirizzo IP[4].

La necessità di tutelare l'interesse del titolare dei dati è confermata dalla previsione, all'articolo 6 del Regolamento 2016/679, delle condizioni che devono ricorrere, almeno una, per considerare lecito il trattamento dei dati personali[5]. E in particolare, dalla previsione come prima condizione del consenso al trattamento dei dati personali per una o più finalità. In merito alla definizione di consenso, l'articolo 4 par.11 del Regolamento prevede:

> «Il consenso è identificato in qualsiasi manifestazione di volontà libera, specifica, informata e inequivocabile dell'interessato, con la quale lo stesso manifesta il proprio assenso, mediante dichiarazione o azione positiva inequivocabile, che i dati personali che lo riguardano siano oggetto di trattamento»[6].

La tutela del titolare dei dati è posta al centro nel Regolamento, nel quale, è rilevante il ruolo del titolare del trattamento, in merito alla tutela del titolare dei dati personali. Ciò si può desumere dall'articolo 7 del Regolamento in base al quale, se il trattamento è fondato sul consenso, il titolare del trattamento deve essere in grado di provare che il consenso è stato dato dall'interessato.

---

[3] Ivi, art.4,2.
[4] Cfr. https://www.garanteprivacy.it/diritti/cosa-intendiamo-per-dati (03/12/2021).
[5] Cfr. Ivi, art. 6, 5-6.
[6] Reg. 2016/679/CE, articolo 4, par. 11, 4.

Il Regolamento dell'Unione europea provvede a determinare precisamente i limiti entro i quali chi si occupa del trattamento dei dati personali deve muoversi per non ledere l'interesse del titolare dei dati personali. E nell'ambito dei dati personali, oltre alla definizione dell'articolo 4 par.1, c'è quella dell'articolo 9 par.1 del Regolamento dell'Unione, nel quale è presente il riferimento ad una categoria particolare di dati personali[7]. In particolare, l'articolo 9 par. 1 prevede:

> «È vietato trattare dati personali che rivelino l'origine razziale o etnica, le opinioni politiche, le convinzioni religiose o filosofiche, o l'appartenenza sindacale, nonché trattare dati genetici, dati biometrici intesi a identificare in modo univoco una persona fisica, dati relativi alla salute o alla vita sessuale o all'orientamento sessuale della persona»[8].

Il paragrafo 1 dell'articolo 9 prevede che è vietato trattare i dati in esso indicati, ma il paragrafo 2 dello stesso articolo prevede determinate ipotesi nelle quali il divieto del paragrafo 1 non si applica[9].Tra le eccezioni al divieto, previsto dall'articolo 9 paragrafo 1, c'è il trattamento necessario per assolvere gli obblighi e per esercitare i diritti specifici del titolare del trattamento dei dati dell'interessato in materia di diritto del lavoro. Un'altra eccezione al divieto, previsto dall'articolo 9 paragrafo 1, è rappresentato dal trattamento effettuato nell'ambito delle sue legittime attività e con adeguate garanzie da una fondazione, associazione o altro organismo senza scopo di lucro che persegua finalità politiche, filosofiche o religiose[10].

Il titolare dei dati personali ha il diritto di essere informato circa le finalità e gli altri aspetti del trattamento dei propri dati, compresa la possibilità di revocare il proprio consenso. E ciò è strumentale alla necessità che il consenso dell'interessato sia consapevole e libero, ma anche per l'esigenza di infor-

---

[7] L'articolo 9 par. 1 del Regolamento dell'Unione europea, nel prevedere alcune categorie particolari di dati personali, estende la nozione di dati personali prevista dall'articolo 4. In proposito, Angela Bisaccia evidenzia che il legislatore europeo con l'articolo 9 del Regolamento ha superato la soglia dei dati comuni, contribuendo a identificare la persona non solo nella dimensione fisica, ma anche in quella sociale ad esempio con i dati concernenti le opinioni politiche o le convinzioni religiose, cfr. BUSACCA A., *Le particolari categorie di dati ex art. 9 GDPR, Divieti, eccezioni e limiti, alle attività di trattamento,* in "Ordine internazionale e diritti umani", n. 48 (2018).

[8] Reg. 2016/679/CE, art.9 par. 1, 10-11.

[9] Cfr. Ivi, art. 9, par.2, 11.

[10] Cfr. Ivi.

marlo della possibilità di revocarlo in modo altrettanto libero[11]. In proposito l'articolo 13 del Regolamento (UE) 2016/679 dispone che se presso l'interessato avvenga la raccolta di dati che lo riguardano, il titolare dei dati ha diritto a ricevere dal titolare del trattamento determinate informazioni. Tra queste c'è ad esempio l'identità e i dati di contatto del titolare del trattamento e, quando sia possibile, del suo responsabile, poi le finalità del trattamento, i destinatari o le categorie dei destinatari ai quali i dati sono destinati[12].

Il diritto di informazione in favore del titolare dei dati è ampliato dall'articolo 14, relativo alle ipotesi in cui i dati non siano raccolti presso l'interessato.

L'articolo 14, più specificamente, prevede in favore dell'interessato il dovere da parte del titolare del trattamento di informarlo circa l'identità e i dati di contatto del titolare del trattamento, i dati di contatto del responsabile della protezione dei dati, infine, di informarlo riguardo alle finalità del trattamento, il periodo di conservazione dei dati e ad altre informazioni[13].

Il Regolamento 2016/679 realizza un rapporto di equilibrio tra il titolare del trattamento e il titolare dei dati personali, rafforzando la posizione giuridica del titolare, attraverso la previsione di altri diritti tra i quali il diritto alla rettifica dei dati, previsto dall'articolo 16 del Regolamento UE 2016/679 che prevede:

> ‹‹L'interessato ha il diritto di ottenere dal titolare del trattamento la rettifica dei dati personali inesatti che lo riguardano senza ingiustificato ritardo. Tenuto conto delle finalità del trattamento, l'interessato ha

[11] In merito alla previsione del diritto a un'informativa dettagliata, Maria Gabriella Stanzione afferma che da esso derivano altri diritti tra i quali il diritto all'informazione in ogni fase del procedimento, il diritto alla revoca del consenso, quello alla cancellazione dei dati, cfr. STANZIONE M.G., *Il regolamento europeo sulla privacy*: *origini e ambito di applicazione*, in Europa e diritto privato, 2016, 2. La previsione nel Regolamento del diritto del titolare dei dati a ricevere determinate informazioni, tra le quali quelle concernenti le finalità del trattamento, per essere in grado di esprimere il consenso, evidenzia l'importanza del consenso e con esso dell'interessato. Ciò è confermato dalla circostanza che il consenso nel Regolamento dell'Unione europea è previsto come la prima condizione richiesta per la liceità del trattamento dei dati personali.

[12] Reg. 2016/679/CE, articolo 13, 11.

[13] Cfr. Reg. 2016/679/CE, articolo 14, 12; Il dovere da parte del titolare del trattamento di fornire i dati, previsti dall'articolo 14, indica che la liceità circa la circolazione dei dati dipende dal comportamento del titolare del trattamento. E da ciò si può desumere che la disciplina del Regolamento prevede una partecipazione attiva dei soggetti responsabili dell'utilizzo dei dati e non è incentrata esclusivamente sull'intervento del titolare dei dati, attraverso il suo consenso.

il diritto di ottenere l'integrazione dei dati personali incompleti, anche fornendo una dichiarazione integrativa››[14].

L'articolo 16 del Regolamento UE 2016/679 prevede il diritto di rettifica, che consiste nella facoltà dell'interessato di chiedere l'integrazione dei dati personali che lo riguardano a tutela dell'interesse ad un'adeguata rappresentazione di se stesso nella vita di relazione.

Quest'ultima, infatti, è lesa nell'ipotesi in cui i dati personali non siano corrispondenti alla realtà o non siano aggiornati. Inoltre, nell'esperienza pratica tra le fattispecie, espressione del diritto di rettifica, è compresa l'ipotesi in cui l'interessato chieda l'annotazione nel registro dei battesimi della volontà di abiurare. In proposito l'appartenenza a una confessione religiosa è un dato, per cui è chiesta la rettifica, quando l'interessato voglia aderire a un'altra confessione religiosa o decida di non aderire ad alcun credo religioso[15].

L'articolo 16 prevede che la richiesta dell'interessato di rettifica nel registro dei battesimi sia evasa senza ingiustificato ritardo, con la conseguenza, che per l'abiurante è sufficiente indirizzare la sua istanza all'autorità competente, allegando ad essa un documento di riconoscimento, per vedere soddisfatta la propria richiesta.

Tuttavia, l'esigenza di rispondere in breve tempo all'atto di abbandono della Chiesa è in contrasto con la necessità dell'autorità ecclesiastica di perseguire la propria missione salvifica, che è strumentale alla *salus animarum* anche dei fedeli che non intendono appartenere più alla Chiesa cattolica.

Infatti, se la rettifica nel registro dei battesimi avviene sulla base solo dell'invio di un'istanza con il documento di riconoscimento, ciò comporta che l'ordinario, che è l'autorità competente in materia, non ha la possibilità di spiegare all'istante gli effetti della sua richiesta, per aiutarlo a prendere una decisione consapevole. E ciò a danno dell'abiurante che, attraverso il colloquio con l'ordinario, potrebbe chiarire i dubbi e le perplessità, alla base della richiesta di non appartenere più alla Chiesa cattolica, decidendo di rinunciarvi.

3. Il diritto alla riservatezza nell'ordinamento canonico

L'utilizzo dei dati personali, espressione dell'identità e dell'intimità personale, è tutelato non solo dalla disciplina civile, ma anche

[14] Cfr. Reg. 2016/679/CE, articolo 16.

[15] Cfr. FINOCCHIARO D. (a cura di), *Il nuovo Regolamento europeo sulla privacy e sulla protezione dei dati personali*, Zanichelli, Torino 2017, pp. 192-193.

dall'ordinamento canonico. Infatti, il codice di diritto canonico del 1983 con il canone 220 fa riferimento al diritto a difendere la propria intimità, prevedendo: «Non è lecito ad alcuno ledere illegittimamente la buona fama di cui uno gode, o violare il diritto di ogni persona a difendere la propria intimità».

Il canone 220 C.J.C. tutela il diritto alla riservatezza e da ciò si desume che il trattamento dei dati personali rappresenta un argomento centrale in ambito ecclesiale. Inoltre, la rilevanza del trattamento dei dati personali in ambito ecclesiale è confermato dalla circostanza che la Chiesa nella sua attività istituzionale tratta specialmente i dati personali sensibili dei suoi membri, che sono raccolti in particolare negli archivi ecclesiastici, ad esempio quelli delle diocesi o delle parrocchie.

Queste ragioni evidenziano la necessità per la Chiesa di avere, in tema di dati personali, una disciplina adeguata per garantire un'efficace tutela del diritto della persona alla tutela dei dati personali.

Nel codice del 1983, oltre al canone 220, ci sono altri canoni riferiti al diritto alla riservatezza, si tratta ad esempio dei canoni che regolano la custodia degli archivi ecclesiastici, in particolare si tratta dei canoni da 482 a 490, relativi alla disciplina degli archivi vescovili. Poi i canoni 487-488 concernenti, la tenuta dell'archivio corrente e il canone 535§1, in base al quale il parroco deve provvedere che i libri parrocchiali, cioè il libro dei battezzati, dei matrimoni, dei defunti ed eventualmente altri libri, siano diligentemente custoditi dal parroco.

Nell'ordinamento canonico il diritto alla riservatezza, è disciplinato, oltre che nel codice di diritto canonico, anche dalla Conferenza Episcopale italiana, che in data 20 ottobre 1999, ha emanato il Decreto generale "Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza", con il quale ha provveduto alla disciplina per il trattamento dei dati personali sensibili, relativi all'attività istituzionale della Chiesa. In proposito, la disciplina, contenuta nel Decreto generale della CEI ha disciplinato in modo dettagliato le attività di redazione, gestione e custodia dei registri, archivi, elenchi e di ogni altro metodo di raccolta, conservazione e utilizzazione dei dati personali relativi all'attività istituzionale, riguardante i soggetti appartenenti all'ordinamento canonico.

Il Decreto generale della CEI del 20 ottobre 1999 è suddiviso in due parti, la prima parte comprende dall'articolo 1 all'articolo 4 e tratta delle finalità del decreto e delle disposizioni relative agli strumenti che servono a contenere i dati personali. In particolare, la prima parte del Decreto riguarda la necessità di garantire che l'acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali relativi ai singoli fedeli, agli enti ecclesiastici, alle aggregazioni

ecclesiali e i soggetti, che, pur non appartenendo alla Chiesa cattolica, hanno contatti con la Chiesa, per tutelare il diritto alla buona fama e alla riservatezza della vita privata.

Inoltre, il Decreto generale della Conferenza Episcopale Italiana disciplina l'archiviazione dei dati presenti negli archivi e la loro gestione, in particolare per la comunicazione, correzione e aggiornamento dei dati, per la loro certificazione. La prima parte del Decreto generale regola anche l'uso dei dati personali, contenuti negli archivi e negli schedari, per garantire che essi siano utilizzati, assicurando la riservatezza degli stessi.

La seconda parte del Decreto della Conferenza Episcopale Italiana è costituita dagli articoli da 5 a 12 che regolano la gestione dei dati, la vigilanza sull'osservanza delle norme relative, la riparazione del danno, le sanzioni penali, la consulenza. In particolare, la seconda parte concerne la determinazione dei criteri per l'elaborazione dei dati, poi, disciplina la conservazione dei dati da parte del responsabile dei registri.

Inoltre, il Decreto generale nella seconda parte prevede il segreto d'ufficio per il responsabile dei registri, la responsabilità del Vescovo diocesano, chiamato a vigilare sulla corretta osservanza delle norme circa l'acquisizione, la conservazione e l'utilizzazione dei dati. Infine, il Decreto generale disciplina il risarcimento del danno derivante dall'illegittima acquisizione, conservazione o utilizzazione dei dati personali.

La Conferenza Episcopale Italiana, con il Decreto generale del 20 ottobre 1999, ha inteso tutelare il diritto alla buona fama e alla riservatezza, infatti, l'articolo 1 del Decreto generale prevede che la normativa in esso contenuta ha il fine di garantire che l'acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali dei fedeli, enti ecclesiastici, aggregazioni ecclesiali, avvenga nel pieno rispetto del diritto della persona alla buona fama e alla riservatezza.

Questa finalità del decreto generale della CEI è concretizzata nell'articolo 7 con la previsione del vincolo al segreto d'ufficio non solo per colui al quale è conferito il governo dell'ente, ma per ogni operatore che abbia accesso ai dati personali.

L'intento di proteggere il diritto alla riservatezza e alla buona fama da una lesione illegittima emerge anche dalla previsione all'articolo 10§§1-4 del Decreto del risarcimento del danno morale o materiale causato dal trattamento dei dati personali illegittimamente acquisiti, conservati o utilizzati; nonché la possibilità di punire con una giusta pena la lesione della fama causata dalla mancata osservanza delle disposizioni del Decreto generale.

In Italia, in merito ai dati personali, la Conferenza Episcopale italiana il 24 maggio 2018 ha approvato il Decreto generale[16] che ha adeguato la normativa precedente del decreto del 1999 ai requisiti di completezza e di conformità stabiliti dal Regolamento 2016/679.

Il Decreto generale del 1999 e quello del 2018 della CEI sono accomunati dalla circostanza che entrambi perseguono la finalità di garantire che l'acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali dei fedeli, enti ecclesiastici, aggregazioni ecclesiali, avvenga nel pieno rispetto del diritto della persona alla buona fama e alla riservatezza. Infatti, anche il Decreto generale della CEI del 24 maggio 2018 all'articolo 1 prevede che la normativa in esso contenuta ha il fine di garantire che l'acquisizione, conservazione e utilizzazione dei dati personali dei fedeli, enti ecclesiastici, aggregazioni ecclesiali, avvenga nel pieno rispetto del diritto della persona alla buona fama e alla riservatezza.

Il Regolamento 2016/679 all'articolo 91 prevede:

> «Qualora in uno Stato membro chiese e associazioni o comunità religiose applichino, al momento dell'entrata in vigore del presente regolamento, corpus completi di norme a tutela delle persone fisiche con riguardo al trattamento, tali corpus possono continuare ad applicarsi purché siano resi conformi al presente regolamento».

L'articolo 91 del Regolamento 2016/679 prevede che le chiese e le associazioni religiose che applicano una propria normativa, in relazione al trattamento dei dati personali, devono essere soggette al controllo di un'autorità di controllo indipendente.

La Conferenza Episcopale Italiana, in base all'articolo 91 del Regolamento 2016/679, ha provveduto con il Regolamento del 24 maggio 2018 a adeguare la normativa del Regolamento CEI del 1999 alla disciplina prevista dal Regolamento dell'Unione europea del 2016. In proposito, il Regolamento CEI del 1999 rappresenta l'unica disciplina vigente, a cui fa riferimento l'articolo 91 come *corpus* completi di norme presenti in chiese e associazioni o comunità religiose che operano in uno Stato membro.

Il Regolamento CEI del 1999 consente, quindi, l'applicazione dell'articolo 91 del Regolamento 2016/679 e la Conferenza Episcopale, con il Regolamento del 2018, ha riordinato la disciplina presente nel Regolamento

[16] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale*: "*Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza"*, 24/05/2018.

CEI del 1999 adeguandola, come richiesto dall'articolo 91 del Regolamento 2016/679, al diritto europeo.

Il Regolamento del 24 maggio 2018 è composto da 26 articoli che riproducono le disposizioni del Regolamento 2016/679 e del Regolamento CEI del 1999. Ciò è espressione della volontà del legislatore di emanare una disciplina che fosse in continuità con la normativa vigente fino a quel momento.

In merito alla normativa del Regolamento del 24 maggio 2018, essa concretizza, in linea con il Regolamento 2016/679, la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza.

Ci sono, infatti, più articoli che esprimono l'intenzione del legislatore di tutelare questi diritti e uno tra questi è l'articolo 8 §5[17] che disciplina il diritto di ogni persona a chiedere, personalmente o mediante un procuratore legittimamente nominato, certificati, estratti, fotocopie di documenti contenenti dati che lo riguardano.

Altro articolo del Regolamento del 2018, che rileva riguardo al diritto alla buona fama e alla riservatezza, è l'articolo 9[18] in base al quale il titolare del trattamento è responsabile della sicurezza dei dati.

Rileva anche l'articolo 13[19] che prevede la necessità che i registri, gli elenchi, gli schedari siano custoditi in un ambiente sicuro, poi l'articolo 13 dispone anche che l'archivio contenga un adeguato sistema di chiusura per garantirne la sicurezza.

Il legislatore, per tutelare il diritto alla riservatezza, all'articolo 20[20] impone al titolare del trattamento e ai suoi operatori il segreto d'ufficio in relazione ai dati personali dei quali vengono a conoscenza nell'esercizio della loro attività di trattamento dei dati.

Infine, per tutelare il diritto alla buona fama e alla riservatezza il legislatore all'articolo 23 del Regolamento del 2018[21] dispone il risarcimento del danno a carico del titolare del trattamento dei dati per l'illegittima acquisizione, conservazione o utilizzazione dei dati.

---

[17] Decreto generale: "Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza", 24/05/2018, articolo 8, par. 5, 15.
[18] Cfr. Ivi, art. 9.
[19] Cfr. Ivi, art. 13.
[20] Cfr. Ivi, art. 20.
[21] Cfr. Ivi, art. 21.

4. Il battesimo e l'apostasia

Il battesimo rappresenta la porta dei sacramenti e attraverso di esso i battezzati sono incorporati alla Chiesa latina ed è costituito persona nella Chiesa, con i diritti e doveri derivanti dal battesimo e previsti dalle norme canoniche[22].

Inoltre, il battesimo implica, *ex* can. 11, la soggezione del battezzato alle leggi ecclesiastiche, alle quali sono tenuti i battezzati che godono di sufficiente uso di ragione e abbiano compiuto il settimo anno. Inoltre, dopo l'incorporazione nella Chiesa cattolica, è individuata una gradazione nell'appartenenza ad essa che dipende dal riconoscimento dei tre vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico. In particolare, i battezzati, in questa gradazione, sono suddivisi in battezzati in piena comunione o non in piena comunione con la Chiesa cattolica[23].

Nella Chiesa la realtà istituzionale per il battezzato è rappresentata dalla piena comunione che sussiste alla presenza dei presupposti indicati nel canone 205 C.J.C che dispone:

> «Su questa terra sono nella piena comunione della Chiesa cattolica quei battezzati che sono congiunti con Cristo nella sua compagine visibile, ossia mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico».

I cattolici hanno una piena capacità di agire se sono in piena comunione con la Chiesa e a essi non sia stata inflitta alcuna sanzione. In proposito, il canone 96 C.J.C. dispone:

> ‹‹Mediante il battesimo l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona, con i doveri e i diritti che ai cristiani, tenuta presente la loro condizione, sono propri, in quanto sono nella comunione ecclesiastica e purché non si frapponga una sanzione legittimamente inflitta››.

---

[22] Marino Mosconi evidenzia che secondo la teologia prevalente il battesimo è un segno indelebile dell'identità cattolica. Ciò significa che, dopo essere stato incorporato alla Chiesa cattolica con il battesimo, il fedele appartiene ad essa in modo definitivo e non può più uscirne, cfr. MOSCONI M., *L'abbandono pubblico o notorio della Chiesa cattolica e in particolare l'abbandono con atto* formale, in "Quaderni di diritto ecclesiale", n. 20 (2007), pp. 35-36.

[23] Cfr. VALDRINI P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, p. 164.

Tuttavia, legislazione prevede che ci siano battezzati di fatto scomunicati, ma che restano nella piena comunione, conservando con essa i vincoli previsti dal canone 205 C.J.C.[24]. Ciò accade perché questi battezzati hanno commesso determinati delitti che non sono tali da rompere i vincoli della piena comunione. Per essi, ex can. 1331 C.J.C., tra gli effetti gli è proibito di ricevere i sacramenti e sono destinatari del divieto di esercitare determinati diritti e doveri con l'esclusione dai beni spirituali della Chiesa[25].

Nell'ambito dei cattolici ci sono, poi, coloro che sono scomunicati poiché hanno espresso la volontà di separarsi dalla Chiesa cattolica, compiendo un atto di apostasia. In particolare, l'apostata, dal momento in cui ha attuato, per sua volontà, l'atto di abiura non potrà esercitare i diritti e doveri previsti per i fedeli.

In proposito, nel codice di diritto canonico al canone 751 l'apostasia è definita come il ripudio totale della fede cristiana che si realizza in seguito ad un'istanza da parte dell'abiurante e rivolta all'autorità competente, che è l'Ordinario o il parroco. Inoltre, Renato Coronelli evidenzia determinati effetti dell'apostasia, tra i quali la rimozione *ipso iure* da un ufficio ecclesiastico *ex* can. 194 §1,2° se l'apostata sia titolare di un ufficio. In particolare, Renato Coronelli evidenzia che devono interpretarsi come conseguenze dell'apostasia quelle previste dal canone 171§1,4° e dal canone 316§1.

Il primo canone, quando la provvisione di un ufficio ecclesiastico è preceduta dall'elezione, stabilisce l'inabilità al voto di chi è chi è legato dalla pena della scomunica sia per sentenza giudiziale sia per decreto con il quale la pena viene inflitta o dichiarata e di colui che si è staccato notoriamente dalla comunione della Chiesa.

Il canone 361 che prevede l'abbandono della fede cattolica, la separazione dalla comunione della Chiesa cattolica e la pena della scomunica dichiarata o inflitta, come limiti alla valida accoglienza di una persona in un'associazione pubblica. Nell'elenco delle conseguenze dell'apostasia, in relazione alle diverse circostanze e condizioni dell'abiurante, Coronelli include anche quelle previste dal canone 694§1,1° concernente la dimissione del reli-

---

[24] Cfr. CORONELLI R., *Appartenenza alla Chiesa e abbandono: aspetti fondamentali e questioni terminologiche*, in "Quaderni di diritto ecclesiastico", n. 20 (2007), pp. 11-12.

[25] Il cattolico, ricevuto il battesimo e conservato il vincolo con la Chiesa, fondato sull'accettazione dei sacramenti, la sottomissione al Romano Pontefice e ai Vescovi in comunione con lui, non può essere contro la sua volontà privato della sua identità di cattolico, venendo escluso dalla Chiesa, cfr. BOTTA R., *La norma penale nel diritto della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 71-72; CORONELLI R., *Appartenenza alla Chiesa e abbandono: aspetti fondamentali e questioni terminologiche*, cit., p. 27; VALDRINI P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, cit., p. 165.

gioso apostata e i canoni 1086§1, 1117, 1124 riguardanti le conseguenze in ambito matrimoniale dell'abbandono della fede cattolica[26].

In materia di apostasia, la CEI ha dato indicazioni[27]sulla procedura da seguire nell'ipotesi in cui un fedele presentasse istanza di abbandono formale della Chiesa Cattolica. In particolare, la CEI ha precisato che i parroci, una volta ricevuta la richiesta con allegata la copia del documento d'identità devono trasmetterla alla Cancelleria della Curia vescovile, unitamente ad un estratto dell'atto di Battesimo.

5. Procedura abbandono della Chiesa cattolica

L'abbandono della Chiesa cattolica avviene mediante un *actus formalis defectionis ab ecclesia catholica* che è indirizzato dall'interessato nei confronti dell'autorità ecclesiastica competente a ricevere l'atto di abbandono, per manifestare la volontà di abiurare che è alla base dell'atto di *defectio.*

Più specificamente, in merito ad esso, è prevista una procedura, che è stata ricostruita dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi con una lettera circolare del 13 marzo 2006[28].

Nella lettera circolare del 2006 il Pontificio Consiglio per i testi legislativi ha stabilito che l'atto di abbandono della Chiesa cattolica sia manifestato dall'interessato in forma scritta all'autorità ecclesiastica competente, che è l'Ordinario o il parroco.

L'ordinario, ricevuta l'istanza dell'abiurante, deve convocarlo per spiegargli gli effetti della sua scelta, per consentire all'istante di valutarla in modo consapevole. Una volta che il colloquio abbia avuto un esito negativo o non vi sia alcun riscontro positivo alla comunicazione, poiché l'istante ha declinato l'invito o sia trascorso inutilmente il tempo fissato, l'Ordinario diocesano notifica al parroco il decreto che autorizza l'annotazione della richiesta a margi-

[26] Coronelli evidenzia che la perdita dell'identità cattolica e l'esclusione dalla comunione con la Chiesa non dipende da un intervento autoritativo della Chiesa stessa, ma dal comportamento del fedele che sia lesivo dei vincoli alla base della comunione ecclesiastica. Infatti, la scomunica si limita a riconoscere un'autoesclusione dalla Chiesa che il fedele ha già realizzato con il proprio comportamento antiecclesiale contro la fede e l'unità della Chiesa. Cfr. CORONELLI R., *Appartenenza alla Chiesa e abbandono: aspetti fondamentali e questioni terminologiche*, cit., pp. 27-28; VALDRINI P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, cit., pp. 165-166.

[27] Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Atto formale di separazione dalla Chiesa Cattolica*, 24 novembre 2006.

[28] Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Lettera circolare prot. n.10279/2006, 13 marzo 2006.

ne del registro di battesimo. Il parroco procederà all'annotazione, secondo la formula indicata dall'Ordinario e dà riscontro all'istante dell'avvenuta annotazione[29].

Il Garante della *privacy*, riguardo alla richiesta da parte dell'abiurante di annotazione nel registro dei battesimi della sua volontà di non farne più parte, ha evidenziato che l'istanza di abbandono della Chiesa cattolica debba essere subito accolta, senza la previa convocazione davanti all'Ordinario[30].

Alla luce di questo orientamento del Garante della *privacy*, il Presidente della Conferenza Episcopale Italiana ha chiesto al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi se sia necessario che l'interessato, quando manifesta l'atto di abbandono, sia convocato davanti all'Ordinario, o se sia sufficiente l'invio dell'istanza di abbandono della Chiesa cattolica[31].

Il Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, alla richiesta del Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, ha risposto:

> ‹‹Spetta esclusivamente all'Autorità Ecclesiastica accertare l'esistenza nel fedele delle libere e coscienti disposizioni di volontà necessarie perché l'atto di separazione sortisca gli effetti canonici e la conoscenza da parte del medesimo delle conseguenze del suo gesto. A tal fine, è sempre auspicabile il contatto personale con il fedele. Nel caso, tuttavia, in cui l'interessato rifiuti il contatto personale, gli si dovrà inviare una lettera nella quale si esponga con chiarezza e delicatezza che un vero atto di defezione rompe i legami di comunione con la Chiesa. Sarà, altresì, necessario chiarire che tale gesto, qualificato come atto di vera apostasia (oppure di eresia o di scisma, a seconda delle eventuali ragioni addotte dal fedele), costituisce un delitto nell'ordinamento ecclesiastico, per il quale viene comminata la scomunica, illustrandone anche le conseguenze disciplinari. Scopo della comunicazione è invitare motivatamente il latore dell'istanza a ponderare ed eventualmente

[29] Ivi.

[30] Il Garante della privacy, ha stabilito che la disciplina in materia di protezione dei dati personali non prevede che il mittente della raccomandata, relativa all'integrazione dei dati personali, debba recarsi dal destinatario della raccomandata. Nella fattispecie dell'istanza di annotare la volontà di non appartenere più alla Chiesa, è escluso, quindi, che l'abiurante debba essere chiamato dall'ordinario o dal parroco per esporgli le conseguenze della sua scelta. Con la conseguenza, secondo il Garante, che l'istanza dell'abiurante deve essere accolta senza alcuna previa convocazione davanti all'Ordinario o al parroco, cfr. GARANTE DELLA PRIVACY, provvedimento n.1066415, 10 ottobre 2002; provvedimento n. 1083599, 5 novembre 2003.

[31] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lettera al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi prot. n. 549/2006*, 28 giugno 2006; Segreteria Generale, *Atto formale di separazione dalla Chiesa cattolica*, in Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana, 31 gennaio 2007, 1, 1-2.

> mutare la decisione di separarsi dalla Chiesa cattolica. Qualora tale invito non sia accolto o la lettera rimanga senza risposta, sarà evidente per via documentaria la volontà dell'interessato di porsi formalmente in una situazione canonica di rottura dalla comunione ecclesiale, con le relative conseguenze penali canoniche, e si potrà procedere ad annotare l'avvenuta defezione nel registro dei battesimi››[32]

La necessità di convocare l'abiurante per spiegargli gli effetti della sua decisione è stata disattesa a causa dei provvedimenti del Garante della privacy in cui è stata riconosciuta la prevalenza dell'interesse del titolare dei dati a vedere accolta in breve tempo la sua richiesta di annotare nel registro dei battesimi la volontà di non appartenere più alla Chiesa cattolica.

In proposito, la procedura per l'abbandono della Chiesa cattolica, dopo il 2010, nella diocesi di Napoli e in altre diocesi è cambiata, poiché, l'Ordinario non ha più provveduto alla previa convocazione dell'abiurante prima dell'annotazione nel registro dei battesimi della volontà di abiurare.

Di conseguenza l'istanza, dopo che è stata indirizzata all'Autorità competente, con un documento di riconoscimento, deve essere soddisfatta, annotando nel registro dei battesimi la volontà dell'istante di non appartenere più alla Chiesa cattolica.

---

[32] Il Presidente della Conferenza Episcopale Italiana ha chiesto al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi se l'interessato, quando manifesta l'atto di abbandono, debba presentarsi al parroco o all'Ordinario, o se sia sufficiente l'invio dell'istanza di abbandono della Chiesa cattolica. La richiesta della Conferenza Episcopale Italiana al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi è stata preceduta dall'indicazione che la Conferenza Episcopale Italiana aveva fornito agli Ordinari diocesani di procedere alla relativa annotazione nel libro dei battesimi nel caso in cui la volontà del soggetto di uscire dalla Chiesa Cattolica risultasse con certezza per via documentaria. Inoltre, la Conferenza Episcopale Italiana ha aggiunto che la procedura della presentazione di persona davanti all'Ordinario o al parroco confliggerebbe con il pronunciamento del Garante per la protezione dei dati personali. Quest'ultimo ha evidenziato che la disciplina in materia di protezione dei dati personali non prevede che il mittente della raccomandata debba anche recarsi personalmente e necessariamente presso il destinatario. Il 16 marzo 2006 il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi in una lettera circolare ha evidenziato la necessità che l'atto di abbandono della Chiesa cattolica venga manifestato dall'interessato in forma scritta davanti alla competente autorità della Chiesa cattolica e che questa poi lo convochi per spiegargli le conseguenze canoniche della sua scelta. Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Lettera di risposta prot. n. 10502/2006, 24 novembre 2006; Segreteria Generale, *Atto formale di separazione dalla Chiesa cattolica*, cit., n. 2.

6. Conclusioni

Le confessioni religiose possono operare sul territorio di uno Stato, nel quale ci sono cittadini che aderiscono a esse e in questa ipotesi rileva non solo il rapporto tra il cittadino/fedele e la confessione, ma anche tra questa e lo Stato. Ne consegue l'importanza dei principi che regolano questo rapporto, nell'interesse del cittadino, dello Stato e della confessione religiosa. Infatti, una disciplina che sia sbilanciata verso la dimensione laica del cittadino o verso quella del fedele, si traduce in un danno per l'altra.

In proposito, nella Costituzione italiana ci sono due articoli riguardanti il rapporto tra lo Stato e le confessioni religiose, l'articolo 7, primo comma, concernente il rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica e l'articolo 8, secondo comma, Costituzione, relativo al rapporto tra lo Stato e le altre confessioni religiose. Il primo prevede: ‹‹Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani››.

L'articolo 8 primo e secondo della Costituzione dispone: ‹‹Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano››.

La Carta costituzionale, con il principio di sovranità e indipendenza della Chiesa cattolica, previsto all'articolo 7 e con il riconoscimento dell'autonomia statutaria delle confessioni religiose diverse dalla cattolica, previsto dall'articolo 8, ha consentito l'enunciazione del generale principio di autonomia confessionale.

La conseguenza è che alla Chiesa cattolica deve essere riconosciuta l'autonomia nel disciplinare la sua organizzazione e attività senza interferenze dall'esterno, in particolare da parte degli organismi di governo negli Stati in cui operano. Un effetto dell'autonomia confessionale della Chiesa cattolica è che quest'ultima dovrebbe avere la possibilità di confrontarsi con i propri fedeli per aiutarli a comprendere in modo adeguato gli effetti dell'abiura sulla loro condizione di fedeli.

L'autonomia confessionale della Chiesa cattolica appare in contrasto con l'esigenza di tutelare l'interesse dei battezzati a vedere accolta in breve tempo, come previsto dalla disciplina europea, la propria richiesta di annotare nel registro dei battesimi la volontà di non appartenere più alla Chiesa cattolica.

Infatti, questa richiesta dell'abiurante priva la Chiesa della possibilità di adempiere la propria missione salvifica, chiarendo ai propri fedeli la dottrina della Chiesa e la Parola di Dio per cercare di aiutarli a superare i dubbi che

possono essere la causa della loro decisione di non appartenere più alla Chiesa.

L'importanza di un previo colloquio, prima dell'annotazione nel registro dei battesimi dell'atto di abbandono, tra l'autorità ecclesiastica competente e il fedele che intende abiurare, è suffragata dal riconoscimento nell'ordinamento canonico dei Vescovi, *ex can. 375* C.J.C., come maestri della dottrina e titolari dell'ufficio di insegnare.

Inoltre, sussiste anche la circostanza che anche i parroci, che sono competenti, insieme ai Vescovi, riguardo alle istanze di abbandono della Chiesa, sono chiamati, *ex can 519 C.J.C.*, sotto l'autorità del Vescovo diocesano, a partecipare al ministero di Cristo, per compiere al servizio della comunità la funzione di insegnare, santificare e governare.

Infine, i chierici, compresi i parroci, sono chiamati, *ex can. 279 C.J.C.*, a proseguire anche dopo l'ordinazione sacerdotale gli studi sacri e sono chiamati a partecipare alle lezioni di carattere pastorale e ad altre lezioni, convegni teologici per acquisire una conoscenza più profonda delle scienze sacre.

Il riferimento ai canoni concernenti la funzione di insegnare dei Vescovi e dei presbiteri e ai canoni concernenti la formazione dei chierici è strumentale alla conferma che i Vescovi e i parroci siano gli unici idonei a spiegare in modo adeguato ai fedeli, che intendono abiurare, il reale significato e gli effetti della loro decisione di non appartenere più alla Chiesa cattolica.

Si tratta di una consapevolezza che l'abiurante probabilmente non riuscirebbe a conseguire, limitandosi a leggere gli effetti della sua decisione, che sono elencati nel modulo prestampato per l'abbandono formale della Chiesa cattolica.

Infine, a tutela dell'interesse dell'abiurante che la sua istanza sia accolta in tempi brevi, sussiste la circostanza che essa può essere soddisfatta dall'autorità ecclesiastica, senza escludere il previo incontro con il fedele, assicurandone l'adempimento nei termini previsti dalla legge. E nel caso in cui non riesca a farlo l'abiurante è tutelato dall'intervento del Garante che sollecita l'annotazione nel registro dei battezzati.

Lo spettro ansioso in contesti lavorativi e scolastici. Natura e misurabilità

di Mauro Sessa

1. Introduzione

Nella vita capita spesso di trovarsi in situazioni ansiogenetiche che nella maggior parte dei casi si risolvono positivamente, senza conseguenze negative. Specialmente nel contesto lavorativo (e, per estensione, scolastico), alla luce dei dati disponibili, esse tendono ad aggravarsi per la loro continuità e reiterabilità, per cui il contesto lavorativo stesso costituisce un ambiente tipico in cui emergono situazione nevrogenetiche, che esitano in ambiti favorevoli alla generazione di disagi da *stress*, che sovente tendono ad aumentare ed aggravarsi. Non a caso lo stesso legislatore non ha esitato a normare la fattispecie, prevedendo una valutazione obbligatoria dei rischi da *stress* lavoro-correlato.

Dal punto di vista soggettivo, inoltre, il contesto lavorativo, incentrato psicologicamente sulla "motivazione", assume valenza significativa. Occorre, infatti, anche considerare che, mentre i dirigenti sono interessati ad assicurarsi che le persone agiscano in modo da migliorare l'efficienza e l'efficacia del loro lavoro, evitando quelle condotte che possano intaccare la quantità e la qualità dei risultati attesi, per il semplice lavoratore l'interesse è essenzialmente volto al mantenimento del lavoro nelle migliori condizioni possibili.

Di qui il cosiddetto **"**stress da lavoro correlato"**,** ugualmente variabile ed estremamente diffuso. Evidenziate le enormi e molteplici criticità, che determinano spesso una percezione di squilibrio nel lavoratore, vedremo come l'elemento nevrogenetico si riconduca a situazioni in cui le richieste dell'organizzazione e dell'ambiente di lavoro finiscono col superare le capacità individuali idonee a fronteggiarle.

L'ottica sarà sempre quella che tiene conto del presupposto "umanistico" secondo il quale ogni persona ha le sue peculiarità e che le generalizzazioni o le categorizzazioni sono utili, ma vanno superate con una narrativa diretta del vissuto individuale.

2. I disturbi d'ansia e lo stress: una panoramica

2.1. Introduzione

Il termine "ansia", dal punto di vista semantico, trova un suo diretto corrispondente nel latino *anxia*, che, a sua volta, deriva dal verbo latino *ango* che significa "stringere", "soffocare" o in altri termini "angosciare".

L'ansia può essere definita come un'emozione universale che, di per sé, non sarebbe inadeguato provare, poiché rappresenta una parte necessaria della risposta allo *stress*. Essa denota, infatti, un meccanismo di difesa volto ad anticipare la percezione del pericolo prima ancora che si sia chiaramente manifestato[1]. La conseguenza è l'attivazione di quel complesso di meccanismi fisiologici caratterizzati primariamente da una sorta di "valenza esplorativa", tendente all'individuazione di ciò che è percepito come pericolo. Subito dopo si attiva la ricerca delle modalità più opportune per affrontare il pericolo (*gestione*) o per evitarlo (*fuga*).

L'esperienza di vita di ogni soggetto è gravida di queste situazioni, che sono di una immediata comprensibilità proprio per il loro grado di universalità[2]. Se capita spesso volte di trovarsi in situazioni ansiogenetiche, è proprio la gestione e il superamento di queste esperienze a rappresentare un fattore fondamentale nello sviluppo della personalità e a costituire un elemento centrale nelle finalità dell'educazione, che tende alla maturazione della persona umana in termini anche psicologici[3].

2.2 Le caratteristiche dell'ansia

La struttura del fenomeno ansioso ha forte connotazione emozionale e si articola in tre componenti. Il primo ha carattere *fisiologico*, il secondo *cognitivo*, il terzo *comportamentale*.

Tale struttura evidenzia la tanto citata "interazione psicosomatica" che è particolarmente evidente nelle modificazioni (ad esempio morfologico-

[1] Cfr. LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, Cortina, Milano 2014, pp. 100-107.
[2] Cfr. ivi, pp. 154-178.
[3] Nelle scienze dell'educazione è proprio la capacità di gestione nei momenti critici a definire la cosiddetta maturità, considerata come fine dei processi educativi. Cfr. SESSA D., *Saggi di filosofia dell'educazione*, PassionEducativa, Benevento 2020, IX Saggio "La maturità come meta dell'educazione", pp. 126-146.

facciali), relative a determinati pensieri o comportamenti reattivi[4]. Sul *piano fisiologico*, ad esempio, assistiamo ad una serie di fenomeni come aumento della frequenza cardiaca, della frequenza del respiro, della pressione sanguigna, dovuti ad un'autonoma attivazione del sistema nervoso.

Va rilevato che, se limitate e contenute, queste manifestazioni di per sé non sono patologiche, né tantomeno rappresentano un particolare pericolo.

Sul piano *cognitivo* occorre rilevare, inoltre, come la tensione ansiogena generi un tipo di selettività attentiva volta ad individuare il *range* di pericolo di determinate situazioni[5]. anche se, questo tipo di "restringimento" attentivo potrebbe avare come conseguenza la perdita di alcune informazioni.

Sul piano comportamentale la tensione ansiogena mira a ridurre il disagio emotivo, spesso indulgendo al cosiddetto "evitamento", cioè, il soggetto mira ad evitare a trovarsi sia logisticamente che psicologicamente in situazioni sgradite. In altri casi il soggetto cerca continue forme di rassicurazione, per cui, il disagio, pur non essendo risolto alla radice, diminuisce attraverso questi rimedi di natura meramente palliativa.

2.3 Tipologie di disturbi ad origine ansiosa

Entrando più nello specifico, nell'ambito dello "spettro ansioso" primeggiano per rilevanza una serie di episodi. Il DAG (disturbo d'ansia generalizzato) è la patologia basilare nella fattispecie[6] ed è ricorrente nei contesti lavorativi. "Le persone con disturbo d'ansia generalizzato (DAG) soffrono di un'ansia cronica e pervasiva. Si sentono tese e preoccupate per la maggior parte del tempo, vivendo uno stato di stress che interferisce con il loro funzionamento"[7]

---

[4] Questa annotazione è riconducibile ai cosiddetti "meccanismi di somatizzazione" che assumono sia nella psicologia teorica che in quella clinica un valore notevole. Non a caso alcuni autori descrivono la somatizzazione come "fattore dimensionale" (PORCELLI P., *Fattori di personalità e meccanismi di somatizzazione*, in LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., p. 845). L'A. all'inizio del suo contributo riporta un sapido aforisma di Oscar Wilde, che è opportuno citare: "Chi scorge una differenza tra spirito e corpo non possiede né l'uno né l'altro" (cit. in ivi).

[5] Alcune persone durante uno stato ansioso sembrano attivare due tipi di meccanismi cognitivi. Essi vengono definiti come "sovrastima della probabilità" e "pensiero catastrofico". Nel primo caso la persona tende a considerare l'evento come molto probabile (se non estremamente certo), anche in assenza di reali elementi. Nel secondo caso la persona tende a vedere l'evento come intollerabile o ingestibile. Cfr. LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., pp. 100-101.

[6] Cfr. DSM-V-TR.

[7] HANSELL J- DAMOUR L., *Psicologia Clinica*, Zanichelli, Bologna 2014, p. 103.

La sintomatologia, sinteticamente, presenta soprattutto: eccessiva preoccupazione, difficoltà di concentrazione, disturbi del riposo, propensione all'irritabilità. L'esordio risulta essere precoce e spesso non precisamente databile, ma il segno più evidente che emerge dallo spettro d'ansia è l'insicurezza e la propensione a preoccuparsi senza motivi congrui[8].

Il DAG, in verità, talvolta si manifesta come fenomeno isolato, ma spesso necessita di un trattamento che, almeno, utilizzi rassicurazioni. Spesso, infatti, il soggetto trova sollievo nel ricorrere frequentemente ai medici, gradendo molto trattamenti farmacologici, che, anche se oggettivamente inutili, sono soggettivamente per lui rassicuranti.

Il disturbo d'ansia generalizzato può presentarsi come problema isolato, ma spesso si associa alla presenza di ripetute visite e rassicurazioni mediche (compreso l'uso di farmaci), altri disturbi d'ansia, calo dell'umore, condizioni fisiche associate allo *stress* (colon irritabile, emicrania cronica, contratture muscolari, etc.)[9]. Per quanto riguarda poi la dinamica del disturbo di panico (D.P.) può essere così sintetizzata: "Il paziente costruisce una scala di situazioni in cui ritiene via via più alta la probabilità di avere un attacco di panico e quindi usa la desensibilizzazione in vivo o immaginativa per esporsi a tali situazioni rimanendo il più possibile rilassato"[10].

Le persone possono ricordare anche molti anni dopo l'insorgenza del primo episodio di attacco di panico. Esso si verifica in modalità inaspettata e, al tempo stesso, intensa e risulta angosciante per il soggetto. Successivamente al primo attacco possono facilmente seguire altre crisi di panico caratterizzate da una frequenza variabile.

---

[8] A tal proposito, in psicologia si tiene conto anche della correlazione di questi tratti patologici con una predisposizione biologico-genetica dei soggetti, e delle situazioni socio-relazionali che per la loro valenza stressante determinano l'insorgenza acuta dei tratti patologici. Cfr. il "Caso Sharon" riportato in HANSELL J-DAMOUR L., *Psicologia Clinica*, cit., p. 103. Per quanto concerne l'aspetto bio-psicologico cfr. BERSELLI E, *La raccolta dei dati bio-psicosociali nel processo diagnostico* in DEL CORNO F-LANG M, *Elementi di psicologia clinica*, Angeli, Milano 2013, pp. 138-150.

[9] Cfr. le categorie di "Schema Therapy", "Teoria dell'attaccamento", "*Circle of Security*", "*Mindfulness*", "Alleanza Terapeutica". A titolo esemplificativo cfr. MARSIGLI N-MELLI G, *La Schema Therapy* in DEL CORNO F- LANG M, *Elementi di psicologia clinica*, cit., pp. 419-425.

[10] HANSELL J-DAMOUR L., *Psicologia Clinica*, cit., 119. Aggiungono opportunamente gli Autori: "Le persone che soffrono di disturbo di panico possono, inoltre, essere aiutate dall'esposizione a sensazioni corporee tipicamente associate all'attacco di panico" (ivi).

Il D.P. ha un picco di frequenza statistica nei soggetti di età giovanile adulta (20-24 anni) e riguarda maggiormente le donne piuttosto che -gli uomini[11]; inoltre, è spesso presente nei contesti lavorativi.

Utile è la distinzione tra attacchi di panico *provocati* e *inaspettati*. Gli attacchi di panico "provocati" si manifestano durante l'esposizione ad uno stimolo o ad un fattore situazionale scatenante; gli attacchi di panico "inaspettati", invece, si manifestano in maniera spontanea, senza alcun elemento situazionale interno e/o esterno scatenante[12].

Generalmente i soggetti che soffrono di questi tipi di attacchi di panico tendono a delineare una stretta relazione tra perdita totale di controllo e desiderio di abbandono immediato del luogo in cui si sta verificando l'attacco, concretando una fuga finalizzata all'evitamento. La frequenza elevata di attacchi inaspettati può risultare essere fondamentale per la diagnosi di quello che è il D.P.

Una caratteristica essenziale del disturbo di panico è la tendenza del soggetto a sovrastimare la preoccupazione delle possibili conseguenze di un nuovo attacco. Abbiamo, cioè, la cosiddetta "anticipatoria", che, sviluppandosi, si associa a molti altri fattori[13].

Quando il D.P. non viene diagnosticato o trattato nella maniera maggiormente adeguata, può svilupparsi un cronico stato di ansia di natura cronica, che induce il soggetto in uno stato di "demoralizzazione", con tratti depressivi, nel quale i soggetti, di fronte ai problemi della vita quotidiana (regolare svolgimento della propria *routine*), appaiono scoraggiati. Il soggetto, inoltre, ha la tendenza a sentirsi colpevoli soprattutto per la mancanza di volontà nell'affrontare e risolvere i suoi problemi.

Tra i disturbi più disagevoli e ricorrenti annoveriamo il *Disturbo Ossessivo-Compulsivo* (DOC), che certamente risulta essere particolarmente fastidioso e, purtroppo, non raro[14]. Esso merita, per questo, alcune parole di chiarificazione, soprattutto in correlazione allo spettro ansioso in contesti lavorativi.

---

[11] Cfr. LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., pp. 780-781.
[12] Cfr. Ivi, p. 781.
[13] Un esempio è costituito dall'agorafobia, che risulta presente specialmente durante il primo anno del disturbo di panico. Recenti studi statistici hanno dimostrato che circa il 70% dei pazienti, osservati dallo psichiatra, manifestano comportamenti tipici dello spettro agorafobico (Cfr. LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., p. 781). Interessante, a proposito dei disturbi dell'infanzia, la trattazione sul *continuum* tra comportamento infantile normale e patologico, che, nella fattispecie, appare di fondamentale importanza. È ben illustrato in HANSELL J-DAMOUR L., *Psicologia Clinica*, cit., pp. 392-393.
[14] Cfr. LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., pp. 784-789.

Il DOC si caratterizza "per la presenza di ossessioni e/o compulsioni clinicamente rilevanti e persistenti"[15], che la persona, talvolta, riconosce come di valenza eccessiva e di irragionevolezza, ma che di fatto si pongono nella *routine* abituale provocando nel soggetto che ne è affetto un abnorme dispendio di energie, oltre che di tempo per potersi interfacciare per quanto possibile positivamente con gli altri soggetti nell'ambito di un tessuto relazionale minimalmente normale. La cosa diventa particolarmente delicata nei contesti lavorativi, al punto che si parla di spettro ossessivo-compulsivo[16].

Lo spettro ansioso nell'ambito del quale si genera la DOC tra gli adulti lascia trapelare un ventaglio estremamente variabile. In particolare osserviamo un'ampia variabilità della cosiddetta "consapevolezza" ("*insight*") della fondazione irrazionale delle proprie ossessioni-compulsioni, in ordine alle quali gioca un ruolo rilevante l'*insight*[17].

Un elemento rilevante è la cosiddetta "familiarità del luogo" (si pensi ai contesti lavorativi), che provvidenzialmente aiuta il soggetto a riconoscere la propria ossessione, in quanto è certamente più agevole farlo in un ambiente in un certo senso percepito come "protetto", anziché in un ambiente percepito come "ostile". Si viene ad instaurare così una relazione valutabile come "stretta" tra spettro ansioso e propensione del soggetto a prestare resistenza alla compulsione. Abbiamo, quindi, un meccanismo di proporzionalità diretta tra aumento della resistenza ed incremento dello stato ansiogenetico, per cui l'esito, spesso, è il cedere, al fine di alleviare la sofferenza generatasi.

Molti soggetti manifestano la tendenza a risolvere il problema evitando oggetti o situazioni che specificamente possano provocare le ossessioni e/o compulsioni. Queste, peraltro, inficiano una soddisfacente esecuzione di compiti a carattere cognitivo, che, in quanto tali, richiedono una dose di concentrazione che il soggetto non riesce a fornire.

---

[15] Ivi, p. 786. In particolare "il DSM specifica che la categoria diagnostica del DOC e disturbi correlati raggruppa sia disturbi caratterizzati da preoccupazioni e compulsioni, come il DOC, sia disturbi caratterizzati da comportamenti reiterativi e focalizzati sul corpo, come la tricotillomania e il disturbo da escoriazione" (Ivi, p. 785).

[16] Ivi, p. 785. Non a caso il DSM-5 propone addirittura un capitolo a parte sul DOC e sui disturbi correlati "inserendo in questa categoria diagnostica tutti i disturbi accomunati dalla presenza di ossessioni e/o compulsioni o di preoccupazioni intrusive focalizzate sul corpo" (Ivi, p. 784).

[17] Con *insight* buono o sufficiente il soggetto riconosce che le convinzioni del disturbo sono "decisamente o probabilmente non vere", mentre con *insight* scarso egli ritiene che siano "probabilmente vere". Se l'*insight* è assente, le convinzioni appaiono come vere e sono "deliranti" (Ivi, p. 787).

Va anche detto che le ossessioni e/o compulsioni, proprio in quanto si sostituiscono a comportamenti definibili "utili e soddisfacenti" finiscono per diventare altamente distruttive. Non a caso, a titolo esemplificativo, le cosiddette "intrusioni ossessive" limitano la concentrazione fino a dissolverla.

Le ossessioni manualisticamente sono tradizionalmente definite come "idee, pensieri, impulsi o immagini ricorrenti e persistenti, che sono spesso vissuti come indesiderati"[18]. Si tratta di elementi che possono dirsi intrusivi e, quindi, egodistonici, generatori di ansia e disagio. Ed è proprio la valenza egodistonica a costituire l'elemento tipicizzante delle ossessioni. Il soggetto, quindi, ha la netta sensazione che il contenuto delle sue ossessioni costituisca qualcosa a lui estraneo e totalmente sfuggente al suo controllo[19]. In altri termini i suoi pensieri non sono quelli che egli vorrebbe avere, anche se le ossessioni costituiscono, comunque, null'altro se non un prodotto della sua mente.

In ordine alla cosiddetta "antagonizzazione" delle ossessioni, tre sono le strategie comunemente citate: a) Ignorarle o cercare di farlo; b) Sopprimerle o almeno cercare di farlo; c) Neutralizzarle o cercare di farlo utilizzando altri pensieri o altri orizzonti attivi, cioè altre azioni[20].

Le compulsioni, sempre manualisticamente, sono definite *comportamenti ripetitivi o azioni mentali il cui obiettivo è quello di prevenire o ridurre l'ansia o il disagio conseguenti alle ossessioni e non quello di fornire piacere o gratificazione*[21]. In tale ambito, il soggetto in genere percepisce una sorta di "spinta" interiore a mettere in esecuzione il comportamento compulsivo al fine di ridurre il senso di disagio che inevitabilmente accompagna l'ossessione.

La dottrina è concorde nel ritenere che DOC usualmente ha inizio nell'adolescenza o poco dopo, cioè nella incipiente età adulta, anche se non mancano casi in cui assistiamo ad un esordio nell'infanzia.

Altro dato comunemente accettato è che essa tende a manifestarsi più precocemente nei soggetti di sesso maschile.

L'insorgenza è graduale ed il decorso è purtroppo cronico, anche se non lineare, poiché sussiste un'alternanza di picchi positivi e picchi negativi. Inoltre è una costante che la patologia si aggravi con una forte esacerbazione

[18] . LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., p. 786.
[19] Cfr. ivi, p. 788.
[20] Cfr. ivi, p. 786.
[21] "Le ossessioni-compulsioni fanno consumare tempo (anche più di un'ora al giorno) a causa del disagio clinicamente significativo" (Ivi, p. 787).

dei sintomi in situazioni di *stress*[22]. Rari i casi di decorso episodico, quindi con intervalli imprevedibili.

Secondo la scuola comportamentista, ogni soggetto tende a regolare le sue azioni in funzione delle conseguenze. Il risultato è che si tende ad evitare azioni con effetti sgraditi ed a perseguire atti con conseguenze gradite[23]. Di qui la conclusione che genesi e decorso dei sintomi ossessivo-compulsivi si radicherebbero in un comportamento posto in essere al solo fine di ridurre l'ansia. Esso, riuscendo seppur in parte a mitigare il disagio, riceverebbe un rinforzo, diventando un *habitu*s.

Secondo la scuola cognitivista, invece, il legame tra pensiero, evento e conseguente reazione emotiva non sono universali, ma relative ai singoli soggetti. La conseguenza è che ogni persona manifesta la tendenza a reagire con costanza alle diverse situazioni, reazioni che seguono schemi generali formatisi nel corso dello sviluppo inteso in senso strettamente individuale[24]. Di qui la genesi del cosiddetto "pensiero automatico", che di per sé spesso è distorto e totalmente inadeguato per gestire le diverse situazioni esistenziali in cui il soggetto deve prendere posizione.

Il Disturbo Acuto da Stress (DAS) scaturisce per definizione a seguito dell'esposizione del soggetto ad un *evento traumatico estremo*. Il DAS si estrinseca in ansia, sintomi dissociativi e tutta una seria di altri sintomi, sempre conseguenti eventi traumatici gravi. Durante l'episodio traumatico e, spesso anche dopo, il soggetto presenta sovente sintomi di natura dissociativa, tra i quali alcuni si manifestano come eclatanti.

In primo luogo si manifesta una sensazione soggettiva di insensibilità, in termini di distacco dalla situazione o mancanza/riduzione di reattività emozionale. Il soggetto trova difficile se non impossibile provare piacere in attività a lui gradite, o addirittura in precedenza ritenute ludiche. In seguito, il soggetto tenderà ad evitare diligentemente e, forse anche maniacalmente, gli stimoli associati con il trauma. Egli, infatti, proverà a evitare pensieri, luoghi, immagini, conversazioni che siano in grado di richiamare, anche indirettamente, l'evento traumatico scatenante, inibendo per quanto possibile i meccanismi del ricordo. Da ciò conseguono gli eventi amnestici, che, seppur raramente, affliggono il soggetto e che non sono rari in contesti lavorativi.

---

[22] Rilevante è la teoria della causalità multipla di questo genere di disturbi che rende la diagnosi eziologica e la successiva terapia alquanto complesse (Cfr. HANSELL J- DAMOUR L., *Psicologia Clinica*, cit., pp. 131-132).
[23] Cfr. HANSELL J- DAMOUR L., *Psicologia Clinica*, cit., pp. 118-119.
[24] Cfr. ivi, pp. 121-125.

In concomitanza spesso sono presenti sintomatologie tipiche del Disturbo Post-traumatico da Stress (DPTS) e sintomi di natura ansiogena, che possono riportare alla cognizione degli elementi che hanno sostanziato il trauma. A titolo esemplificativo irrequietezza generale, disagi nel sonno, bassa capacità di concentrazione, irritabilità diffusa.

A livello clinico, per poter parlare propriamente di DAS, il disagio deve affliggere il soggetto per non meno di due giorni e deve potersi risolvere entro 4 settimane dall'evento traumatico. Questo perché "se esso dovesse persistere oltre le 4 settimane, la diagnosi tenderebbe ad individuare un DPTS"[25].

Spesso, inoltre, si accompagnano al DAS una marcata sensazione di infelicità se non di disperazione e il disagio si accresce al punto da poter generare un episodio depressivo maggiore.

Val la pena puntualizzare che il cosiddetto senso di colpa costituisce un fattore di notevole rilevanza soprattutto in quei soggetti che hanno subito un lutto. Questo perché essi tendono a sovrastimare la responsabilità a loro carico per un presunto mancato aiuto. Non mancano, inoltre, soggetti che, dopo il trauma, manifestano comportamenti caratterizzati da impulsività e atteggiamenti rischiosi[26].

Per ipotizzare interventi opportuni e concretamente utili, occorre tener presente che alcuni eventi traumatizzanti debbono necessariamente provocare reazioni emotive di varia intensità nei soggetti che le vivono, per cui l'intervento deve tenerne conto e deve far tesoro delle reazioni emotive che in qualche modo aiutano a "metabolizzare" l'evento, come ad esempio un lutto. L'intervento, inizialmente di natura sintomatica, dovrà mirare soprattutto a correggere in maniera possibilmente immediata, proprio quei sintomi che provocano disturbi soggettivi, come ansia, tensione, insonnia[27].

Determinante è sempre il supporto psicoterapeutico, che non deve essere necessariamente inteso come strutturato, ma che deve aiutare il soggetto a porsi di fronte al trauma, recuperando la sua sicurezza emotiva, anche ricorrendo al supporto di familiari ed amici.

Il *disturbo post-traumatico da stress* (DPTS) è, nello specifico, un disagio di particolare rilevanza che si manifesta a seguito dell'esposizione del

[25] Ivi, p. 108.

[26] Sul DPTS cfr. Ivi., p. 120. Utile tener conto del "Caso Mendez" come esempio della fattispecie che è stata ipotizzata nella narrativa del testo (Ivi, pp. 120-121).

[27] Per interventi prevedibilmente limitati nel tempo si possono usare gli ansiolitici; se i sintomi tendono a protrarsi e ad approfondirsi nel tempo o a complicarsi con disturbi in comorbilità (come, ad esempio, la depressione).

soggetto ad un *evento traumatico*[28]. Esso può implicare una serie di disagi nell'esperienza personale e diretta del soggetto, laddove questi si trovi in una situazione che evoca in qualche misura l'evento traumatico vissuto ed è quindi percepita come minacciosa e lesiva della propria integrità psico-fisica.

In via indiretta, la patologia si concretizza anche nella mera conoscenza di fatti, eventi e/o situazioni tutti ugualmente percepiti come connessi all'evento traumatico e visti come potenziale minaccia non solo per sé, ma anche per i propri cari. Il soggetto, immerso in tali situazioni, prova primariamente un'intensa paura, si percepisce come totalmente impotente e prova, quindi, un non indifferente senso di angoscia, con tutti i disagi che ne conseguono. L'esito è "il persistente evitamento di tutto ciò che è stato associato all'esperienza traumatica"[29]. Vi sono diverse aree sintomatologiche che possono essere collocate all'interno di questo disturbo. Una di queste, probabilmente la più famosa, è il cosiddetto "*flashback*" (ricordo analessico-retrospettivo)[30].

Il soggetto nel *flashback* rievoca l'evento traumatico e la caratteristica di tale rievocazione è che si tratta di un vero e proprio flusso inarrestabile di ricordi, che il soggetto non può impedire. Tali ricordi sono indesiderati e sgradevoli ed il loro flusso è reiterato più volte per un lasso di tempo variabile. La particolarità sta nel fatto che il soggetto si comporta come se stesse vivendo l'evento in quello specifico momento, difettando della consapevolezza delle concrete ed oggettive coordinate spazio-temporali. In altri termini tende a confondere passato e presente.

L'esposizione a situazioni che in qualche modo permettono di catturare sfumature dell'evento traumatico, inoltre, possono far insorgere nel soggetto un forte disagio fisico e psicologico. Le persone soggette a questo tipo di disturbo risultano talvolta essere maggiormente inclini ad evitare qualsiasi tipo di stimolo che possa evocare anche indirettamente l'evento traumatico, anzi l'evitamento può comportare forme di amnesia, che costituiscono una sorta di difesa nei confronti della genesi del problema[31].

---

[28] Cfr. HANSELL J- DAMOUR L., *Psicologia Clinica*, cit., p. 120. *Sull'evitamento fobico*, correlato, cfr. LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., p. 546.

[29] Ivi.

[30] Il termine inglese ha come corrispettivo greco *ἀνάληψις* (*análēpsis)* o *analessi*. Esso indica la retrospezione. Se letterariamente assume la valenza di procedimento che dal presente va al passato per "narrarlo", psicologicamente, nel nostro contesto, implica un passato che si fa presente, rompendo le barriere cronologiche e, quindi, attualizzando il disagio del soggetto che lo percepisce non come passato, ma ancora come presente.

[31] A proposito della *sindrome amnestica post traumatica* (PTA) cfr. BADDELEY A.-EYSENCK M.-ANDERSON M., *La memoria*, tr. it., Il Mulino, Brescia 2009, pp. 306-308.

Di solito, subito dopo l'evento traumatico, inizia una forma di riduzione della reattività nei confronti del mondo esterno. Il soggetto lamenta una marcata diminuzione dell'interesse o della partecipazione ad attività precedentemente vissute come piacevoli, o presenta una sensazione di distacco, se non di estraneità, nei confronti delle altre persone. Il processo di riduzione si estende anche alla capacità di provare emozioni, il che compromette la prospettazione nei confronti del futuro.

Il quadro clinico del soggetto presenta persistenti sintomi di ansia che erano assenti prima del trauma. Essi concretamente comportano difficoltà ad addormentarsi o a mantenere il sonno, ipervigilanza, esagerate risposte di allarme. Non sono rari i casi di irritabilità, che esitano in veri e propri attacchi d'ira o, più generalmente difficoltà a concentrarsi con conseguente riduzione delle abilità cognitive ed esecutive.

Il disturbo causa un disagio clinicamente significativo o una menomazione nelle relazioni intersoggettive con compromissione della vita lavorativa ed ampi disagi nel quotidiano.

Il DPTS, che si associa spesso a numerose altre patologie con ulteriore danno per il soggetto[32], può manifestarsi a qualsiasi età, ivi compresa l'infanzia. Le probabilità di sviluppare il disturbo, peraltro, si accrescono proporzionalmente alla prossimità cronologica e fisica del fattore stressante. I sintomi iniziano a manifestarsi, di solito, nei primi 3 mesi dopo il trauma, anche se, talvolta, si rileva un ritardo di mesi o addirittura di anni, prima della comparsa dei sintomi[33].

Il trattamento del DPTS si articola sia sul piano psicoterapeutico, che su quello farmacologico. Nel primo caso, la *psicoterapia* si propone di permettere al paziente di operare una rielaborazione della passata esperienza traumatica e, soprattutto, di distanziare la percezione cronologica del trauma, in quanto il soggetto tende a viverlo ancora come attuale. Il fine, infatti, è di storicizzarlo, aiutando il paziente a considerarlo come un'esperienza ormai passata[34]. Nel secondo caso, il *trattamento farmacologico*, anche se non facile

[32] Il Disturbo Depressivo Maggiore, ai Disturbi Correlati a Sostanze, al Disturbo di Panico, all'Agorafobia, al Disturbo Ossessivo-Compulsivo, al Disturbo d'Ansia Generalizzato, alla Fobia Sociale, alla Fobia Specifica ed al Disturbo Bipolare I o II. A titolo esemplificativo cfr. LINGIARDI V.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., cap. Cap. XX "Disturbi d'ansia", pp. 770-807.

[33] Se la sintomatologia insorge dopo 6 mesi o più si parla di DPTS ad "esordio tardivo". Spesso, comunque, la reazione al trauma inizia subito dopo il trauma stesso (o comunque entro un mese) e soddisfa i criteri per il Disturbo Acuto da *Stress*.

[34] Importante è anche il suo ruolo nel ripristino della funzionalità psicosociale. Le tecniche più utilizzate sono la psicoterapia di gruppo, la psicoterapia cognitiva e l'ipnosi.

per la complessità del disturbo, è molto promettente e nella maggior parte dei casi costituisce un rimedio efficace, purché affiancato da psicoterapia idonea.

3. Spettro d'ansia e contesto lavorativo

3.1 Introduzione

Il contesto lavorativo costituisce un ambiente tipico in cui emergono situazioni nevrogenetiche, che danno luogo, in particolari condizioni favorevoli, alla generazione di disagi da *stress*[35]. Non a caso lo stesso legislatore non ha esitato a normare la fattispecie, prevedendo una valutazione obbligatoria dei rischi da *stress lavoro-correlato*[36].

In particolare abbiamo una serie di fattori che generano ansietà, nei termini descritti in precedenza, irritabilità, nervosismo più in generale, tensione interna soprattutto laddove questi vengano rapportati ai *target* da raggiungere, o legati a penalizzazioni o compensi di natura economica. A questi dobbiamo aggiungere una latente insoddisfazione, sia in relazione ai *target*[37] che,

---

[35] Cfr. NEGRELLI S., *Sociologia del lavoro*, Laterza, Bari 2005. Occorre tener presente che l'analisi sociologica sulle problematiche del lavoro è resa più complessa dalle trasformazioni della prassi e del diritto lavoristico, che caratterizzano la nostra epoca: diverse forme di scambio sociale che regolano il lavoro, nuove condizioni concrete di qualità, durata e trattamento economico prevalentemente diffuse nei posti di lavoro ed effetti della globalizzazione e delle nuove forme di lavoro, dalla flessibilità alla diversità, dal "saper fare" al "saper essere".

[36] Nel 2011 entra in vigore, per tutte le aziende pubbliche e private, l'obbligo di valutare i rischi da *stress lavoro-correlato*, come previsto dall'articolo 28, comma 1-bis, del d. lgs 81/08. La valutazione deve essere effettuata nel rispetto delle *Indicazioni metodologiche* approvate dalla Commissione consultiva permanente, in base a quanto stabilito dallo stesso decreto legislativo. Diviene, pertanto, fondamentale che i cosiddetti "attori della prevenzione aziendale" (datore di lavoro, RSPP, RLS/RLST e medico competente) diano avvio all'attività di valutazione dei *rischi da stress lavoro-correlato*, ciascuno nel rispetto del proprio ruolo. La materia, nuova nel sistema della prevenzione e tra i fattori potenziali di rischio, deve essere puntualmente conosciuta e devono essere altrettanto chiare le fasi del percorso metodologico delineato dalle *Indicazioni* vincolanti. Occorre, nello spirito della normativa, non solo eliminare o ridurre il rischio, ma anche svolgere un'analisi accurata dell'organizzazione del lavoro nelle diverse realtà produttive, per migliorarne le condizioni e puntare al raggiungimento di un consolidato livello di benessere lavorativo. Cfr. FRASCHERI C., *Le nuove disposizioni normative in tema di valutazione dei rischi, Quaderni della sicurezza*, AIFOS, Roma 2010; ID., *Il rischio da stress lavoro-correlato*, Ed. Lavoro, Roma 2011.

37 Il "target aziendale" è traducibile come "obiettivo" ed è utilizzato all'interno dei progetti sia nel lavoro di équipe che individuale, al fine di indicare un risultato pratico posto come obiettivo (ad es. la realizzazione ad opera d'arte del lavoro nei tempi e nei modi previsti, sia esso inerente a una fase di progetto o al suo esito definitivo). Spesso esso viene differenziato per tipologie come "personal target" in relazione alla singola risorsa, "cross target" in relazione a sinergie e "lost target" in

più in generale, all'autorealizzazione che il soggetto percepisce come negativamente condizionata da elementi esterni impeditivi. Il tutto ben viene evidenziato nella trattatistica di psicologia del lavoro[38].

3.2 La "piramide" dei bisogni e i campanelli di allarme

Tra il 1943 e il 1954 lo psicologo statunitense Abraham Maslow, nell'ambito del progetto di "*Hierarchy of Needs"* (o "gerarchia dei bisogni o necessità"), elaborò una scala dei bisogni in connessione con l'ambiente lavorativo, visto in funzione dell'autorealizzazione dell'uomo e di soddisfacimento dei suoi stessi bisogni[39], in cui si evidenziano cinque differenti livelli, dai più elementari (necessari alla sopravvivenza dell'individuo) ai più complessi (di carattere sociale). La persona umana si realizza passando per i vari stadi, che devono essere soddisfatti in modo progressivo. Di qui quella che è universalmente nota come la "piramide di Maslow", nell'ambito della quale si delineano 5 livelli di bisogni.

La piramide dei bisogni di Maslow (1954)

Questi sono nell'ordine:

1) Bisogni *fisiologici* (fame, sete, ecc.);
2) Bisogni di *salvezza, sicurezza e protezione*;
3) Bisogni di *appartenenza* (affetto, identificazione);
4) Bisogni di *stima, di prestigio, di successo*;

---

relazione a step di progetto mancati da riassegnare e recuperare (per riferimenti bibliografici relativi al target ed alla sua relazione con l'organizzazione aziendale cfr. MUCELLI A.-MORETTI P., *L'analisi della gestione aziendale*, SE, Pozzuoli 2009.

[38] A titolo esemplificativo cfr. SPALTRO E., Storia e metodi della psicologia del lavoro, ETAS, Milano 1974; LOMBARDO G.-POMPILI A.-MAMMARELLA V., *Psicologia applicata e del lavoro in Italia. Studi storici*, Franco Angeli, Milano 2002; CLOT Y., *La funzione psicologica del lavoro*, Carocci, Roma 2006; ARGENTERO P.-CORTESE C.-PICCARDO P., *Psicologia del lavoro*, Cortina, Milano 2008.

[39] MASLOW A., *Motivation and Personality*, Harper, New York 1954.

5) Bisogni di *realizzazione di sé* (realizzando la propria identità e le proprie aspettative e occupando una posizione soddisfacente nel gruppo sociale).

Andando a cogliere il significato della "piramide" ed il suo utilizzo nella nostra indagine, occorre evidenziare come il disattendere ai livelli di soddisfazione si traduca in malessere e disagio *psicologicamente rilevante*.

Il sintomo più evidente è la maturazione di insopportabilità verso quello che, nei contesti extra-lavorativi ricorda il lavoro, l'ambiente e gli stessi colleghi, nei confronti dei quali matura un senso di sospetto e rivalità, se non di mancata sopportazione. Sovente subentra un latente senso di depressione, insorgono pensieri negativi e abbattimenti ed a questo si accompagna la sfiducia in se stessi, il che, nel quadro complessivo, assume valenza fortemente negativa. Sul piano fisico compare un senso di abbattimento ed un costante senso di stanchezza; compare, infine, una generale perdita d'interesse per le attività extra-lavorative[40].

Nel contesto lavorativo a poco a poco aumenta l'aggressività, insorgono atteggiamenti provocatori, rabbia, le azioni tendono a diventare impulsive, aumenta il disgusto per tutto ciò che è collegato al lavoro[41].

A livello esistenziale subentra la perdita di desideri per il futuro in termini progettuali. Sintomi esemplificativi collegati indirettamente a tale scenario sono: perdere ripetutamente oggetti, dimenticare appuntamenti, andare contro a piccoli traumi fisici come distorsioni e fratture.

Il soggetto diventa preda facile delle malattie più comuni, dal semplice raffreddamento al prendersi ripetutamente influenze. Il progressivo indebolimento sul piano psicosomatico nei casi gravi diviene davvero pericoloso. Il tutto è collegabile al concetto di *burn-out*[42], sul quale ci soffermeremo in seguito.

Val la pena anticipare, però, per completezza della delineazione del quadro, che il *burn-out* indica la situazione della persona che, a causa del lavoro, viene esposta costantemente ad un rapporto con gli altri non sempre positivo, implicando cosi fattori di natura stressante. Il soggetto, dunque, viene sottoposto a situazioni di notevole tensione, e, per tale motivo, potrebbero essere riscontrati, all'interno di questo, elementi come esaurimento emotivo e deprivazione di energie. Egli, infine, percepisce la giornata di lavoro come un ostacolo insormontabile, diventando così indifferente verso le richieste di chiunque.

---

[40] Cfr. LINGIARDI G.-GAZZILLO F., *La personalità e i suoi disturbi*, cit., pp.737-746.
[41] Cfr. Ivi, p. 738.
[42] Cfr. MASLACH C., *La sindrome del burn-out. Il prezzo dell'aiuto agli altri*, Cittadella Editrice, Assisi 1997.

I principali campanelli d'allarme provocati dallo *stress* da lavoro e dall'ansia si riscontrano nel momento in cui il sangue affluisce al cervello e al sistema muscolare, causando spesso la sensazione delle mani e dei piedi freddi. L'organismo va in stato generale di allarme e la sensibilità a ciò che accade nell'ambiente o in settori specifici dell'ambiente è acuita[43].

La risposta generata dallo *stress* è sempre accompagnata da modificazioni fisiche interne, ma noi ce ne rendiamo conto attraverso i cosiddetti "segnali finali"[44]. Alcuni sistemi del corpo, come il sistema immunitario, sono momentaneamente silenziati per far confluire le energie su altri sistemi, ad esempio il sistema muscolo-scheletrico.

In generale l'organismo si prepara alla fuga oppure all'attacco, in virtù del cosiddetto "timore degli altri"[45]. È questa la primordiale risposta dell'organismo ad ogni tipo di *stress*. Tra le risposte all'ansia e allo *stress* da lavoro, che dobbiamo considerare, troviamo la "risposta di congelamento" (*freeze-response*): tale fenomeno avviene nel momento in cui la persona, pur volendo muoversi, è incapace di attivare l'apparato muscolare che permette la motilità[46].

Come si intuisce, sono risposte ataviche, non a caso osservabili in tutti gli animali. Ma nel mondo civilizzato, e soprattutto nel mondo del lavoro, queste risposte sono perlopiù inibite, sfumate e deviate. Di conseguenza, anche a causa di questo processo di civilizzazione, nascono i problemi legati all'ansia e allo *stress*: disturbi psicosomatici, problemi psicologici, azioni irrazionali, e così via. Ad esempio, se il sistema cardiovascolare è continuamente messo sotto pressione, è probabile che si traduca in una "ipertensione essenziale" che, da parte dei medici, è un modo neutro di affermare che la persona risulta avere pressione alta. Non a caso il medico di base, o medico di famiglia, un tempo etichettava le persone in situazione di disagio senza cause apparenti come affetti da "esaurimento nervoso", mentre oggi le etichetta come "stressate".

---

[43] Per un'analisi dell'*interazione psicosomatica da stress* cfr. CASTROGIOVANNI P., *Le diverse espressioni dell'ansia e della paura*, SEE, Firenze 2003.

[44] Sulla sintomatologia da *stress* e sui cosiddetti "segnali finali" cfr. PROCACCI M.-POPOLO R.-MARSIGLI N., *Ansia e ritiro sociale*, Cortina, Milano 2011.

[45] Cfr. BISLENGHI L.- MARSIGLI N., *Il Timore degli altri*, Ecomind, Salerno 2006.

[46] PRINCE M.-ARAOZ D., *Trauma: Treatment and Transformation*, Crown House Ed., London 2004. Il tema del testo verte sulla familiarità del famoso termine "*fight*" or "*flight*" (*o combatti o te ne scappi*) come risposta a un trauma. Ma c'è anche chi risponde "congelandosi" (*freeze*) cioè nella maniera più pericolosa in quanto viene inibita ogni reazione sia di "*flight*" che di "*fight*", cioè né combattimento, né evitamento, ma amorfa assenza di reazioni.

3.3 Piste di soluzione

Le soluzioni più frequenti, alle quali risulta più semplice far riferimento, possono partire dal concetto di un semplice cambio lavorativo ad un più strutturato percorso terapeutico, se non, in casi estremi, farmacologico. Tali soluzioni, però, rischiano di rivelarsi futili palliativi. Un cambio lavorativo, ad esempio, avrà sempre valenza negativa, se non viene risolto alla radice il malessere empirico legato al soggetto.

Per meglio comprendere la problematica, non si può non far riferimento alla psicologia del lavoro. Essa è imprescindibile, in quanto analizza le concrete condotte lavorative, facendo riferimento ai fattori non solo di ordine individuale, ma anche strutturale, ivi compresi i nodi problematici legati a cultura, economia e società[47]. Dal momento in cui le stesse condizioni di lavoro ad alcuni generano una quantità pericolosa di *stress* e ad altri meno, si deve comprendere quale sia l'elemento scatenante che varia da persona a persona, in quanto, l'unicità dei soggetti, funge da principale fattore variabile per lo spettro-ansioso.

Soluzioni concrete legate al malessere da lavoro possono essere trovate, oltre che nella psicoterapia, anche nel *counseling*[48] e *coaching*[49]. In modo specifico, la psicoterapia può focalizzarsi sulle modalità di vita della persona, aiutando a sviluppare innanzitutto una visione realistica del proprio stato in prospettiva eziologica.

La storia della persona e i suoi modelli di lavoro aiutano a capire come mai si è arrivati a questo punto. Si lavora, quindi, sullo stile di vita, dando spazio alle risorse positive e costruttive che la persona possiede, e proponen-

---

[47] Cfr. ANDREWS G.-CREAMER M.-CRINO R.-HUNT C.-LAMPE L.-PAGE W., *Trattamento dei disturbi d'ansia. Guide per il clinico e manuali per chi soffre del disturbo*, Edi Ermes, Milano 2016. Si tratta di una trattazione molto utile nel nostro contesto, in quanto aiuta a comprendere la complessa situazione del soggetto-lavoratore e soprattutto evidenzia i margini di manovra nell'ambito dei quali si può operare per migliorare tale relazione.

[48] Il termine indica un'azione, svolta professionalmente, che supporti il soggetto in termini di potenziamento delle sue facoltà al fine di stimolarne le scelte in termini strategico-qualitativi. Mira anche all'implementazione delle competenze personali, soprattutto inter-relazionali. Per un quadro generale sulla problematica cfr. DANON M., *Counseling. L'arte della relazione d'aiuto attraverso l'empatia*, RED, Como 2009[2].

[49] Il termine indica una metodologia mirante allo sviluppo personale. Un "*coach*" ha il compito di supportare un altro soggetto (il cliente detto *coachee*) per realizzare un obiettivo personale o professionale definito specificamente. Di qui la somministrazione di formazione, supporto e guida. Cfr. ANGEL P.-AMAR P., *Il Coaching*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2008[2]. Il testo chiarisce come il *coaching* sia una strategia di formazione adattata alle peculiarità del singolo soggetto per operare in lui una *reformatio in melius*.

do facili accorgimenti al fine di gestire al meglio il tempo. Viene approfondito, inoltre, il rapporto che si viene ad instaurare tra l'idea di benessere e la realtà del lavoro del soggetto, offrendo anche indicazioni su come fare a esercitarsi nel rilassamento psicofisico.

Tale forma di psicoterapia costituisce, in un certo senso, una sorta di rieducazione, che ha lo scopo, appunto, di migliorare la relazione con se stessi e gli altri, ivi compreso l'ambiente in cui si vive, e il lavoro. Essa mira a favorire l'adattamento propositivo in modo graduale: il modo più efficace per eliminare lo *stress* da lavoro è, dunque, lavorare sui sintomi e sulle proprie abitudini[50].

Per lo svolgimento di un lavoro sereno ed equilibrato è fondamentale, quindi, non tanto sconfiggere, ma saper gestire l'ansia al meglio delle proprie possibilità. La mancata corretta gestione di quest'ultima, come abbiamo visto, può incrementare negativamente il livello di tensione e le conseguenti risultanze, necessariamente e coerentemente negative, a loro volta possono compromettere la sicurezza stessa del posto di lavoro. Ecco perché gli studiosi si soffermano su questo nodo problematico, individuando diverse strategie che il soggetto può utilizzare per controllare in modo ottimale la sua ansia[51].

Una delle strategie per il controllo dell'ansia troverebbe il proprio nucleo nella relazione tra una valida e profonda respirazione e tecniche legate al concetto di "self talking"[52].

Un altro tipo di strategia che potrebbe tornare utile mira ad incrementare la capacità gestionale-lavorativa del soggetto. Una maggiore conoscenza di ciò che si fa, infatti, potrebbe portare un'implementazione della propria consapevolezza, che, a sua volta, porterebbe come conseguenza l'acquisizione di una maggiore sicurezza.

---

[50] La gestione dello *stress* nell'ambito dell'attività lavorativa è vista come "un *puzzle* fatto di abitudini, luoghi, situazioni, pensieri, dinamiche". Anche se paradossalmente lo stress è anche uno strumento di difesa previsto dalla natura, il fine non è quello di eliminarlo sconfiggendolo, ma imparare a gestirlo. Potrebbe, così, diventare un alleato e cessare di apparire come uno spettro da temere. Cfr. CATAROZZO M.-NOBILI S., *Gestire lo stress nell'attività professionale*, Alpha, Roma 2013.

[51] Cfr. FRACCAROLI F.-BALDUCCI C., *Stress e rischi psicosociali nelle organizzazioni*, Mulino, Bologna 2014; CORRADINI I.-LAMBERTUCCI P., *Lo stress nei luoghi di lavoro. Profili psicologici, giuridici e metodologie di valutazione*, Themis, Roma 2015.

[52] Si tratta di una particolarissima forma di comunicazione, in quanto ha come soggetto una sola persona, per cui il *Self-Talk* altro non è che il "linguaggio interno". Esso è comunissimo, anche se i soggetti non se ne rendono conto, in quanto tutti utilizzano un linguaggio interno per dare un senso di consapevolezza e significanza alla realtà che li circonda. Va sottolineato che il linguaggio interno è diverso dal pensiero, in quanto sostanzialmente involontario, mentre il pensiero è, invece, un'attività consapevole. Cfr. ANDREAS S., *Transforming Negative Self-Talk*, Paperback, London 2012.

Come effetto diretto ed immediato gli *input* che generano gli attacchi di ansia tenderebbero drasticamente a diminuire. Inoltre la condivisione del proprio stato emotivo, per alcuni tipi di soggetti, può risultare essere un'arma efficace per superare momenti critici di disagio e conseguire una situazione di serenità.

3.4 Lo spettro ansioso da lavoro e la struttura lavorativa

Possiamo certamente affermare che, il concetto di "spettro" può essere, senza alcun dubbio, incluso all'interno della psicologia moderna al fine di oltrepassare una classificazione semplicistica e restrittiva a vantaggio di una realtà psicopatologica maggiormente specifica e funzionale.

È importante sottolineare, quando parliamo di psicopatologia, che il *focus* dello studio deve essere indirizzato non solo alla qualità del fenomeno, ovvero alla struttura di questo, bensì alla quantità. Quando si parla di "spettro", si ha come riferimento generale il concetto della scomposizione della luce. In fisica, infatti, per spettro s'intende una luce che, pur essendo policromatica, altro non è che la rappresentazione di un insieme di radiazioni monocromatiche. La luce, quindi, è un fenomeno complesso, ma unitario, anche se è scomponibile in unità elementari.

Un primo esempio di spettro sarebbe caratterizzato dalla presenza di forme strutturalmente e fenomenicamente di natura omogenea, che si differenziano unicamente per l'aspetto quantitativo. Possiamo quindi affermare che il fenomeno che si trova in questo *continuum* è di tipo quantitativo, dunque, esso tenderà a distribuirsi tenendo conto dei diversi livelli quantitativi[53].

A titolo esemplificativo lo "spettro depressivo" è un tipo di spettro attinente con quanto detto. Esso è composto da fattori che risultano essere fondamentali per l'individuazione di una diagnosi categoriale, ma allo stesso tempo, vi sono elementi di natura atipica che non permettono una giusta interpretazione di quei fenomeni utili al fine di una corretta diagnosi[54].

---

[53] Sullo spettro psicologico in generale è utile il contributo di genere divulgativo nella I parte di PARIS J., *Lo spettro bipolare*, Cortina, Milano 2010.

[54] Sullo spettro depressivo cfr. WINOKUR G, CARDORET R, BAKER M, *Depression spectrum disease versus pure depressive disease* in "British Journal of Psychiatry ", 1975; pp. 75-77; AKISKAL H.S.-ROSENTHAL T.L.-HAYKAL R.F., *Characterological depression* in "Archiv General of Psychiatry", a. 37 (1980), n. 37, pp. 777-83; ALARCON R.D.-RYAN W.-RIPPETOE P.A., *Affective spectrum disorders* in "Comprensive Psychiatry" n. 28 (1987), pp. 292-308.

Troviamo anche un secondo tipo di spettro, più specificatamente lo "spettro ossessivo-compulsivo di Hollander". A differenza dello "spettro depressivo" pur mantenendo un tipo di omogeneità strutturale, la fenomenica risulta essere completamente diversa[55]. In questo tipo di spettro è importante sottolineare la presenza di diversi disturbi, i quali, come già accennato, nonostante tendano a differenziarsi notevolmente ad un livello fenomenico, a livello strutturale vengono considerati sovrapponibili.

Il tutto si collega al lavoro, che va analizzato come "situazione" che può favorire l'insorgere e lo sviluppo delle patologie legate allo spettro d'ansia. In via preliminare occorre puntualizzare che ogni disamina in tal senso deve seguire come direttrici la *Task Analysis* e il *Job Analysis.* Esse costituiscono le due modalità di rilevazione di informazioni più utilizzate per conoscere come si svolge un lavoro.

È altresì utile anche per indicare quali siano i requisiti necessari per farlo al meglio[56], al fine di poter dedurre gli elementi di criticità rilevanti ai fini della nostra ricerca.

L'analisi dello svolgimento e del risultato finale di un lavoro o di un servizio reso, consta - come anticipato - di molteplici operazioni: un *task*, cioè un insieme di azioni elementari che permettono, svolte in successione, di pervenire ad un dato risultato *standard*; un *Job*, cioè un insieme di mansioni assegnate ad un lavoratore (o raggruppamento di posizioni simili in una organizzazione di lavoro).

Si può quindi analizzare un lavoro a due livelli:

a) livello di *Task*: descriverlo nelle sue componenti essenziali, non tipiche di una data mansione;

b) livello di *Job*: approfondire singole posizioni lavorative.

La *Task Analysis* è un processo di rilevazione e interpretazione delle informazioni ad un notevole dettaglio descrittivo (il *focus* consiste nella descrizione delle operazioni elementari che rappresentano l'unità di analisi stessa[57]).

La *Job Analysis* (o analisi del lavoro) è invece il processo di raccolta e valutazione delle informazioni sui processi lavorativi osservabili e sui risultati che produce.

---

[55] Cfr. HOLLANDER E., *Obsessive compulsive spectrum disorders: an overview* in "Psychiatric Annals" a. 23 (1993), n. 7, pp. 355-8.

[56] Cfr. SARCHIELLI G., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. IV.

[57] Essa si articola nella ricerca di gerarchie di operazioni da svolgere espresse in forma verbale o attraverso complessi algoritmi ed alberi decisionali (Cfr. ivi).

Gli elementi di criticità emergono a livello immediato nelle cinque funzioni fondamentali:

a) *Politiche del personale* (soprattutto in ordine alla valutazione delle prestazioni del personale, in termini di soddisfacimento o meno delle richieste) e della selezione del personale, in termini di requisiti personali e funzionali ad un sistema premiante per quanto riguarda la possibilità di premiare lo sforzo e l'impegno, fattori tutti che determinano aspettative e timori nei lavoratori;

b) *Job Design*: le informazioni sulla relazione tra lavoratori, gruppi e strumenti che, se permettono una progettazione ottimale delle procedure e delle modalità lavorative programmate, descrivono anche tensioni e rivalità;

c) *Sicurezza lavorativa*: offre la possibilità di creare una mappa dei rischi connessi con i differenti processi di lavorazione, con i materiali da formare, con gli strumenti ed i mezzi di lavoro utile per conoscere in anticipo e evitare potenziali rischi del lavoro stesso. Esse non sempre, però, contribuiscono a creare un clima di serenità e sicurezza;

d) *Formazione*: conoscere in cosa consiste e come va svolto il lavoro implica avere a disposizione informazioni precise su quali tipi di conoscenze e capacità accentuare nel lavoratore in termini formativi, il che induce a continua pressione ed impegno intellettuale (*long life learning*);

e) *Orientamento*: rivolto ai giovani al loro primo ingresso nel mondo del lavoro ed agli adulti in mobilità occupazionale, serve per mostrare i requisiti necessari per svolgere quel dato impiego, in modo da modulare con realismo aspettative e rappresentazioni, con le conseguenti delusioni.

Ugualmente criticità si prospettano alla luce dei risultati dell'analisi del lavoro[58], sia come descrizione del lavoro (*Job Analysis Work-Oriented*), sia, soprattutto, come specificazione delle caratteristiche del lavoratore (*Job Analysis Worker Oriented*)[59].

---

[58] Per quanto riguarda la *descrizione del lavoro*, vengono definiti: il lavoro in sé (in cosa consiste, compiti, frequenza di svolgimento); obiettivi dei vari compiti; modalità e procedure (strumenti utilizzati standardizzati o meno); condizioni di lavoro (elaborazione mentale delle sequenze e degli esiti); risultati del lavoro (attesi in termini di prodotti e servizi).

[59] La *specificazione del lavoro* riguarda il lavoratore e consta di inferenze, tratte dalla *job analysis* e dalla logica. Verte sulla qualità e sugli attributi necessari per lo svolgimento delle attività. Quattro tipi di attributi risultano degni di nota: 1) *Job Knowledge* (informazioni e nozioni formali e informali direttamente applicabili nell'esecuzione di un compito); 2) *Skills* (capacità utilizzate nella prestazione mediante gesti e sequenze di azioni che evidenziano capacità di agire messe all'opera in un contesto; 3) *Abilities* (abilità numerica, spaziale, deduttiva, di sintesi, per lo più cognitive); 4) *Other Charateristics* (estroversione, socialità, elementi del *self*,

I metodi di analisi del lavoro sono diversi e si raggruppano in varie macrocategorie tra le quali assumono rilevanza notevole i metodi *data based* o di archivio e sono utili, in quanto permettono di rilevare informazioni relative a tassi di frequenza ed altri indicatori statistici di fenomeni assai rilevanti per le condotte lavorative (ad es. assenteismo, *turnover*, incidenti, infortuni, guasti, difetti di produzione). Di qui un ulteriore fattore di criticità, in quanto il lavoratore si sente sotto controllo e percepisce la sua attività come continuamente monitorata in termini di utile aziendale ed efficienza produttiva, a scapito delle sue esigenze e della sua stessa umanità.

Ulteriore fattore di criticità sono poi le misurazioni di tipo psicofisiologico[60]. Queste tecniche osservative consentono di ottenere informazioni quantitative sulla frequenza di certi eventi, sulla sequenza e durata delle attività, sull'accuratezza delle prestazioni e sugli errori ricorrenti. L'azienda tende, in questa ottica, ad ottenere informazioni su abilità cognitive, preferenze per determinati tipi di compiti, sulla natura di eventuali incidenti e sulle strategie utilizzate per affrontare determinati compiti.

La criticità sta nella circostanza che in ogni rilevazione si tiene conto di possibili distorsioni ed errori di rilevazione che riguardano i lavoratori, che, se stimolati attraverso questionari, spesso non possiedono le conoscenze verbali adeguate per utilizzare gli strumenti di auto descrizione, oppure sottostanno ai classici *bias* di desiderabilità sociale e gestione dell'impressione che falsificano i risultati[61]. L'esito è catastrofico, specie se il campione utilizzato non risulta sufficientemente ampio, in quanto il contesto, le pressioni temporali generano resistenza, il che è un altro fattore di criticità che alimenta lo spettro ansioso.

Essere inseriti nel mondo del lavoro rappresenta l'incontro con persone, ambienti, regole sociali, ruoli e compiti da svolgere. Esso costituisce l'ingresso in un vero e proprio "spazio fisico" e in una nuova situazione sociale che, se ricca di stimoli psicosociali da decifrare, interpretare e sui quali impostare la propria condotta, induce di per sé nel soggetto *stress* e ansia. Si tratta di una transizione psicosociale (sede di fenomeni e processi di cambiamento della persona)[62].

Ogni transizione comporta consistenti modifiche nella considerazione del contesto di appartenenza, per cui il passaggio in una situazione diversa e

che sono variabili latenti, non direttamente osservabili ma inferite dal comportamento). Cfr. SARCHIELLI G., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. IV.

[60] Cfr. ivi.

[61] Cfr. ivi.

[62] Cfr. SARCHIELLI G., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. V.

mal conosciuta dalla persona richiede un tempo più o meno lungo per far sì che si realizzi un'adeguata ristrutturazione cognitiva. Elemento centrale è il sottoporsi al giudizio formale o informale degli altri e la situazione di ingresso rappresenta anche un momento di possibile conflitto. L'incontro con il lavoro rappresenta il superamento di un confine, con l'abbandono di una situazione nota (*exit*) e l'ingresso in una nuova realtà sociale (*entry*)[63].

In ogni fase di tale ciclo vi sono elementi di criticità. Nella *preparazione* il soggetto deve gestire aspettative, desideri e risorse; nell'*incontro* deve gestire fronteggiamento e attribuzione di senso; nell'*adattamento* deve gestire cambiamenti personali e di ruolo; nella stabilizzazione deve gestire coinvolgimento e efficacia operativa.

Spesso le strategie di risposta non si rivelano adeguate e richiedono apprendimenti notevoli e aggiustamenti in vari ambiti (struttura cognitiva, motivazionale, atteggiamenti e capacità di prestazione), il che determina una situazione di disagio.

Il *work entry* ed il *work staying* sono veri e propri nodi problematici[64]. Sembrerebbero meno critiche le situazioni delle persone con un orientamento normativo (*assimilazione*) che si limitano a conformarsi alle richieste delle persone significative, difendendo la loro attuale identità anche dalle nuove informazioni, mentre i soggetti con orientamento di evitamento (*replica*) cercano di evitare un interessamento degli aspetti personali con la situazione lavorativa risultando quindi poco proattive[65].

Un discorso a parte merita la stima di sé che ha un rilievo nel differenziare le modalità di affrontare l'ingresso lavorativo e gestire le successive fasi[66]. John Van Maanen e Schein parlano di socializzazione istituzionale per indicare una serie di modalità di intervento che incoraggiano il neofita ad ade-

---

[63] Bisogna distinguere la socializzazione al lavoro dalla socializzazione occupazionale. La prima è il periodo prelavorativo di preparazione alla futura esperienza lavorativa, che riguarda fattori personali e di contesto che determinano cambiamenti nelle condotte lavorative e nei modi di rappresentarsi la carriera e i propri progetti futuri. La seconda è organizzativa e riguarda le interazioni persona-contesto organizzativo che è assai lungo e prolungato nel tempo). Cfr. LEWIN K., *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972.

[64] Questi compiti rappresentano *outcomes* primari del processo di socializzazione e dovrebbero permettere alla persona di gestire la sua esperienza lavorativa e arrivare a *outcomes* di secondo livello (benessere, soddisfazione...).

[65] SARCHIELLI G., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. V.

[66] Sono poi state considerate anche la *self efficacy*, il *locus of control* (capacità di esercitare un controllo sulla situazione e impegno a padroneggiarla) e il *self monitoring* (sensibilità agli stimoli ambientali). Cfr. SARCHIELLI C., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. V.

rire ai ruoli previsti e di socializzazione individuale per riferirsi invece a tattiche incentrate sulle persone, stimolandole a mettere in discussione lo *status quo* e sviluppare un approccio personale allo svolgimento dei ruoli lavorativi[67].

Rispetto agli esiti del processo di socializzazione occupazionale si può affermare che ben socializzata è una persona adattata, conforme alle aspettative organizzative e non troppo dissimile dalle altre persone che operano nello stesso contesto.

Una parola è opportuna sul concetto di contributo psicologico alla formazione, che spesso è deficitario e contribuisce a rendere più problematico lo spettro ansioso. Nei contesti di lavoro i fattori di facilitazione dell'apprendimento professionale utilizzati sono: apprendimento dall'esperienza; *feedback* (informazioni di ritorno connesse a un processo, ad un evento e ad un comportamento); forme di rinforzo[68].

È condivisa l'utilità di concepire gli interventi formativi in un'ottica progettuale (*training design*). Un modo di procedere che mette alla base delle azioni formative una specifica analisi psicologica del contesto lavorativo. Esso si articola nelle seguenti fasi: a) *Analisi organizzativa*, volta a focalizzare il ruolo della formazione nel contesto più vasto dell'organizzazione di lavoro; b) *Analisi del Lavoro*: identificazione delle conoscenze applicate e delle *skill*; c) *Analisi delle persone*: specificazione delle caratteristiche dei soggetti-utenti e del livello di conoscenze e capacità possedute dai futuri corsisti, messe in relazione con i requisiti necessari per lo svolgimento dei compiti e dei ruoli previsti.

Come si evince intuitivamente, si tratta, soprattutto negli *skill* e nell'analisi delle persone a sottomettersi a un continuo giudizio, il che favorisce comportamenti evitanti e le reazioni conseguenti.

---

[67] Cfr. VAN MAANEN H.-SCHEIN J., *Toward of Theory of Organizational Socialization. Research* in AA.VV., *Organizational Behavior*, MIT, Cambridge (Massachussets) 1979, vol. 1, pp. 209-264.

[68] Fra le indicazioni della psicologia cognitiva possono avere rilevanza per l'apprendimento lavorativo si ricordano: *Apprendimento di compiti* semplici e complessi (si deve insegnare alle persone prima i compiti semplici e poi quelli più articolati); *Metacognizione* (aiutare chi apprende a monitorare i propri progressi e a valutare cosa si sa o non si conosce man mano che si procede nell'attività); *Modelli Mentali* (accurata rappresentazione degli oggetti e delle rappresentazioni tra loro facilita i compiti di apprendimento). I cambiamenti della tecnologia fanno inoltre aumentare la richiesta di persone mentalmente efficienti e capaci di affrontare compiti cognitivi complessi e l'astrazione del lavoro necessita di maggiore impegno cognitivo, attenzione focalizzata e manipolazione dei simboli. Cfr. SARCHIELLI G., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. V.

3.5 Motivazioni al lavoro e "contratto psicologico"

Dal punto di vista soggettivo "essere motivati" assume significato molto diverso da persona a persona. Mentre i dirigenti sono interessati ad assicurarsi che le persone agiscano in modo da migliorare l'efficienza e l'efficacia del loro lavoro e che evitino quelle condotte che possono intaccare la quantità e la qualità dei risultati attesi, per il semplice lavoratore l'interesse è essenzialmente per il mantenimento del lavoro nelle migliori condizioni possibili[69]. Ed è sugli elementi che definiscono lo scambio lavorativo che si instaurano processi nevrogenetici: a) *Input* (impegno, tempo, competenza, disciplina...); b) *Prestazione* (quantità e qualità del lavoro...); c) *Risultati attesi* (stipendio, sicurezza, *benefit*, riconoscimenti sociali…)[70].

Secondo la "teoria dell'equità", che punta l'attenzione sui processi cognitivi che governano la decisione di impegnarsi o meno in un compito, per Adams (1963)[71] il lavoratore considera in concreto la relazione tra *output* e *input*, tuttavia la spinta motivazionale è data soprattutto dal fatto che egli percepisca il rapporto come equilibrato rispetto a quello di altri colleghi nella stessa condizione di lavoratori assunti come gruppo di riferimento, di credenze e ideali.

Si introduce in questa teoria il principio del "confronto sociale" di Festinger[72]. La non equità è il risultato di uno squilibrio percepito che può avvenire quando un lavoratore si sente sottopagato rispetto ad un altro, considerato come referente o viceversa percepisce di essere stato senza ragione privilegiato. La percezione di non equità (o *fairness* organizzativa), induce ad un ripri-

---

[69] Cfr. SARCHIELLI G., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. VI.

[70] Cfr. ivi.

[71] La teoria dell'equità è un modello della motivazione secondo il quale le persone negli scambi sociali o in qualsiasi relazione dare-avere cercano l'imparzialità e la giustizia. Questa teoria si basa a sua volta sulla teoria della *dissonanza cognitiva* elaborata da Festinger negli anni '50, in cui si ipotizzava che le persone fossero motivate a mantenere una certa coerenza tra le convinzioni cognitive e il loro comportamento. Per questo la percezione di incongruenze provoca la cosiddetta "dissonanza cognitiva", che, a sua volta, porta ad un intervento correttivo. In coerenza con tale teoria Adams elabora il principio di *equità* sul posto di lavoro e sostiene che chi lavora preferisce condizioni di equità nelle relazioni con l'ambiente lavorativo. L'ingiustizia crea tensione e demotiva il soggetto. L'equità è legata alla percezione della congruenza del rapporto di scambio in senso non solo commutativo, ma anche in relazione ai rapporti con gli altri soggetti. Sulla dissonanza cognitiva cfr. FESTINGER L., *Teoria della dissonanza cognitiva*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2009; circa l'equità di Adams cfr. AVALLONE F., *Psicologia del lavoro. Storia, modelli, applicazioni*, Carocci, Milano 1994.

[72] FESTINGER L. *Looking Backward* in FESTINGER L. (a cura di), *Retrospections on Social Psychology*. Oxford Press, Oxford 1980, pp. 236–254.

stino dell'equità con diverse strategie di azione: a) Modifica degli *input* o dei risultati (abbassare qualità o impegno, oppure ricontrattare la propria posizione); b) Modifica dei propri referenti ed effettuazione di nuovi tipi di confronto sociale; c) Modifica delle percezioni relative al rapporto *input-output*; d) Cambiare lavoro[73].

La nozione di "contratto psicologico", sviluppatasi negli anni '60 con Argyris e successivamente con Schein, evidenzia come moltissimi aspetti della relazione tra persona e contesto lavorativo sono definiti e protetti dalla legislazione e/o da accordi sottoscritti formalmente[74].

Non mancano, però, aspetti meno formalizzabili, che restano sullo sfondo, connessi con aspettative che gli attori elaborano e che influenza l'andamento delle relazioni di lavoro, ed è su questi aspetti che si delinea il contratto psicologico.

La nozione di contratto psicologico implica una bilateralità, quindi un insieme di aspettative circa gli obblighi reciproci che una relazione di scambio deve comportare. La Rousseau definisce il contratto psicologico come un "insieme di credenze circa gli obblighi reciproci che si instaurano tra il lavoratore stesso e l'organizzazione"[75]. Esse nascono da esplicite promesse organizzative di persone significative, da inferenze e interpretazioni di certe esperienze lavorative passate, dall'apprendimento per osservazione e imitazione.

Un altro fattore determinante è l'emergere della prospettiva delle competenze professionali. Si tratta della relazione tra persona e lavoro al fine di migliorare il grado di adattamento lavorativo e di efficienza nelle prestazioni[76]: Il soggetto, infatti, viene analizzato alla luce delle capacità (ciò che una persona è capace di fare) e dei processi psicologici che stanno alla base di una risposta adeguata.

Focalizzandoci sulla conoscenza del *come fare* qualcosa si può usare il termine *skill*, mentre *abilità* è da intendersi come un costrutto concettuale inferito dalla condotta osservata[77]. Le stesse caratteristiche della personalità in

---

[73] Cfr. ivi, pp. 245-250.

[74] Cfr. SANGIORGI G., Contratti psicologici. Aspettative, vincoli e legami impliciti nelle relazioni, Franco Angeli, Milano 2009.

[75] Ivi, cap. 7, pp. 55-77.

[76] SARCHIELLI G., *Psicologia del lavoro*, cit., cap. VIII.

[76] Cfr. ivi.

[77] Distinguiamo inoltre tra: a) abilità cognitive (fattore di intelligenza generale, abilità verbale, ragionamento, abilità numerica, spaziale, di deduzione, di ricordo...); b) abilità sensoriali (in riferimento ai compiti lavorativi che implicano forti esigenze percettive); c) capacità fisiche (psicofisiche e motorie come tempi di reazione, destrezza digitale, coordinamento spazio-temporale, precisione, forza statica e dinamica ed equilibrio).

termini di modi di pensare, sentire e scegliere linee di condotta da parte della persona, sono oggetto di *screening*. Di qui l'elemento stressante che genera disagio, in quanto, se la competenza professionale è un insieme di attributi connessi con il posto di lavoro e riguarda il singolo lavoratore e la sua qualificazione professionale, questo non può che generare continua ansia da prestazione.

Il lavoratore competente è, infatti, il punto di arrivo di processi psicologici e sociali specifici che caratterizzano l'interazione soggetto-organizzazione in termini di continuo confronto e continua valutazione.

4. Lo spettro d'ansia e la sua misurabilità

Nella prassi più comune, la diagnosi di ansia è generalmente realizzata soprattutto attraverso la metodica dell'intervista.

In via preliminare, però, può essere utile un esame fisico, al fine di determinare che non sia presente nessun'altra condizione a rilevanza medica o non siano presenti forme di invalidità.

Escluso quanto detto, subito dopo viene somministrato eventualmente un questionario in maniera aggiuntiva[78] e, ugualmente eventualmente, test supplementari che riguardano il comportamento ansioso e psicologico. È evidente che nel contesto lavorativo le metodiche non cambiano, ma, al massimo, si rimodulano in base alla situazione. Anche se, quindi, le osservazioni del comportamento del soggetto intervistato sono certamente prese in considerazione per formulare una diagnosi, i dati primari e basilari (la cosiddetta *acceptio rerum*) provengono dalle risposte verbali del paziente in relazione all'attenta relazione diagnostica effettuata.

Nonostante l'enfasi sulla relazione verbale nella diagnosi, che tende ad accentuarsi nei contesti lavorativi, la maggior parte delle teorie del disturbo dello spettro ansioso presumono che le relazioni di paura e ansia riflettano uno stato di disturbo sottostante dell'ipervigilanza fisiologica[79].

---

[78] A tal uopo è doveroso il riferimento al DSM-V.

[79] Cfr. BARLOW D.H.-COHEN A.B.-WADDEL M.T.-VERMILEYA B.B.-KLOSKO J.S.-BLANCHARD E.B.-DINARDO P.A., *Panic and Generalized Anxiety Disorders: Nature and treatment*, in "Behavior Therapy", 15 (1991), 431-449 (Cit. in: FRANCESCHINA E.-SANAVIO E.-SICA C., *I disturbi d'ansia*, in GALEAZZI A.-MEAZZINI P. (a cura di), *Mente e comportamento. Trattato italiano di psicoterapia cognitivo-comportamentale*, Giunti Editore, Milano 2004.

La questione che ci poniamo è quella di valutare se i pazienti ansiosi che riportano pensieri e immagini di valenza negativa dimostrino effettivamente modelli associati a stimoli fisiologici[80].

Va inoltre considerata la possibilità che tali sintomi possano sostenere organizzazioni alternative riguardo ai segnali da disturbo d'ansia. In altri termini va valutato se la reattività fisiologica sopra lo spettro ansioso coinvolga significativamente una dimensione di crescente affettività negativa.

Ciò nei contesti lavorativi è ancor più evidente, in quanto la sintomatologia si accentua nell'ambiente di lavoro, per poi assumere dimensioni meno accentuale al di fuori di questi.

Nella misurazione è rilevante sempre avere presente la visione teorica, che presuppone che le emozioni riflettano l'attivazione di due circuiti nel cervello che si sono evoluti per promuovere la sopravvivenza degli individui e della loro progenie genetica.

In questo è utile l'apporto della neurofisiologia, in quanto essa ci fornisce alcune nozioni fondamentali, così sintetizzabili:

a) Un tipo di circuito viene associato all'approccio con le sostanze nutritive, al comportamento sessuale e alla cura della progenie;

b) L'altro viene associato ad un sistema motorio difensivo che risponde significativamente alla minaccia ambientale[81].

Entrambi i sistemi coinvolgono reazioni riflesse, autonomiche e somatiche, che sono ampiamente condivise dalla maggior parte dei mammiferi e che vengono attivate negli esseri umani durante gli stati di emozione piacevole o spiacevole[82].

Nel misurare lo spettro ansioso utilizzando l'intervista clinica, i pazienti che soffrono di disturbi di ansia, hanno riferito di un maggiore timore rispetto ai normali partecipanti e, nell'ambito del contesto lavorativo, la risposta tende ad aumentare[83].

Non mancano autori che legittimamente concepiscono la paura come fattore di propensione all'azione[84], anche in considerazione della circostanza che essa viene associata agli sforzi per sfuggire o per evitare pericoli e dolo-

[80] Cfr. ivi, pp. 431-435.
[81] Cfr. ivi, pp. 437-441.
[82] Cfr. DEL CORNO F- LANG M, *Elementi di psicologia clinica*, cit., p. 438.
[83] Ivi.
[84] BRADLEY B. P.- MOGG K.- MILLAR N.-BONHAM-CARTER C.-FERGUSSON E.-JENKINS J (1997). *Attentional biases for emotional faces. Cognition and Emotion*, Harper, New York 1997, p. 11 e pp. 25-42. BRADLEY B. P.- MOGG K.-MILLAR N.-WHITE, J., *Selective processing of negative information: Effects of clinical anxiety, concurrent depression, and awareness* in "Journal of Abnormal Psychology", 1995, pp. 104 e pp. 532-536.

ri[85]. Queste risposte vengono distribuite nel contesto di minacce esterne (esse vengono prevalentemente classificate anche come forme di contro-attacchi e come ulteriori meccanismi di difesa)[86].

Si presume, inoltre, che le reazioni di paura legate alla minaccia siano mediate dai sistemi di difesa. Inoltre, si ritiene che, nell'uomo, l'attivazione di questo sistema accompagni i rapporti più affidabili di esperienza in relazione al timore[87].

5. Conclusioni

Ogni misurazione, sempre da correlare ad una valutazione diagnostica presenta caratteri di notevole delicatezza, non solo per le difficoltà, ma per l'intrinseca debolezza di una quantificazione in un contesto qualitativamente caratterizzato. A questo proposito il saggio di Lingiardi che offre alcune utili indicazioni [88].

In primo luogo ogni intervento deve fondarsi primariamente su un "ragionamento semeiologico analitico"[89]. Esso va condotto con diligenza, coscienza di fallibilità e onestà intellettuale, il che fa echeggiare la teoria epistemologica popperiana, che della fallibilità fa il nucleo centrale di ogni disciplina scientifica, caratterizzata dall'anelito verso le certezze, ma che si sostanzia in un paradigma di congetture-confutazioni.

Un secondo elemento è costituito dal rispetto imprescindibile ed assoluto per la persona umana, che, seppur obiettivata in quanto oggetto di studio, resta sempre soggetto unico ed irripetibile. Gli interventi, quindi, debbono prevedere in primo luogo un'attenta analisi dei differenti aspetti dell'ansia. Solo quando questi saranno adeguatamente integrati tra loro, potranno convalidare l'impressione globale che il diagnosta ha ricavato dalle manifestazioni cliniche osservate o lo psicologo dalle risultanze dei test.

---

[85] BRADLEY B. P.-MOGG K.-WHITE J.-GROOM C.-DE BONO J., *Attentional bias for emotional faces in generalized anxiety disorder* in "British Journal of Clinical Psychology", 38 (1999), pp. 267-278.

[86] Cfr. ivi.

[87] Il che viene ribadito da Konorski (1967) e da molti altri teorici. Cfr. BRADLEY B. P.-MOGG K.- MILLAR N.-BONHAM-CARTER C.-FERGUSSON E.-JENKINS J., *Attentional biases for emotional faces. Cognition and Emotion*, cit., 40-42.

[88] LINGIARDI V., *L'ansia: riferimenti semeiologici* in SMERALDI E. BELLODI L. PROVENZA M., (a cura di), *I disturbi d'ansia. Clinica e terapia*, Ediermes, Milano 1991, pp. 5-37.

[89] Ivi, 16.

È evidente che nella misurazione dello spettro ansioso si utilizzino specifiche scale di valutazione dell'ansia, ma, nell'ottica "umanistica" premessa occorre delimitarne lo scopo.

Il fine dell'approccio è principalmente di stabilire se l'ansia presenti le caratteristiche di uno stato emotivo stabile e persistente o piuttosto di una condizione temporanea riferita ad un determinato momento o situazione**.** In altri termini addivenire all'individuazione se si tratti di ansia di tratto o di ansia di stato, tenendo conto della demarcazione epistemologica e clinica tra le due prospettive.

Lingiardi, nell'ambito del ragionamento semeiologico analitico, suggerisce di cominciare la valutazione stabilendo se l'oggetto che si desidera indagare sia uno stato d'ansia attualmente esperito dal soggetto o piuttosto una caratteristica strutturale, legata alla sua personalità e al suo stile di vita[90].

Tale indicazione appare particolarmente preziosa nei contesti lavorativi, che, come abbiamo evidenziato nei paragrafi precedenti, spesso sono strutturalmente nevrogenetici.

[90] Ivi, p. 23.

Autore: Barra Angelo
Titolo: *«Fratelli prediletti». Ebraismo e cristianesimo alle radici del dialogo*
Editore: Il pozzo di Giacobbe
Luogo e anno di pubblicazione: Trapani 2021
Riferimenti: pp. 160

Sempre attuale, il tema del dialogo interreligioso si snoda attraverso vicende alternate della storia dell'umanità. Pagine scure si alternano a momenti di distensione e di arricchimento reciproco.

Questo il sottofondo del testo curato dal prof. Angelo Barra, docente stabile di teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Salernitano "Giovanni Paolo II" e invitato presso l'ISSR "San Matteo" di Salerno.

L'immagine del cammino è quella che fin dalla presentazione del testo (cfr. p. 7), viene offerta al lettore per cogliere come il dialogo abbia una direzione che non è mai conclusa, ma attenda il compimento della storia, mentre l'impegno umano è quello di «benedirsi insieme come fratelli invocando gli uni per gli altri le benedizioni» (p. 7).

Il testo, nato nell'alveo di un corso di formazione ecumenica e interreligiosa, prende l'avvio da precisazioni terminologiche: esse possono sembrare talvolta superflue, ma nel campo del dialogo ogni singola parola ha un carico storico-problematico con il quale deve fare i conti. «In queste accezioni terminologiche si delinea quanto sia sempre necessario chiarire per formare, educare per affinare tutte le capacità della coscienza, quale sintesi dirimente del connubio tra pensiero, progettualità e azione dei singoli e dell'intera collettività» (p. 11).

Il primo aspetto evidenziato è l'ambiente neotestamentario nel quale le relazioni ebraico-cristiane vanno delineandosi in maniera polemica, ma è doveroso cogliere come quello stesso ambiente si percepisse perfettamente giudeo, non solo etnicamente, ma nella radice scritturistica. In tal senso proprio la lettura, lo studio e l'approfondimento del testo ebraico della Scrittura diviene un luogo privilegiato nel quale affondare le radici di un sereno dialogo (p. 18).

La comunità cristiana, radicata nel testo della *Nostra aetate*, può dunque approcciarsi al dialogo innanzitutto nel campo teologico, analizzando e riconoscendo le radici ebraiche della propria tradizione religiosa. I contributi presenti nel testo, dunque, propongono un approfondimento teologico di diversi temi, partendo sulla concezione dell'uomo in *Gen* 1–3, saggio redatto dal prof. Bruno Lancuba. La domanda su chi sia l'uomo, che caratterizza la storia dell'umanità, trova così nel racconto della creazione una collocazione antropologica e teologica allo stesso tempo. «Il riferimento all'immagine e somiglianza di Dio nella narrazione precede la differenziazione sessuale, tuttavia non si dà persona umana che non abbia caratterizzazione sessuale.

L'essere umano è relazionale e una delle modalità della sua relazionalità si esprime con l'altro essere

umano» (p. 46). La capacità relazionale diviene dunque essenziale alla chiarificazione di chi sia l'uomo: esso è relazione con Dio, relazione con l'altro/a, relazione con il Cosmo.

Dio benedice l'uomo, segno della fedeltà che Egli manterrà alla sua alleanza (cfr. p. 51) e dà il comando di soggiogare e dominare la terra, nel segno di una responsabilità che è custodia della creazione. Nella stessa linea la relazionalità intrinseca all'essere umano viene ribadita nell'analisi del secondo racconto della creazione, allorquando l'uomo si trova dinanzi alla donna. «Allora il racconto svela quanto il Signore pensa e fa, svela chi è la donna, svelando al contempo come l'uomo è davvero tale quando ha un altro da sé davanti a sé; l'alterità dell'uomo è la donna» (p. 63). A chiudere la riflessione vi è l'analisi del racconto della caduta dell'uomo, anch'essa colta come «una relazionalità ferita, un'incapacità di accogliere l'altro in quanto altro, nella sua differenza» (p. 79). L'altro diviene l'estraneo che minaccia la singolarità dell'individuo autarchicamente chiuso in se stesso.

Uno studio del prof. Vincenzo Calabrese mostra la fondamentale importanza del riconoscimento delle radici ebraiche della liturgia cristiana, ambito di cui si può ancora approfondire ampiamente. «Onestamente dobbiamo affermare che la nostra liturgia, nel suo nucleo essenziale, fu creata dagli apostoli, dietro istruzione e per incarico dello stesso Gesù Cristo. Erede di una liturgia ricchissima […] ha riconosciuto questa vita cultuale, ne ha certamente praticato le varie forme e, nondimeno se ne è progressivamente allontanato» (p. 95).

Si evidenziano elementi comuni come il *battesimo*, da cogliere nell'ottica delle abluzioni rituali, la *preghiera* e la *fractio panis*. Sebbene acquistino un senso e un valore differenti, le due tradizioni religiose riconoscono elementi comuni che vanno valorizzati per cogliere maggiore vicinanza rispetto alla distanza. «La Chiesa apostolica, separandosi dal AT, crea nuove espressioni della sua vita in Cristo, tesa verso il Padre, appoggiandosi in molti casi su forme semplici della pietà sinagogale e quotidiana dei Giudei contemporanei» (p. 112).

Tra i nessi che possono risultare più problematici, ma allo stesso tempo ricchi di nuove prospettive, vi è lo studio dell'interpretazione della stessa Scrittura da parte di cristiani ed ebrei. Tale tentativo, nel saggio del prof. Raffaele Petti prende l'avvio dal documento della Pontificia Commissione Biblica del 2001, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*. L'esegesi dei passi di *At* 8,26-40 che richiama *Is* 53,7-8 mostra come i criteri di compimento, conformità e differenza (cfr. pp. 117-118) pongono delle solide basi per una lettura che rispetti le peculiarità proprie delle due tradizioni religiose, pur costruendo ponti di dialogo tra esse.

L'A. conclude affermando che «il dialogo tra le differenze, soprattutto in ambito inter-religioso, può

offrire la motivazione per mettersi responsabilmente alla ricerca delle peculiarità di ognuna delle parti coinvolte nel dialogo e di condividere i risultati di questa ricerca in quanto al suo valore di esempio» (p. 129).

Ultimo saggio dell'opera è il testo di una studentessa, neo-laureata presso l'ISSR salernitano, in cui viene messo in luce il nesso tra l'indagine della Stein sull'empatia e l'immagine del Dio di Israele che emerge dalle scritture. Di particolare rilievo il collegamento offerto tra la proposta steiniana di un'empatia che si fa realmente carico del vissuto dell'altro in quanto altro e del Dio di Israele che si "lascia toccare" (cfr. p. 136) dalle vicende storiche del suo popolo Israele. «Elohim è il Dio *coinvolto*. Il Dio cercatore d'interlocutori, "Dio dei padri" che dalla liberazione dalla schiavitù egizia in poi operò meraviglie e, dunque, se questo Dio fu fedele allora lo è ancora, e ancora lo sarà» (p. 138). L'analisi di diversi passi della scrittura è volta ad evidenziare come Edith Stein, proprio per il duplice bagaglio culturale che la contraddistingue, possa essere un modello di dialogo e sperimenta tale modello nell'elaborazione di un'empatia infra-umana *radicale*, perché fondata sulla *radicalità* dell'empatia di Dio che si coinvolge con la sua creazione.

Nell'insieme il testo editato dal prof. Barra ha il pregio di mettere insieme riflessioni e voci differenti che impreziosiscono e arricchiscono il tema del dialogo interreligioso grazie all'apporto delle varie discipline che si intersecano.

Francesco Serpe

Autore: Mazzarella Eugenio
Titolo: *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*
Editore: Carocci
Luogo e anno di pubblicazione: Roma 2022
Riferimenti: pp. 432

L'opera che presentiamo costituisce la riedizione di una pubblicazione di 40 anni fa, ma ne mantiene intatto attualità e fascino. L'A. offre una ricostruzione valida, il cui elemento peculiare è l'interpretazione del Mazzarella incentrata su quell'energia definita "decostruttiva" nietzschiana, ben resa nei suoi effetti dalla conclusione dell'A., secondo il quale chi legge Nietzsche dovrà necessariamente prendere una posizione "*con* Nietzsche o *contro* Nietzsche" (p. 22).

L'ermeneutica di Mazzarella, infatti, delinea nella "costellazione Nietzsche" il "compimento zarathustriano del pessimismo della forza prospettico" (p. 133). Esso è letto sostanzialmente come il ritorno all'originaria matrice del pessimismo romantico. L'A. individua la chiave per comprendere il come di questo passaggio dal pessimismo romantico a quello nietzschiano nel "prospettivismo". Il passaggio di confine (nonché vera e propria "cifra simbolica") è costituito dalla finitudine umana. Essa non solo costituisce il nostro limite ontologico e

gnoseologico, ma è generatrice dello stesso atteggiamento nietzschiano, che porta il filosofo tedesco ad essere "l'apologeta della vita per eccellenza".

L'A. indaga anche sul significato della vita per Nietzsche e lo fa chiarendo che la vita è intesa dal filosofo tedesco "come vita originaria che sta dietro tutti i fenomeni, ora come concetto biologico, come vita del vivente organico e, nella sua espressione più alta, come vita dell'uomo. […] Ora una metafisica della vita, dove l'arte e un pensiero misticamente orientato ne rappresentano l'organo conoscitivo, ora una riflessione sulle condizioni di possibilità della vita vivente come vita *individua*, e massimamente della vita umana" (p. 20).

Ma la vita si interseca con la storia e, quindi, con la memoria, generando a sua volta un "gioco" incessante di memoria e di oblio. Per vivere è, infatti, necessario ricordare, ma, al tempo stesso per vivere è anche necessario anche dimenticare. Mazzarella inserisce questo "gioco" di ricordo all'interno di quello che definisce "trofismo storia/vita" (p. 40), che consiste in un equilibrio tra lo *stare al mondo* e il *pensiero dello stare al mondo*, sostanziato dalla consapevolezza della finitudine, in termini crudi sintetizzabile così: il vivente che c'è ora è il vivente che non c'era ed è il vivente che è destinato a non essere più. L'ontologia è, quindi, "ontologia della finitezza" (p. 62).

Rileva l'A. che si va oltre il dionisiaco ben espresso nella *Nascita della tragedia*. Il riferimento è piuttosto lo *Zarathustra*. Non possiamo che concordare, in quanto si tratta di un "poema" che rende perfettamente l'itinerario di Nietzsche, riproponendone quella sorta di polarità originaria "tra ottica della vita finita, individuata e individuale, e metafisica della vita universale (…) al di là delle sue stesse intenzioni, perché proprio nel luogo del massimo inasprimento nietzschiano del problema della finitezza Nietzsche non si tiene a questo, ma nell'istanza di 'superarlo' sostanzialmente arretra davanti ad esso" (p. 95).

Questo "trofismo" storia/vita è legato alla prospettiva della finitezza, soprattutto in riferimento a due opere ritenute da Mazzarella in correlazione: *Inattuale* e *Su verità e menzogna in senso extramorale*. Nietzsche rimarca la necessità di abbandonare un'ontologia della vita "centrata sul bisogno metafisico di un'immersione mistico-speculativa nella vita universale e l'affermarsi di un concetto della vita già sostanzialmente strutturato come prospettivismo storico-genealogico" (p. 32). Inoltre, sulla scorta delle opere citate, si rimarca anche l'abbandono "non solo da ogni filosofia della storia teleologicamente orientata […] ma anche a veder bene la denuncia della teleologia insita nella visione tragica del mondo. […] Ora invece 'non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana': come ogni vita vivente, la vita *storica*, cioè consapevole, non ha altro che da vivere nella sua 'forma',

cioè come raggiunta 'individualità' di un *quantum* di vita" (p. 45).

In altri termini l'esito dell'esperienza umana consiste per l'uomo nel tornare per sempre nel nulla della materia infinita. Per Mazzarella, quindi, ben scrive Heidegger nel ritenere Nietzsche il "culmine" della moderna "metafisica della soggettività", paradossalmente limitante il suo stesso prospettivismo. Non a caso in *Tecnica e metafisica* (Carocci, Roma 2021, p. 322) l'A. parla del "dolore attivo di esistere" come retaggio di Nietzsche e come forma di riscatto del suo stesso esistere.

Il gioco di identità e differenza tipico del trofismo, quindi, concilia il dolore di essere venuti al mondo con l'energia con cui egli affronta le sfide dell'esistere nel mondo.

Mazzarella peraltro chiude il volume con tre *Appendici*, tra le quali una su Löwith. Vi emerge la consapevolezza greca della tragicità del mondo, impregnata di finitudine, come elemento costitutivo dell'umano. Si afferma senza mezzi termini la *sacertà*, che "vede in ogni caso lo spazio umano come spazio del mortale» (p. 153).

Un modo di intendere Nietzsche e di offrirne un'interpretazione che davvero merita la più grande attenzione. **Dario Sessa**

Autore: Galli Carlo
Titolo: *Platone. La necessità della politica*
Editore: Il Mulino
Luogo e anno di pubblicazione: Bologna 2021
Riferimenti: pp. 188

Carlo Galli tratta di uno dei dialoghi più importanti di Platone, la *Repubblica*, ma - come afferma esplicitamente - non lo fa né in prospettiva manualistica, né in ambito esegetico-specialistico, in quanto l'intento è di offrire una lettura di carattere concettuale per individuare le motivazioni interiori che spinsero Platone a scrivere il celebre dialogo.

Il primo capitolo offre a una ricognizione delle principali interpretazioni della *Repubblica* e della filosofia platonica stesse proposte dalla filosofia occidentale. Vengono citati Hegel (che vi ravvisa il superamento del dualismo platonico), Nietzsche (che critica all'esito questo dualismo con la fede metafisica in un Dio-verità) e prosegue con Heidegger, Arendt, Voegelin, Gadamer, per toccare anche l'appropriazione del dialogo da parte del nazionalismo tedesco e del nazismo. Conclude con la critica di Popper in senso antitotalitario e con l'interpretazione di Leo Strauss, per il quale la *Repubblica* mira paradossalmente a certificare l'impossibilità di attuare un modello di città perfetta.

Galli conclude negando ogni valenza sistematica e dogmatica del dialogo, attribuendogli il fine di proporre problemi da affrontare con senso critico e creatività.

La questione fondamentale della *Repubblica* è, infatti individuata dall'A. del saggio come quella di indagare la natura della politica e

del potere, ma tale questione è legata alla natura stessa della conoscenza e della filosofia stessa. Il fine della *civitas* può essere scoperto prospettando una realtà in cui politica, potere, filosofia e vita dei cittadini sono tutti inficiati dall'ingiustizia e, quindi, dall'infelicità.

Posta tale premessa, nel II cap. l'A. individua le idee-guida del dialogo che supportano tutte le problematiche filosofiche del lavoro.

In primis la convinzione di Platone che solo il filosofo può adeguatamente parlare di politica, in quanto questa è strettamente correlata all'uomo ed alla sua essenza metafisica e, quindi rappresenta l'esito pratico della filosofia. Va aggiunto, quindi che la politica costituisce l'esercizio pieno della filosofia ed ha come fine permettere all'uomo di superare l'ingiustizia e, quindi, l'infelicità.

Di fatto, però, secondo Platone, sussiste una sorta di "frizione" tra la politica e la filosofia nella fondazione della cosiddetta *kallípolis*, in cui sapere e potere coincidono e mirano a integrare armonicamente il fine generale con le esigenze individuali.

L'A. chiarisce che nella prospettiva platonica la *kallípolis* è ben diversa dal "regno dell'uguaglianza" (e della piena libertà), poiché la giustizia e la felicità sono la risultante della netta diversificazione dei ruoli. Alle cariche pubbliche, infatti, non deve essere garantito un accesso indiscriminato, poiché specifici ruoli sono da attribuirsi solo a determinati soggetti che ne abbiano specifica idoneità.

La città è vista come "spazio esistenziale" in cui la politica non è dominio da parte dei più forti. Emerge la figura del sofista Trasimaco, che per Platone è l'incarnazione dell'individualismo aristocratico e oligarchico, che favorisce un'uguaglianza apparente, ma genera ingiustizia ed inefficienza (rappresentate dall'ideale democratico), proprio perché è incapace di armonizzare le diversità in un quadro generale organico, giusto e, quindi, garante della felicità.

Ciò non è possibile se manca la guida dei filosofi-re (i filosofi preposti alla cosa pubblica). Di qui la considerazione che l'ordine della città perfetta non è assimilabile a *kósmos*, cioè ordine che si genera di per sé, ma a *táxis*, cioè un ordine costruito.

Il terzo capitolo presenta una serie di riflessioni intorno alla genesi del dialogo, situato nell'epoca della crisi di Atene che segue alla guerra del Peloponneso ed in cui esplodono spregiudicatezza, individualismo, avidità, clientelismo e cinica competitività.

Emblema del triste nuovo corso è la citata figura di Trasimaco, per il quale politica e giustizia altro non sono che l'utile del più forte, il che costituisce proprio la visione che Platone si propone di contrastare.

All'individualità imperante dovrà essere sostituita una visione collettiva e ciò grazie alla guida del filosofo-re, del quale vengono delineati i caratteri nel quarto capitolo,

dedicato a questa figura di "garante" della vera giustizia. Echeggiano qui gli insegnamenti dei libri VI e VII: l'economico, l'utile, il politico, l'arte, la cultura, e le opinioni sono tutti subordinati alla filosofia. Essa ne delimita gli ambiti e li guida, seguendo la sua stessa vocazione, che è quella tradursi nella sua estrinsecazione principale, cioè la politica, in cui l'ideale conosciuto e padroneggiato dalla filosofia viene calato nel particolare. Solo il filosofo può governare la *kallípolis*, che assurge ad "elemento paradigmatico del cielo", ideale regolativo al quale le realtà attuali devono uniformarsi. E qui l'A. scorge il carattere per cui la *Repubblica* al di là di una eventuale connotazione utopica costituisce un invito a riflettere e ad impegnarsi nel rendere "pratica" la filosofia.

Ciò comprende una *pars destruens*, volta ad eliminare apparenze e falsità ed una *pars construens*, volta a delineare l'itinerario per assicurare giustizia e felicità ai cittadini, sotto la guida del filosofo-re.

La filosofia ha, quindi, natura gnoseologico-ontologica che si estrinsecano nel lato pratico-politico.

Nel quinto capitolo, l'A. indaga su cosa possa accadere con politici "a-filosofici", con i quali l'attività politica prescinde *in toto* dalla dimensione della filosofia. Si tratta della "città del presente", di cui Platone parla nel libro VIII come una città lontana dal paradigma e, quindi, infelice. Si tratta della città in cui vigono timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide, che costituiscono l'esito della vicenda della *civitas* quando i politici non sono filosofi. Si tratta del trionfo di Trasimaco: la giustizia coincide con l'utile del più forte, basata sulla logica del comando e del proprio interesse.

La tirannide è, per Platone, il male assoluto e la negazione della-*kallípolis*.

Certamente questa prospettiva - secondo l'A. – è un eco dei viaggi, peraltro fallimentari, di Platone, anche considerando che serpeggia, talvolta, la convinzione del filosofo che il tiranno possa essere convertito dal filosofo al sapere corretto e al potere giusto. Si pensi al primo viaggio, fallimentare alla corte del tiranno di Siracusa ed ai successivi, che, però, portanto Platone a considerazioni improntate alla tragicità.

Il libro si chiude con le stesse parole stesse di Platone (VII, 514a-517a e VIII, 543a-569c) sulla degenerazione delle costituzioni alla luce del "mito della caverna" ed alla fine della *kallípolis*.

Il filosofo, in sintesi, non ha una missione solo contemplativa, ma anche attiva e consiste nello sconfiggere la visione di Trasimaco.

La lettura del volume è di raro interesse e in alcuni punti avvincente, anche considerando l'attualità della problematica, che invita a riflettere sulla contemporaneità del messaggio di Platone, in tempi, come questi, non certo lontani dall'individualismo e da una politica incolta e cinicamente pragmatica.

Dario Sessa

Autore: Pace Giannotta Andrea
Titolo: *Fenomenologia enattiva. Mente, coscienza e natura*
Editore: Mimesis
Luogo e anno di pubblicazione: Milano-Udine 2022
Riferimenti: pp. 140

La filosofia della mente è un tema attuale e Andrea Pace Giannotta ne delinea la problematica, offrendo non solo una visuale d'insieme (il che è davvero utile), ma presentando una proposta di sintesi alla luce delle criticità non mancanti nei paradigmi che vengono analizzati. La cosiddetta "filosofia della mente", com'è noto, indaga sulle funzioni mentali e sulla stessa coscienza, con particolare attenzione alla relazione con cervello, corpo e mondo esterno. Essa ha compiuto notevoli progressi, potendosi avvalere, oltre che alla ricerca empirica, anche di quella strumentale (si pensi alla *tomografia ad emissione di positroni* (PET) o alla *risonanza magnetica funzionale per immagini* (MRI).

Va chiarito preliminarmente che due sono le prospettive di fondo della filosofia della mente: se si ritiene prevalente nella mente qualcosa di esterno al corpo si avrà il cosiddetto "esternalismo"; se, invece, si ritiene prevalente la dipendenza da qualcosa di interno (come il sistema nervoso) si avrà il cosiddetto "internalismo". Particolarità del saggio è lo sforzo dell'A. di elaborare una teoria integrata della mente e della realtà, non solo superando questa distinzione, ma tentando di conciliare la filosofia della mente (il *che cosa* dell'ontologia), con l'epistemologia e con il finalismo.

Nei tre capitoli che strutturano l'opera ritroviamo i perenni problemi della filosofia, come fenomenologia, naturalismo, qualità degli oggetti, relazione mente-corpo, perturbazioni della coscienza, tutte lette nella prospettiva della filosofia della mente. L'A. dapprima prospetta lo *status quaestionis*, poi prospetta i punti a favore e le criticità delle varie posizioni, infine presenta il proprio punto di vista. Nel farlo, la sua metodologia è di sintesi, utilizzando in modo critico la fenomenologia husserliana (secondo le prospettive statica e genetica). Vi dedica un intero capitolo, ponendola in collegamento con l'enattivismo, per il quale le strutture cognitive della mente si fonderebbero nelle dinamiche di carattere senso-motorio ricorrenti fra il soggetto (agente incarnato) e l'ambiente naturale in cui questi è inserito. Sarebbero tali dinamiche a permettere all'azione di essere guidata percettivamente. Questo vale anche per le esperienze coscienti, costitutivamente connesse con le interazioni senso-motorie fra soggetto e ambiente esterno. Più in particolare internalismo e esternalismo delle qualità vengono armonizzati dall'A. proprio servendosi dell'approccio fenomenologico.

Le qualità, infatti, vengono lette come un'autoproduzione della mente oppure come sono insite negli oggetti che la mente recepisce. Il dualismo viene conciliato dall'A. col *naturalismo oggettivista*.

L'apporto davvero interessante dell'A. riguarda proprio la natura delle qualità, che, per Giannotta, emergono dalla relazione, che viene ad essere la categoria metafisica fondamentale: abbiamo dapprima l'incorporazione della mente, poi il suo farsi corpo, infine l'unità psico-somatica.

La vita della mente è, infatti, situata prima in un corpo e solo successivamente in un ambiente. Da questo riceve stimoli, ma in un rapporto di cogenerazione e coproduzione.

L'enattivismo, però, come osserva Pace Giannotta ha una serie di ambiguità, soprattutto in relazione alla tensione metafisica, per cui va rimodulata alla luce della fenomenologia husserliana: «Sosterrò come all'interno di questa prospettiva [quella appunto enattiva] sia possibile naturalizzare la coscienza e la fenomenologia senza però - e ciò è cruciale - assumere preliminarmente una concezione oggettivista della natura, ossia senza assumere una delle due forme di naturalismo oggettivista che abbiamo precedentemente considerato: ingenuo e quantitativo» (p. 63). La coscienza viene "naturalizzata" nel momento in cui si precisa che essa non qualcosa di evanescente, e non è priva di riferimenti materiali, come, al tempo stesso non è riducibile a qualcosa di meramente materiale, soggetta esclusivamente ad impressioni. Le due dimensioni vengono armonizzate mediante una sorta di "ponte metafisico", capace di armonizzare l'incarnazione della mente in un corpo (in relazione attiva con l'ambiente) con una coscienza a supporto delle attività interiori. In altri termini l'A. propone una strada per conciliare l'enattivo con l'husserliano, tentando di coniugare l'incarnazione fenomenologica con una fenomenologia ambientata: la mente intenziona fenomenologicamente l'ambiente, lo abita e lo soggettivizza; l'ambiente, a sua volta, viene fenomenologicamente intenzionato dalla mente ed oggettivizzato.

L'A. ritiene che stia proprio qui il cuore del problema, che oggi trova ulteriori spunti di soluzione del progresso sul piano neurobiologico e cognitivo. Egli, però, a parte le questioni poste rileva l'utilità dell'apporto husserliano in ordine alla ricerca dell'assoluto, che resta intatto, nonostante la temporalità della coscienza e tocca il tema affascinante della autocoscienza pre-riflessiva, pur non tacendo del rischio solipsistico che essa genera.

L'ulteriore passo avanti va compiuto, secondo l'A., facendo tesoro della distinzione sussistente nella lingua tedesca tra *Körper* (o "corpo organico") e *Leib* (o "corpo vivente") e vi coglie l'ambito per innestare l'arricchimento enattivo della fenomenologia.

Scrive, infatti, l'A.: «Ciò vuol dire che "il flusso assoluto dei vissuti" si fonda concretamente su un flusso di sensazioni, che sono i modi in cui il corpo vivo è *autoaffetto*, ossia: i modi in cui il corpo vivo senziente si automanifesta e si apre all'alterità dello stesso corpo vivo,

del mondo e degli altri soggetti incarnati» (p. 105).

Per meglio rendere il tutto basta far riferimento al famoso esempio delle due mani che si toccano di Merleau-Ponty: le due mani sono contemporaneamente "mani che toccano" e "mani toccate". E il corpo "patisce" il mondo esterno nel momento in cui lo percepisce e lo struttura, ma in maniera correlazionale e non meramente rappresentazionale. Dire "correlazionale" implica una dialettica soggetto-oggetto di scambio.

Ugualmente pregevole è la trattazione delle qualità, risolta attraverso il relazionalismo qualitativo, così definito dall'A.: «Chiamo quindi *relazionismo qualitativo* la prospettiva secondo cui i due poli della relazione soggetto-oggetto e mente-mondo sono essenzialmente legati l'uno all'altro (*relazionismo*) in un processo di costituzione reciproca a partire da un flusso qualitativo fondamentale (relazionismo *qualitativo*). Tale concezione costituisce un'alternativa sia all'internalismo che all'esternalismo delle qualità e consegue dall'indagine della struttura temporale profonda della coscienza, individuandone alla base un flusso di qualità fondamentali» (p. 110).

Ed è proprio il risultato di questa relazione corpo-mondo a fornirci il senso della vita della mente.

Con l'analisi di tale relazione che chiude il contributo, pervenendo ad una sorta di "metafisica della carne", che tiene presenti i «*vincoli reciproci* tra le analisi fenomenologiche della struttura dell'esperienza e le loro controparti nelle scienze cognitive» (p. 119).

Si tratta di una vita della mente più assimilabile a un processo che a una sostanza, che determina una vera e propria metafisica processualista: «La fenomenologia enattiva si articola infatti in una metafisica - che concepisce il flusso di qualità fondamentali come realtà "ultima" - ed una ontologia, che indaga i diversi domini oggettuali emergenti nella relazione conoscitiva» (p. 125).

Il contributo è decisamente denso teoreticamente, la lettura richiede non pochi prerequisiti di conoscenza filosofica ed anche psicologica, ma certamente si tratta di un'analisi ampia, articolata ed organica, dotata di notevole profondità e foriera di ulteriori riflessioni.

Mauro Sessa

Autore: Grimaldi Alessandro
Titolo: *Il religioso nella cultura di massa: da Gesù di Nazareth a Lady Gaga. L'identità sociale tra instagram e tiktok*
Editore: PassionEducativa
Luogo e anno di pubblicazione: Benevento 2016
Riferimenti: pp. 202

L'interessante contributo ha un sottotitolo molto attraente, anche se, diversamente dalle aspettative, offre un *excursus* storico che si muove solo dalla fine dell'XIX secolo analizzando una pellicola cristologica dei fratelli Lumière fino ad arrivare

ai più moderni *format* televisivi e soffermandosi abbondantemente su Lady Gaga (più di 10 pagine).

Va detto che il testo presenta un apparato critico preciso e variegato, nonostante la particolarissima ricerca effettuata, e che questa è forse unica nel suo genere.

Inoltre l'A. è riuscito a comporre una bibliografia omogenea che parte dai testi del Magistero fino ad arrivare a una sitografia per la sezione dei *Media*.

L'opera dal titolo accattivante è sicuramente originale e ha l'intento di provare a definire come nel corso del tempo, i vari mezzi, come ad esempio i media audiovisivi e i *Social Media*, hanno condizionato la trasmissione e la natura stessa del significato di "religioso".

Il volume, che come si è detto è innovativo nel suo genere, ha come premessa la volontà di poggiare il discorso su una solida base teologica e al tempo stesso di come far ricadere in una "dimensione pratica" onde evitare di perdere la sua connotazione esperienziale.

Lo stesso Grimaldi sottolinea come la Teologia pastorale debba creare percorsi formativi adeguati per i candidati al sacerdozio che li aiutino ad avere competenze adeguate (come quella linguistica). In questa società in continua evoluzione come quella a carattere digitale, si rischia di non essere adeguati, e l'autore lo desume dal dogma dell'Incarnazione che è di fondamento nell'approccio teologico-pratico.

L'intento principale è quello di comprendere una teologia della comunicazione che studi la società e in modo particolare come questa intende il concetto di "religioso" nell'era digitale.

Sin dalle prime pagine si evince come l'A. intenda far incontrare teologia e comunicazione suggerendo, uno studio teologico-pratico della prassi religiosa onde comprendere meglio la cultura di massa. Egli, dopo aver analizzato i documenti del magistero pontificio circa il connubio Chiesa e comunicazione, a partire dal primo *Vigilanti cura* di Pio XI fino all'ultimo messaggio di Papa Francesco per la giornata mondiale per le comunicazioni sociali del 2016, chiarifica come i *Cultural Studies* (Studi Culturali) analizzino la realtà quotidiana e ne comprendano i processi comunicativi.

Il testo inoltre vuole rispondere sostanzialmente a due quesiti: come interpretare il senso religioso nei *media* e come rifigurarlo nel contesto digitale, abbracciando diverse generazioni. Attraverso i *Religious Studies*, nuova disciplina interdisciplinare, emerge come si debba avere un tale approccio della religione per farci comprendere non solo il rapporto tra vita e religione, ma la relazione che intercorre nel mondo contemporaneo tra vita religiosa e culturale. Con questo preambolo teorico ci si rende conto di come il "religioso" venga condizionato non solo dal linguaggio, ma da quelle dinamiche dettate dalla collettività.

La seconda parte del testo passa ad analizzare la rappresentazione del "religioso" attraverso i nuovi *Media* e come questi hanno costruito e modificato l'idea di "religioso" nel popolo fino a creare dei luoghi comuni a riguardo. Vengono,a tale scopo, analizzati *film*, *serie televisive*, *fiction* e *talent Show* a partire dal 1897 fino a quelle dei giorni nostri (analizzando le storie di sacerdoti, religiosi, frati, santi e personaggi) per poter cercare di carpire come questo senso religioso venga pensato e veicolato per la cultura di massa.

L'A. descrive il contenuto di numerosissime pellicole, che talvolta tendono a ripetersi e, seppur con qualche differenza, si evince come il senso del "religioso" sia strettamente legato a stereotipi che accomunano la massa.

La monografia sicuramente tenta di far comprendere al lettore come la realtà sia in continua evoluzione e come la Chiesa si debba adeguare per stare al "passo con i tempi" per poter entrare in questa nuova "agorà digitale" e presenta anche una connotazione pratica.

In tal senso gli spunti pratici non sono mai bastevoli per far sì che la prassi ecclesiale sia sempre più capace di utilizzare linguaggi adeguati alla nostra era digitale e necessitano di percorsi di formazione adeguati a tale scopo.

Salvatore Lucibello

Il referaggio

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali.

Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio "cieco" (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio.

Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento.

L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione