

CARLO CARDIA

# ATEISMO E LIBERTÀ RELIGIOSA

XIX

COLLANA  
LA MEMORIA DEL DIRITTO



Roma T&E-Press  
2023



Università degli Studi Roma Tre  
Dipartimento di Giurisprudenza

1. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (I). Problemi generali del diritto e del processo* (a cura di M. Cappelletti), 2019
2. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (II). Magistratura, Avvocatura, studio e insegnamento del diritto* (a cura di M. Cappelletti), 2019
3. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (III). Diritto e processo costituzionale* (a cura di M. Cappelletti), 2019
4. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (IV). Istituzioni di diritto processuale civile. In Appendice: Delle buone relazioni fra i giudici e gli avvocati nel nuovo processo civile (due dialoghi)* (a cura di M. Cappelletti), 2019
5. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (V). La chiamata in garanzia e altri studi sul processo di cognizione e sulle prove* (a cura di M. Cappelletti), 2019
6. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (VI). La Cassazione civile, Primo volume* (a cura di M. Cappelletti), 2019
7. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (VII). La Cassazione civile, Secondo volume* (a cura di M. Cappelletti), 2019
8. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (VIII). Altri studi sulla Cassazione civile, sui vizi della sentenza e sulle impugnazioni* (a cura di M. Cappelletti), 2019
9. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (IX). Esecuzione forzata e procedimenti speciali. Diritto comparato e ordinamenti storici e stranieri* (a cura di M. Cappelletti), 2019
10. P. CALAMANDREI, *Opere giuridiche (X). Problemi vari e ricordi di giuristi. Arringhe e discorsi di politica legislativa. In Appendice: Bibliografia degli scritti giuridici, politici e letterari di Piero Calamandrei (1906-1958)* (a cura di M. Cappelletti), 2019
11. L. CAIANI, *La filosofia dei giuristi italiani* (a cura di G. Pino), 2021
12. G. GORLA, *Il contratto. Corso di diritto privato svolto secondo il metodo comparativo e casistico* (vol I) e *Il contratto. Corso di diritto privato svolto secondo il metodo comparativo e casistico* (vol II) (Introduzione di M. Lupoi), 2023
13. S. CHIARLONI, *Introduzione allo studio del Diritto Processuale Civile* (Introduzione di A. Proto Pisani, Premessa di A. Carratta), 2023
14. G. TARELLO, *Il realismo giuridico americano* (Presentazione di P. Chiassoni), 2023
15. A.E. CAMMARATA, *Scritti sul formalismo giuridico* (Raccolti e curati da F. Modugno e L. Pace), 2023
16. V. FROSINI, *Cibernetica. Diritto e società* (Introduzione di G. Sartor), 2023
17. G. TARELLO, *La disciplina costituzionale della proprietà. Lezioni introduttive, corso di diritto civile 1972-73* (Introduzioni di P. Chiassoni e M. Grondona), 2023
18. M. TARUFFO, *Studi sulla rilevanza della prova* (Introduzione di A. Dondi, Premessa di A. Carratta), 2023

Università degli Studi Roma Tre  
Dipartimento di Giurisprudenza

**CARLO CARDIA**

# **ATEISMO E LIBERTÀ RELIGIOSA**

NELL'ORDINAMENTO  
GIURIDICO, NELLA SCUOLA,  
NELL'INFORMAZIONE,  
DALL'UNITÀ AI GIORNI NOSTRI

Presentazione di  
**RITA BENIGNI**

**XIX**

COLLANA  
**LA MEMORIA DEL DIRITTO**



*Roma TrE-Press*

2023

*Direttori della Collana La Memoria del Diritto*  
Luca Loschiavo, *Università di Teramo*  
Giorgio Pino, *Università Roma Tre*  
Vincenzo Zeno-Zencovich, *Università Roma Tre*

Collana pubblicata nel rispetto del Codice etico adottato dal Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi Roma Tre, in data 22 aprile 2020.

*Coordinamento editoriale:*  
Gruppo di Lavoro *Roma TrE-Press*

Elaborazione grafica della copertina: **MOSQUITO**. [mosquitoroma.it](http://mosquitoroma.it)

Caratteri tipografici utilizzati:  
Brandon Grotesque, Cocogoose, Courier (copertina e frontespizio)  
Adobe Garamond Pro (testo)

*Impaginazione e cura editoriale:* Colitti-Roma      [colitti.it](http://colitti.it)

*Edizioni: Roma TrE-Press* ©  
Roma, dicembre 2023  
ISBN: 979-12-5977-272-5  
<http://romatrepress.uniroma3.it>

La presente riedizione riproduce anastaticamente l'opera pubblicata nel 1973 dalla Casa Editrice De Donato.

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International License* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



L'attività della *Roma TrE-Press* è svolta nell'ambito della  
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma

## Collana “*La Memoria del Diritto*”

Il diritto e la cultura giuridica, come tutte le discipline e le arti, si nutrono del loro passato segnando continuità, evoluzioni, cesure. E questo è particolarmente vero per gli studi giuridici che, in Italia, godono dello straordinario privilegio di poggiare su una tradizione bimillenaria.

Questa posizione impone anche una responsabilità: quella di osservare con occhi attenti la realtà presente, ben consapevoli però che *nihil sub sole novi*.

La collana “*La Memoria del Diritto*” intende contribuire alla conservazione, viva, di questa tradizione mettendo a disposizione degli studiosi – ed in particolare di quelli più giovani – testi classici della cultura giuridica italiana del Novecento, non più disponibili in commercio e reperibili solo, con difficoltà, nelle biblioteche.

La *Collana* è stata aperta, significativamente, dalla ripubblicazione, in accesso libero, dei dieci volumi delle “*Opere Giuridiche*” di Piero Calamandrei che in poco tempo sono stati “scaricati” decine di migliaia di volte in tutto il mondo.

La *Collana* intende proseguire su questa strada, non limitandosi alla semplice ‘riedizione’, ma mettendo a disposizione in forma digitale, accessibile *gratuitamente, sempre e ovunque*, opere di rilievo che pensiamo continuino a costituire un fondamento per gli studi giuridici, orientandoli nella consapevolezza di quanto siamo debitori di chi ci ha preceduto.

Promossa dal Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli studi Roma Tre nel quadro delle sue iniziative quale Dipartimento di Eccellenza la *Collana* intende essere un punto di riferimento per tutta l’accademia italiana, stimolando e raccogliendo le proposte che da quest’ultima perverranno, dando a questa iniziativa uno spirito ed una sostanza corali.

LUCA LOSCHIAVO

GIORGIO PINO

VINCENZO ZENO-ZENCOVICH



**DISSENSI 46**

**CARLO  
CARDIA  
ATEISMO  
E LIBERTA'  
RELIGIOSA**

**nell'ordinamento giuridico,  
nella scuola, nell'informazione,  
dall'Unità ai giorni nostri**



**DE DONATO  
EDITORE**



## Indice

<i>Presentazione di</i> RITA BENIGNI	XI
I. L'ATEISMO NEL PERIODO LIBERALE	
1. Carezza di una disciplina esplicita dell'ateismo: il diritto ecclesiastico italiano come regolamentazione delle manifestazioni di «religiosità»	23
2. La presunta «irrelevanza» giuridica dell'ateismo	26
3. La legislazione liberale e l'ateismo	31
4. «Incidenza sociale» del confessionismo scolastico. L'ateismo fenomeno di classe e di <i>élites</i> culturali	44
5. Analfabetismo, potenza economica della Chiesa cattolica, educazione familiare: dal «separatismo istituzionale» al «confessionismo strutturale». La critica marxista allo stato laico borghese	54
II. L'ATEISMO NEL PERIODO FASCISTA	
6. Il neoconfessionismo concordatario del regime e la religione strumento della politica fascista. Accentuazione delle norme discriminatorie dell'ateismo e dei non credenti	59
7. Il privilegio confessionale incide negativamente sulla «misura di libertà» delle altre confessioni religiose e dell'ateismo	63
8. Considerazioni conclusive. Il «patrimonio di libertà» e la dittatura	68
III. L'ATEISMO NELLA COSTITUZIONE DEMOCRATICA	
9. Ripresa di interesse degli studi giuridici per l'ateismo	71
10. Le tesi restrittive della libertà dei non credenti	73
11. La tesi che innesta la libertà dell'ateismo nella libertà di manifestazione del pensiero	76
12. La tesi che comprende la libertà dell'ateismo nel «nomen juris» della libertà religiosa	79
13. Problemi non risolti dalla dottrina. Critica della scissione tra «realtà sociale» e «realtà normativa» del fenomeno ateistico	81
14. Diritti di libertà e sviluppo della persona umana	86
15. Il 2. comma dell'art. 3 della Costituzione. Libertà e uguaglianza formali e sostanziali	89

16. Religione e ateismo: naturali poli dialettici di una scelta in «materia religiosa»	94
17. Libertà religiosa come «diritto inviolabile della persona umana alla formazione critica della propria coscienza»	99

#### APPENDICE

18. Esigenza di una ricerca sistematica sull'ateismo	105
19. L'affidamento della prole e l'ateismo	107
20. Norme lesive della libertà di coscienza dei non credenti	120
21. Meccanismi socio-normativi che condizionano il processo formativo della coscienza individuale	126
22. Libertà religiosa e società pluralista	138

#### NOTE

Introduzione	145
I. L'ateismo nel periodo liberale	151
II. L'ateismo nel periodo fascista	164
III. L'ateismo nella Costituzione democratica	169
Appendice	177

## *Presentazione*

RITA BENIGNI

### *Il libro e l'Autore*

*Ateismo e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione, dall'Unità ai giorni nostri* è stato pubblicato nel 1973, ormai 50 anni fa.

È la prima opera monografica di Carlo Cardia, allora, nel 1973, assistente di diritto ecclesiastico nella Università di Siena. Per quanto di piccole dimensioni, appena 188 pagine in formato 18x10, quell'opera si è imposta subito all'attenzione della comunità scientifica, segnando un punto di svolta nel dibattito sulla libertà religiosa.

Come recita il suo titolo, il libro è dedicato ai rapporti tra ateismo e libertà religiosa nell'ordinamento italiano e prende avvio da un quesito proposto da Cardia per chiarire il senso e le ragioni della sua ricerca: «Esiste un problema ateistico in Italia? O a dir meglio, può parlarsi di una autentica libertà religiosa, nel nostro paese, che tuteli uomini di ogni fede, credenti e non credenti?».

È un quesito – scrive Cardia – al quale forse «non pochi giuristi risponderebbero con qualche fastidio», escludendo la stessa esistenza di «*un problema dell'ateismo*», stanti «le norme, in primo luogo costituzionali, che [...] garantiscono la più ampia libertà di parola, di pensiero, di insegnamento e di religione» (p. 5). Cardia, invece, non esita a rispondere positivamente al quesito, osservando che lo studio del problema dell'ateismo nell'ordinamento italiano non può arrestarsi alla rilevazione di garanzie di libertà, ma deve «cercare di comprendere [...] quanto i *principi* e le *verità* enunciati nelle disposizioni legislative siano veri e rispondenti alla realtà dei rapporti sociali» (p. 10).

Così Cardia procede nella sua ricerca. Segue l'evoluzione storico-giuridica del problema dell'ateismo, a partire dal periodo liberale postunitario sino agli anni Settanta del Novecento. E sempre si addentra nella disciplina vivente di più istituti e ambiti disciplinari (in particolare

la scuola e l'informazione, richiamate anche nel titolo del volume), cercando di «individuare, al di là del significato letterale, il *valore reale*, l'*incidenza sociale* di norme e concetti giuridici che, pur non esprimendosi mai apertamente in questa direzione, favoriscono poi incisivamente la diffusione della religione (e di una determinata religione) ostacolando quella dell'ateismo» (p. 10).

Proponendo e sperimentando con coerenza questo metodo d'indagine, Cardia riesce a scuotere il dibattito scientifico su ateismo e religione in corso negli anni Settanta e cerca di spingerlo oltre il terreno puramente dommatico. Intanto denuncia «l'eccessiva prudenza che ha animato la dottrina ecclesiasticistica, più pronta a cogliere i segni della continuità che non quelli dei tempi nuovi che nella Costituzione erano da rinvenire certo copiosamente» (p. 71). E dopo avere messo da parte le tesi che hanno addirittura escluso una tutela costituzionale dell'ateismo, Cardia dà risalto al legame logico tra scelte religiose e scelte ateistiche, entrambe riguardanti la materia religiosa. Dichiara apertamente la sua preferenza per la «tesi che innesta la libertà dell'ateismo nel *nomem juris* della libertà religiosa», piuttosto che nella libertà generale di pensiero (p. 86). Ma lamenta che «al traguardo dommatico» così raggiunto non abbia fatto seguito «una congrua esplorazione del suo significato» (p. 86) e, soprattutto, una sua coerente applicazione. Perciò Cardia insiste sulla «esigenza di una ricerca sistematica sull'ateismo» (§ 18, p.105), che sia in grado di cogliere la effettiva «misura di libertà dell'ateismo e dei non credenti quale deriva dall'esame complessivo dell'ordinamento giuridico» (pp. 105-106), senza trascurare i «meccanismi che imprimono una forte impronta teistica al sistema positivo, e che sono al tempo stesso di ostacolo allo sviluppo di una dialettica pluralista che interessi la società nel suo insieme» (p. 105).

A questo percorso di ricerca Cardia è rimasto coerente nel tempo, anche quando ha indagato sulla libertà dei credenti, o meglio sulla «misura di libertà» ad essi effettivamente garantita negli ordinamenti ad impronta areligiosa e ateistica del Novecento, ai quali Cardia ha dedicato molte pagine della sua produzione scientifica, specie di quella a carattere manualistico (come, ad esempio, *Stato e Confessioni religiose*, 1988, il Mulino). Anche in tali pagine Cardia ha inteso mettere in risalto quanto e come una corrente ideologica presente nella realtà sociale possa risultare emarginata a causa delle scelte e dei silenzi del legislatore e in generale a causa dei privilegi economici, politici e normativi assicurati a correnti ideologiche di segno opposto. E altrettanto ha ripetuto tutte le volte in cui ha discusso di uguaglianza tra le diverse posizioni, individuali e collettive,

in materia religiosa, di libertà effettivamente fruibile da ciascuna di esse in vari ambiti e contesti ordinamentali. Così ha fatto anche di recente, ad esempio, in *Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni* (2018, in *Il diritto come «scienza di mezzo*, Pellegrini).

Pressoché tutta la sua vasta produzione scientifica passa attraverso la ricostruzione in chiave storico-evolutiva del tema affrontato, per valutare poi gli approdi giuridici e l'incidenza sociale di tali approdi. In tal modo Cardia ha affrontato tante tematiche legate al rapporto tra diritto e religione, all'evolversi e prendere forma di tale rapporto e ai mutamenti che, specie dagli ultimi decenni del Novecento, hanno toccato tanto l'ordinamento italiano, quanto gli ordinamenti confessionali, in particolare quello canonico, e le istituzioni europee.

Nel pieno della stagione di revisione dell'accordo del 1929, Cardia pubblica *La riforma del Concordato* (1980, Einaudi), in cui muove dai tratti confessionistici dell'allora ancora vigente legislazione concordataria per ragionare sulla sua riforma, sui principi-guida del nuovo accordo tra Stato e Chiesa cattolica e sull'impatto di tali principi sul piano giuridico e sociale.

Le riflessioni scientifiche sulla nuova legislazione ecclesiastica trovano spazio in numerosi contributi, come anche in testi a carattere manualistico, che comprendono *Stato e Confessioni religiose* (1988, il Mulino), poi il *Manuale di diritto ecclesiastico* (1996, il Mulino) e infine i *Principi di diritto ecclesiastico* (2002, Giappichelli), la cui ultima edizione è del 2019. Tutti testi in cui Cardia mantiene ferme le sue scelte metodologiche, ma in cui è forte anche la preoccupazione di recuperare e preservare gli insegnamenti dei grandi Maestri del diritto ecclesiastico, a cominciare da Francesco Ruffini, per trasmettere l'idea secondo la quale lo studio di questo diritto deve muovere dalla genesi storica dei suoi istituti e dalle grandi correnti di pensiero che hanno preparato e sostenuto l'evoluzione dei sistemi di relazione tra stato e chiese e l'affermarsi delle libertà fondamentali dell'uomo.

Sono idee manifestate e sviluppate anche in opere monografiche, come quella del 2011 su *Risorgimento e religione* (Giappichelli), o quella del 2003 sulla *Genesi dei diritti umani* (Giappichelli), in cui Cardia propone una ricostruzione storico-giuridica del progressivo emergere dei diritti umani nelle rivoluzioni democratiche dell'Occidente, e poi si sofferma sullo sviluppo impetuoso di tali diritti dal 1948 e sulla proliferazione delle carte dei diritti negli ultimi decenni.

Sempre in chiave evolutiva Cardia guarda alla crescita della dimensione ultra-nazionale delle problematiche ecclesiasticistiche e alle ricadute sugli

ordinamenti europei dei mutamenti registrati in ambito sociale nel nuovo millennio. A questi temi Cardia dedica diversi studi, come quelli che riguardano l'evoluzione delle relazioni familiari (*Matrimonio, famiglia, vita privata. Spunti di analisi ricostruttiva*, 2002, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*; *La famiglia e il diritto*, 2014, in *Iustitia; Antropologia, religione, diritto*, 2015, in *Daimon*), o quelli che affrontano in generale il tema del multiculturalismo (*Concordato, Europa, multiculturalismo*, 2004, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*; *Laicità, multiculturalismo, diritti umani*, 2004, in *Processo costituente europeo e diritti fondamentali*, Giappichelli). Ed è tutta dedicata a quest'ultimo tema, nelle sue articolazioni sia religiose che etiche, la monografia *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, (2007, San Paolo). Qui Cardia ragiona sulla fecondità e, insieme, ambiguità degli sviluppi normativi in tema di diritti umani, e di libertà religiosa in particolare. Riprende la radice storica delle diverse forme di laicità sperimentate nel passato prossimo e paventa il riemergere di una concezione della laicità fondata sulla estraneazione della religione dalla sfera sociale e pubblica, su nuove forme di privatizzazione della religione, che potrebbero condurre a nuove restrizioni della libertà religiosa della persona e delle comunità.

Pensieri che ritornano anche in studi dedicati a temi specifici, come quello dell'insegnamento della religione nella scuola pubblica. Un tema, questo, affrontato già nel 1973, in «*Ateismo e libertà religiosa*», e poi oggetto di diversi scritti. Tutti riflettono sull'evoluzione dell'insegnamento della religione a livello sia normativo che sociale (*Progetto educativo e fattore religioso*, 1985, in *Concordato e Costituzione. Gli accordi del 1984 tra Italia e Santa Sede*, il Mulino; *Il problema della scuola*, 2010, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale; L'esperienza italiana. dalla tradizione risorgimentale alla libertà religiosa*, in *Scuola, religione, nuove generazioni. Esperienza giuridica e risorse del futuro*, 2020, Giappichelli). Negli scritti più risalenti prevale la critica al meccanismo concordatario del 1929, che di fatto comportava l'obbligatorietà dell'insegnamento cattolico nelle scuole italiane. Invece negli scritti successivi Cardia difende la facoltatività di tale insegnamento, ma più in generale difende e sostiene l'apertura della scuola a insegnamenti religiosi facoltativi, considerandola parte e/o espressione di una laicità non ostile verso le religioni, come verso tutte le posizioni in materia religiosa.

È la laicità prefigurata in molti studi, ma anche messa alla prova nelle diverse occasioni in cui Cardia è stato direttamente coinvolto nel processo di rinnovamento e riscrittura della legislazione ecclesiastica italiana.

Ha partecipato, infatti, alle trattative per la riforma del Concordato e l'elaborazione della normativa collegata al nuovo Accordo del 1984. È stato membro di diverse commissioni governative, relative alle intese, alla libertà religiosa e alla attuazione di varie disposizioni concordatarie. E, tra il 2006 e il 2007, ha coordinato i lavori del Comitato scientifico incaricato dal Ministro dell'Interno di curare la stesura della *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione* e le possibili relazioni con le comunità islamiche italiane.

In tutte queste sue esperienze Cardia ha portato con sé il percorso di ricerca battuto in sede scientifica e tratteggiato già in *Ateismo e libertà religiosa*, il libro che 50 anni fa ha contribuito a riaprire, e reimpostare, il dibattito sulla libertà religiosa. Un libro che resta fondamentale per lo studio di tale libertà, capace anche oggi, come negli anni Settanta del Novecento, di stimolare la ricerca di una protezione giuridica equilibrata della libertà religiosa, facendo tesoro della storia e indagando sulla «misura di libertà» effettivamente fruibile, in forma individuale o comunitaria, nei contesti ordinamentali e temporali presi a riferimento. Una buona ragione per proporre la lettura, o la rilettura, rendendo questo libro liberamente accessibile con la sua ripubblicazione nella collana *La Memoria del diritto* del Dipartimento di cui Cardia è stato parte per tanti anni.



Carlo Cardia

Ateismo  
e libertà religiosa

nell'ordinamento giuridico,  
nella scuola, nell'informazione,  
dall'Unità ai giorni nostri



## Prefazione

Esiste un problema ateistico in Italia? O, a dir meglio, può parlarsi di una autentica libertà religiosa, nel nostro paese, che tuteli uomini di ogni fede, credenti e non credenti?

Non pochi giuristi risponderebbero con qualche fastidio a domande così poste. Direbbero che le norme, in primo luogo costituzionali, che disciplinano la materia garantiscono la più ampia libertà di parola, di pensiero, di insegnamento, e di religione, e che non sarebbe possibile rinvenire una sola disposizione che suoni sfiducia o operi discriminazioni nei confronti di cittadini non credenti, siano essi atei agnostici o indifferenti, talché non esiste neanche *un problema dell'ateismo*, che gode delle medesime guarentigie di libertà di altre correnti religiose o ideologiche presenti nel nostro paese.

A sorreggere questa tesi distensiva sarebbero poi portati altri probanti argomenti quali la presenza e la diffusione di forti correnti ateistiche, in massima di ispirazione marxista, ma anche di diversa derivazione filosofica, nel nostro paese; il dialogo stesso che si è venuto sviluppando, anche *contra nolentes*, tra credenti e non credenti per il progetto di una società più giusta, e lo stesso mutato indirizzo della Chiesa cattolica che ha affermato con il Concilio di riconoscere «sinceramente» — «pur respingendo in maniera assoluta l'ateismo» — «che tutti gli uomini, credenti e non credenti, debbano contribuire alla retta edificazione di questo mondo, entro il quale si trovano a vivere insieme: il che non può avvenire

certamente senza un sincero e prudente dialogo» (*Gaudium et spes*, n. 21).

Infine, si ricorderebbe che, pur nelle lacerazioni della società italiana del secondo dopoguerra sarebbe difficile trovare episodi o fatti salienti nei quali cittadini non credenti abbiano subito discriminazioni o siano stati oggetto di manifestazioni di intolleranza di alcun genere.

Vi è del vero in queste osservazioni. Almeno sotto il profilo giuridico può dirsi che, solo a motivo del proprio ateismo, non si può essere discriminati nella vita civile e sociale. Ma questa parziale verità non risponde affatto alla domanda prima posta. A voler adottare la stessa sicurezza di chi nega l'esistenza di un *problema ateistico*, si potrebbero rammentare molte e differenti situazioni nelle quali cittadini non credenti sono stati decisamente discriminati in ordine alle loro idee o vedono costantemente coartata la propria libertà di coscienza, generalmente considerata *conquista irrevocabile della civiltà moderna*.

Sarebbe sufficiente ricordare che quanti, fra i non credenti, intendono frequentare le scuole magistrali (dove sono preparate le insegnanti per le scuole del grado preparatorio) *devono studiare*, senza possibilità di esenzione, la religione cattolica; o che al sacerdote che per avventura muti i suoi convincimenti aderendo a una concezione areligiosa della vita sarà interdetto l'accesso a pubblici uffici (art. 5 del Concordato); o ancora che ai detenuti è fatto obbligo di seguire le pratiche del culto cattolico e che non è consentito a chi entra negli istituti di pena essere atei o indifferenti, o ancora che è accaduto che un vescovo si sia arrogato il diritto di dichiarare pubblici peccatori e concubini due cittadini che avevano celebrato il

matrimonio con forma civile, disconoscendo così tra l'altro, il fondamentale diritto di mutare le proprie convinzioni religiose.

Queste ed altre situazioni potrebbero essere rammentate a chi nega che la condizione dell'ateismo è una condizione subalterna e nient'affatto di libertà nella società democratica liberale. Ma nonostante la loro gravità, non sono esse a fornire le basi per la risposta alla domanda iniziale. La quale può essere invero formulata in termini diversi, e più inquietanti: è possibile, è facile, essere non credenti in Italia, come lo è, ad esempio, essere cattolici? La libertà religiosa è una realtà pienamente effettiva per tutti i cittadini?

Che la legge non neghi la libertà dell'ateismo è fuori discussione. Anzi è certo che la Costituzione democratica la afferma e la prevede. Ma la struttura dello stato e l'organizzazione comunitaria danno a tutti gli *strumenti necessari* per scegliere tra ateismo e religione con *eguale consapevolezza e libertà*? Quante leggi, più o meno conosciute, vanificano oggi le promesse costituzionali di libertà, e impediscono che i cittadini (*tutti i cittadini*) conoscano i punti di vista delle differenti fedi religiose e dei sistemi ateistici e orientino le proprie idee in un senso o nell'altro con libertà e autonomia?

Compito della legge non è soltanto quello di garantire la libertà di essere atei o religiosi, lasciando la gestione di questa libertà all'individuo senza alcuna altra interferenza da parte dello stato e della comunità. Questa è la risposta di tutti i regimi liberaldemocratici, che hanno affermato l'esigenza di *privatizzare* il fenomeno religioso lasciandone la cura all'individuo e ai gruppi interessati. Ma è possibile, è

*vera* questa neutralità dello stato di fronte al fenomeno religioso, o non si traduce nella legittimazione di una sorta di *libera concorrenza confessionale*, nella quale, al pari di quanto accade nel settore economico, prevale la confessione dominante che agisce in una posizione di quasi monopolio?

Il fallimento delle libertà liberaldemocratiche è sotto gli occhi di chiunque, in qualunque ambito le si esamini. Vi è libertà politica per ogni gruppo o partito che intenda «concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale» (art. 49 Cost.), ma strumenti e mezzi economici sono poi copiosamente concessi al partito o ai partiti dominanti e negati ad altri. Che ciò avvenga non per mezzo di una legge discriminatrice ma *in via di fatto*, non è meno grave: vuol dire che la legge, non intervenendo nelle situazioni di fatto, non dà ciò che la Costituzione promette, non realizza condizioni di *eguale libertà* nella propaganda politica.

La libertà della scuola è promessa a chiunque, ma è data solo a quanti sono in grado di approfondire ingenti capitali per l'organizzazione di una rete scolastica che trasmette determinate concezioni della vita e della società. La libertà di manifestazione del pensiero, di circolazione delle idee, è di tutti, ma a pochi è nei fatti consentito di accedere a quei centri di potere che garantiscono la massima diffusione nel più vasto contesto sociale.

La libertà è promessa a chiunque ma è data in privilegio a pochissimi, è ancora oggi un lusso, tra i più ambiti ma tra i meno accessibili.

Non accade diversamente per la libertà religiosa, diritto fondamentale garantito a chiunque, ma esercitabile, ancora una volta da *élites* più o meno con-

sistenti. Qualcuno può stupirsi di fronte all'affermazione che in Italia non si è liberi (o lo si è molto scarsamente) di essere atei, eppure è una verità tra le meno difficili da dimostrare. È sufficiente guardare alla formazione scolastica e culturale dell'individuo: il quale, nato in ambiente tradizionalmente cattolico, si vede inserito ben presto in una comunità scolastica permeata da un confessionismo accentuato che si protrae per tutta la scuola media superiore (si pensi a quanto scandalo susciterebbe — e giustamente — l'ipotesi di una scuola nella quale si insegnasse l'ateismo come materia individua, lasciando ai genitori degli allievi la facoltà di chiederne la dispensa); in una società civile che — attraverso una precisa normativa — ripropone come elemento costante il valore della simbologia e della gerarchia religiosa (nella famiglia, nella scuola, nelle FF.AA., nelle pubbliche istituzioni etc.); recepisce i messaggi degli strumenti di comunicazione di massa (che si rivolgono alla *generalità* dei cittadini), che sono strutturalmente a servizio di una determinata visione religiosa della vita e nei quali *non trova spazio* una conflittualità ideologica reale che abbracci ipotesi fideistiche e ateistiche.

Cosa resta della tanto esaltata libertà di religione, se non una garanzia contro le discriminazioni? Certamente, chi vuole *può* opporsi alla corrente e al conformismo dilaganti, informarsi per suo conto, scegliere consapevolmente tra ateismo, religione e indifferentismo; ma l'uomo medio, il *cittadino reale*, seguiranno la strada più ovvia dell'adesione alle idee dominanti. La libertà religiosa è ancora una libertà per eroi, alla quale accedono quanti per condizioni personali o ambientali possono pervenire ad una spe-

colazione filosofica o teorica di una qualche consistenza; ma i piú resteranno a quel livello che la società offre loro.

L'indagine che si conduce vuole essere strettamente giuridica, indirizzandosi all'esame della disciplina del fenomeno ateistico nell'ordinamento giuridico italiano: ma per ciò stesso, essa vuole individuare, al di là del significato letterale, il *valore reale*, l'*incidenza sociale* di norme e concetti giuridici che, pur non esprimendosi mai apertamente in questa direzione, favoriscono poi incisivamente la diffusione della religione (e di una determinata religione) ostacolando quella dell'ateismo; e indagare sui meccanismi normativi con i quali i principi costituzionali vengono, esautorati e svuotati di gran parte del loro contenuto piú prezioso mentre si legittima ogni forma di condizionamento della coscienza individuale.

A far ciò è necessario il rifiuto del diritto come fenomenologia *separata* o *scissa* dalla realtà sociale circostante: il fenomeno giuridico svolge un suo ruolo determinante nel gioco delle forze sociali, e funzione di chi lo analizza non può essere quella di spiegarlo, piú o meno complessivamente, sotto il profilo analitico o logico. È necessario cercare di comprendere quanto le norme incidano o possano incidere a favore o contro determinati settori della società, e quanto i *principi* e le *verità* enunciati nelle disposizioni legislative siano veri e rispondenti alla realtà dei rapporti sociali.

In questo senso è ovvio che l'ottica della libertà religiosa non può essere chiusa in sé stessa ma deve coinvolgere il piú ampio problema delle libertà civili. In primo perché il fattore religioso non è un fenomeno limitato all'ambito strettamente confessionale

ma riguarda la concezione della vita, della morale, della società, sicché ad una più ampia dialettica religiosa può corrispondere una maggiore consapevolezza di altre questioni culturali, sociali e politiche. Quindi perché i problemi connessi alla laicità delle strutture statuali vanno ben al di là della fenomenologia fideistica. Essi coinvolgono la libertà politica, di espressione, di insegnamento: la gestione pluralista degli strumenti di comunicazione sociale aperta all'apporto di tutte le forze politiche e culturali del paese, la formazione di una scuola libera ed eguale per tutti, che formi criticamente e consapevolmente le nuove generazioni, la riforma del settore dell'informazione tuttora condizionata dai grandi complessi economici, non sono più argomenti esclusivamente politici, o prettamente tecnico-giuridici; sono problemi alla cui soluzione è affidata la realizzazione di una società democratica e pluralista.



## Introduzione

Vi è una ragione al carattere *introduttivo* e *preliminare* di questa indagine: certo individuabile nella sua incompletezza, ma piú comprensibile ove si consideri che sino ad oggi l'ateismo è stato praticamente posto a margine degli studi ecclesiastici. Molteplici elementi, sui quali ci soffermeremo, suffragano un cosí netto giudizio: ma è noto che nel diritto ecclesiastico, nella stessa tradizione ecclesiasticista italiana<sup>1</sup>, i fenomeni dell'indifferentismo, dello scetticismo, dell'ateismo, non hanno rappresentato oggetto di autonome ed esaurienti trattazioni, né sono stati analizzati nelle implicazioni teoriche e normative che potevano generare<sup>2</sup>.

Di ciò è rimasta evidente traccia nelle stesse definizioni, almeno le piú correnti, del diritto ecclesiastico; generalmente inteso come «il sistema di norme giuridiche speciali poste dallo stato italiano per il regolamento di quelle attività e rapporti sociali che esso considera diretti all'attuazione di *finalità religiose* nell'interno del suo ordinamento giuridico»<sup>3</sup>. Altri, addirittura, parla del diritto ecclesiastico come di quel «complesso di norme che entro l'ordinamento dello stato disciplinano la vita della Chiesa Cattolica»<sup>4</sup>. Chi poi ha sentito la unilateralità della denominazione di *diritto ecclesiastico*, ha ritenuto che «un tal ramo del diritto interno dello stato, meglio potrebbe denominarsi 'diritto delle confessioni religiose' o 'dei culti' o in modo analogo»<sup>5</sup>.

Ogni soluzione classificatoria, tanto dell'epoca recente<sup>6</sup>, quanto di quella piú antica<sup>7</sup>, riflette un con-

tenuto e una linea di tendenza unilaterali; o perché, a volte, tende a limitare l'ambito della disciplina ai rapporti tra la confessione cattolica e lo stato — in ciò seguendo un criterio meramente quantitativo<sup>8</sup> — o perché nella generalità dei casi tende a vedere, nel settore del diritto considerato, una regolamentazione dei rapporti sociali che nascono *all'interno del fenomeno religioso*, nella forma cattolica o acattolica: è individuabile l'acquisizione di determinate realtà sociologiche (fenomeno religioso, confessione religiosa, organizzazione ecclesiastica etc.) che già presuppongono avvenuta una scelta in direzione fideistica: solo per esse si suppone l'esigenza, e si afferma l'esistenza, di una regolamentazione specifica.

Non vengono in rilievo, almeno a livello di sintesi concettuale, la problematica conseguente alla scelta ateistica, le esigenze che una simile opzione postula e le manifestazioni esteriori alle quali può dare origine: fa eccezione l'opinione di Magni il quale sostiene che «appartengono al diritto ecclesiastico, se assunto nel significato di diritto su tutte le credenze in materia di religione, anche le dichiarazioni di ateismo. (L'ateo vuole credere in una «non credenza» posta come assoluta). A tale «credenza» negativa non si possono estendere le disposizioni precettive concernenti il culto, poiché tale credenza ripugna a qualsiasi atto di culto, ma invece le si applicano le norme sulle manifestazioni, dichiarazioni di sentimento o credenza di religione. Quindi, secondo i concetti moderni, una norma del diritto dello stato che consideri lecita o illecita la credenza negativa in materia di religione è pur sempre una norma di diritto ecclesiastico»<sup>9</sup>.

La contraddizione poi si accentua quando si affron-

ta la complessa tematica relativa alla libertà religiosa, ove il fenomeno ateistico trova collocazione e considerazione, da parte della dottrina, del tutto inadeguate all'entità e all'importanza dell'argomento. Se si escludono casi isolati, che vogliono espressamente escludere l'ateismo dagli studi ecclesiasticisti<sup>10</sup>, la dottrina tradizionale sembra porlo in una posizione di netta inferiorità sul terreno dell'analisi, e dell'indagine scientifica.

Confrontata all'opzione fideistica, infatti, la scelta ateistica ha trovato un'attenzione decisamente subalterna e sussidiaria: il dibattito su di essa o non è esistito, o è stato limitato al problema se l'opzione atea vada ricompresa nella più ampia libertà di manifestazione del pensiero<sup>11</sup>, disgiunta quindi dal *nomen juris* della libertà religiosa, o come parte integrante dello stesso diritto di libertà religiosa<sup>12</sup>. Altre volte si è detto che l'ateismo era *tollerato* o addirittura osteggiato dal sistema giuridico positivo, perché in aperta opposizione a un valore, quello religioso, decisamente *privilegiato* e favorito dall'ordinamento stesso<sup>13</sup>; alcuni infine hanno ritenuto la *religiosità* elemento positivo nel processo formativo della personalità umana<sup>14</sup> e quindi suscettibile di considerazione privilegiata rispetto a qualunque orientamento areligioso.

Si tratta di posizioni dottrinali diverse e argomentate variamente, e alcune decisamente gravi alla luce dei principi costituzionali, ma che hanno un tratto comune: quello di considerare il problema dell'ateismo come uno dei *problemi minori* del diritto ecclesiastico, come un aspetto settoriale e tale da meritare una trattazione *incidentale* e comunque separata dalla restante materia di studio<sup>15</sup>. Può dirsi che la

dottrina ecclesiasticista *non avverte* l'esistenza di un problema ateistico, *non sente* l'esigenza di affrontare in tutte le sue dimensioni giuridiche una questione che comporterebbe non poche implicazioni teoriche.

Nello stesso rinnovato interesse per gli studi ecclesiasticisti, determinato dall'esigenza di rivedere la legislazione ecclesiastica non *più* idonea a riflettere il pluralismo ideologico e confessionale della società italiana, non ha trovato posto l'eco di una *più adeguata* regolamentazione del rapporto tra religione e ateismo; né si fa cenno a una disciplina esplicita dell'ateismo nelle proposte recentemente avanzate per la revisione delle norme costituzionali che presiedono alla regolazione del fattore religioso <sup>16</sup>. Si scorge cioè una chiara continuità, negli indirizzi della dottrina, del legislatore, della linea di tendenza consueta volta a ignorare a livello giuridico la fenomenologia non religiosa nelle sue varie estrinsecazioni.

Una simile opera di emarginazione non è rispondente né all'importanza che il fenomeno ateistico è venuto acquisendo nella società contemporanea, né all'attuazione che ad esso dedicano, in misura sempre crescente, studiosi di altre discipline. I quali, pur da diverse angolazioni ideologiche, concordano su un giudizio che interpreta l'ateismo come alternativa dialettica globale alla religione, a tutte le religioni:

Il fatto da cui prende le mosse la nostra riflessione è la massiccia presenza dell'ateismo nel mondo contemporaneo. Presenza significativa dal punto di vista quantitativo e qualitativo. Sul piano quantitativo, l'ateismo cessa di essere un fenomeno di *élites* per diventare un movimento di massa, percorso da un dinamismo di ascesa, che alcuni giudicano irresisti-

bile. Sul piano qualitativo, esso non si presenta come semplice negazione di Dio, ma come risposta al problema dell'uomo, come un atteggiamento globale di fronte all'esistenza e alla storia, che giunge ad assumere la drammatica intensità di una «fede» e la dinamica di un'azione militante; non si presenta come un fenomeno settoriale, ma investe tutti i livelli della cultura e della vita, personale e sociale: filosofia, morale, scienza, arte, letteratura, storia, politica, economia, diritto, etc. L'ateismo si presenta come una contestazione della religione. Mentre in singoli casi esso può anche essere un fenomeno primitivo (individui nati e cresciuti in ambiente ateo), preso nel suo insieme è un fenomeno post-religioso: deve cioè essere inteso dialetticamente, come critica (esplicita o implicita) della religione, come affermazione di valori che sembrano con essa in conflitto, o almeno, ad essa completamente estranei<sup>17</sup>.

Ateismo e religione rappresentano sul terreno filosofico e sociale una *unità dialettica* indissolubile: non solo come negazione reciproca di un proprio credo fondamentale, ma come espressione di valori contrapposti, gli uni basati sulla trascendenza<sup>18</sup>, gli altri sulla razionalità umana e sulla progressiva emancipazione dai vincoli di alienazione ai quali l'uomo è sottoposto<sup>19</sup>.

Ateismo e religione possono comportare un confronto di valori ed atteggiamenti<sup>20</sup>, ideali, culturali e sociali, non nel senso di impossibile conciliazione ma di costante e reciproca verifica di validità<sup>21</sup>. Sembra che ad una fenomenologia sociale caratterizzata da un rapporto dialettico essenzialmente unitario debba corrispondere una sostanziale *unità di regolamentazione* giuridica. Sembra cioè che ad un rapporto dialettico, che si esprime in termini di confronto nella

realtà societaria, non possa corrispondere, neanche concettualmente, una frattura normativa con la quale si pretenda di regolamentare l'una parte e ignorare l'altra. Provvedere a una disciplina *positiva* della religiosità, favorendola o privilegiandola, comporterebbe *di necessità* porre in una condizione di sfavore le manifestazioni di non religiosità.

Invero nel diritto ecclesiastico è avvenuto questo singolare fenomeno. Non solo l'ateismo ha trovato scarso rilievo quantitativo, ma è stato praticamente isolato (quando non ignorato) proprio nell'esame relativo alla libertà religiosa. Sicché parlare del diritto ecclesiastico come di un sistema di norme poste per il regolamento delle attività e dei rapporti sociali diretti all'*attuazione della finalità religiosa*, pone all'interprete del diritto una questione non lieve: di giustificare la scissione tra *realtà giuridica* e *realtà sociale*, di rendere cioè ragione della rottura del nesso dialettico che unisce religione e ateismo.

Certo può accadere che il legislatore ritenga di dover disciplinare *diversamente* la religione e l'ateismo, favorendo l'una e ostacolando l'altro, o viceversa<sup>22</sup>; è accaduto per lungo tempo quando la libertà religiosa veniva riferita esclusivamente ad una (o più) confessioni religiose, escludendone altre e negando la libertà per l'ateismo (anche se nello stato moderno, fondato sui principi illuministici e liberali, per giungere a tanto risultato è necessaria una esplicita indicazione normativa). Ma in questa ipotesi è necessario che il giurista tragga le opportune conseguenze circa il modello di libertà religiosa recepito dall'ordinamento giuridico che egli esamina: che chiarisca cioè trattarsi di una libertà religiosa che *garantisce le confessioni religiose* (o alcune di esse) e *non*

*l'ateismo*, o viceversa, che si tratta di una libertà parziale, ovvero di *non-libertà*.

Giova soffermarsi su questa ultima osservazione. Anche perché attiene alla funzione che deve essere svolta dall'interprete del diritto. Il quale potrà individuare nel sistema giuridico una concezione della libertà religiosa *tale da garantire pari tutela alle manifestazioni fideistiche ed ateistiche*. Se così sarà, se cioè la norma (ad es. costituzionale), mantenendo il rapporto dialettico tra religione ed ateismo, garantisce la medesima libertà ad entrambi, il giurista dovrà verificare *nelle singole disposizioni* (ad es. ordinarie) *normative*, se la garanzia promessa diviene operativa per tutte le manifestazioni esterne e nei confronti di tutte le esigenze alle quali ateismo e fede religiosa danno origine. Dovrà cioè verificare che l'ordinamento positivo non favorisca in via indiretta l'opzione religiosa rispetto a quella atea o viceversa.

Gli strumenti e le modalità attraverso le quali è possibile un simile atteggiamento partigiano sono molteplici. Non potrà neanche sostenersi che non vi sono norme esplicite che discriminano l'ateismo o i non credenti nella società civile. Il silenzio del legislatore, in questi casi assai avaro di norme<sup>23</sup>, non dovrà essere assunto come sintomo di disinteresse per il tema e quindi come *segno di irrilevanza* dell'ateismo nell'ordinamento giuridico.

L'assenza di una disciplina esplicita della fenomenologia ateistica comporterà l'esame di quei principi normativi che regolando i rapporti sociali che si sviluppano nella sfera della religiosità, necessariamente coinvolgono i non credenti e gli indifferenti. Una norma, ad es., che sancisca la confessionalità della scuola pubblica, comporterà conseguenze assai gravi per lo

ateismo, che di fatto verrà osteggiato ed emarginato in un momento assai delicato per la formazione culturale dell'individuo.

Può invece accadere che da una analisi della normativa ecclesiasticista derivi la convinzione che allo ateismo è riservata una posizione di mera tolleranza. In questo caso dovrà essere *ridimensionato*, chiaramente, *lo stesso concetto di libertà religiosa*. Dovrà dirsi che il diritto di libertà religiosa non è attribuito, nella sua pienezza a tutti, credenti e non credenti, ma solo a coloro che optano per un credo religioso; che, di conseguenza, il principio di eguaglianza opera a favore delle confessioni religiose ma non di chi si professa e intenda agire come ateo o indifferente.

Sviluppare una metodologia attenta a cogliere, per quanto possibile, i nessi sociali e giuridici esistenti tra religione e ateismo, vuol significare sottoporre a un vaglio critico, notevole parte della legislazione ecclesiastica, da quella matrimoniale alla scolastica, dalle disposizioni relative alla propaganda religiosa individuale alle norme che regolano il fenomeno religioso *collettivo*, per individuare gli indirizzi che il legislatore ha seguito nella ricerca di un equilibrio tra ateismo, religione e indifferentismo.

A dover riassumere le ragioni della nostra indagine, potremmo dire che al giurista si pone un compito pregiudiziale. Di chiarire il significato e le dimensioni del concetto di libertà religiosa quale è recepito, e sancito, dal nostro ordinamento. Se esso comprende, ed egualmente regola, le diverse concezioni del mondo e dell'uomo, o se tende, più o meno larvamente, a favorirne alcune rispetto ad altre.

La scarsa attenzione dedicata dalla dottrina all'ar-

gomento<sup>24</sup> richiederebbe una analisi storico-giuridica intesa ad accertare la regolamentazione del fenomeno ateistico da parte del legislatore nei periodi precedenti a quello costituzionale e ad individuare le ragioni per le quali il diritto ecclesiastico è nato come disciplina delle manifestazioni di *religiosità*; comporterebbe altresí una speciale riflessione attorno ad alcune tra le piú comuni opinioni relative al laicismo del periodo liberale, alla definizione del diritto ecclesiastico, e alla interpretazione dei valori costituzionalmente garantiti. Infine l'esame dei riflessi che dalla legislazione desunta dai Patti Lateranensi derivano alla disciplina dell'ateismo risulterebbe fecondo di risultati anche per la nuova ottica con la quale si guarderebbe a un complesso di norme che sino ad oggi sono state esaminate con esclusivo riferimento all'ambito religioso.

Ma è naturale che a voler dare un simile orizzonte al nostro tema, si darebbe a molte osservazioni carattere di alternatività rispetto a quanto maturato sino ad oggi dalla dottrina. E si opererebbe su un terreno vasto forse quanto l'intera disciplina. Di qui il carattere preliminare e introduttivo del presente lavoro.



# I. L'ateismo nel periodo liberale

1. *Carenza di una disciplina esplicita dell'ateismo: il diritto ecclesiastico italiano come regolamentazione delle manifestazioni di «religiosità».*

Si manifesta intensa, sin dagli inizi dell'esperienza liberale, la tendenza del legislatore a ignorare, almeno esplicitamente, il fenomeno ateistico e a limitare le norme che lo disciplinano allo stretto indispensabile. Ad essere piú precisi, non esiste alcuna disposizione nella legislazione liberale che preveda, o regoli espressamente, l'ateismo<sup>1</sup> come scelta individuale o come atteggiamento collettivo. Non è prevista alcuna sanzione, civile o penale, per chi si professi ateo o razionalista, né l'ordinamento positivo legittima alcuna disparità di trattamento, nella vita pubblica o privata, in conseguenza diretta di idee areligiose, agnostiche o indifferenti, o antireligiose.

La normativa che interessa la materia ecclesiastica, tanto gli articoli dello Statuto quanto le diverse disposizioni ordinarie, si riconnette costantemente alla problematica religiosa, ed è concepita in modo tale da escludere ogni riferimento — positivo o negativo — all'ateismo. Si parla di *religione cattolica* e di *altri culti attualmente esistenti*<sup>2</sup>; si afferma che «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici»<sup>3</sup>. Si eliminano le restrizioni per le confessioni diverse dalla cattolica<sup>4</sup>, si disciplina la complessa serie dei rapporti fra lo

stato e la Chiesa di Roma con la Legge delle guarantee, e non si avverte l'esigenza di dettare alcuna norma esplicita in riferimento all'ateismo.

Lo stesso separatismo si presenta come sistema di rapporti tra *strutture civili* e *strutture ecclesiastiche*, postulando una sorta di incomunicabilità tra le due realtà *istituzionali*<sup>5</sup>.

La dottrina del periodo liberale, nel rilevare che «lo stato dà leggi ecclesiastiche di propria autorità quando prende a regolare i molteplici interessi sociali, economici, politici, che, nonostante il principio della separazione, lo costringono ad occuparsi di *cose ecclesiastiche*»<sup>6</sup>, pone l'accento, sulla scia dei Ruffini<sup>7</sup>, sull'esigenza che «poiché ogni individuo ha il diritto di eleggere la propria religione, secondo il suo convincimento, e l'autorità deve garantirlo in tale sua elezione, nessuna disposizione legislativa dev'essere emanata, per cui si vieti ai cittadini di professare questa o quella religione, o di non averne alcuna»<sup>8</sup>; e sottolinea l'esistenza di «disposizioni indirette che assicurano la libertà religiosa»<sup>9</sup>, che riguardano la laicizzazione dei principali istituti giuridici, e di «disposizioni *positive e dirette* che assicurano ad ogni cittadino la libertà di coscienza»<sup>10</sup> relative alla libertà di culto e di religione.

La legislazione liberale si presenta così come una progressiva emancipazione dei cittadini dai vincoli ai quali erano legati in virtù del confessionismo statale dei periodi precedenti: emancipazione che lascia poi libero il *civis* di comportarsi come meglio crede, secondo i propri convincimenti religiosi o areligiosi, nella vita privata e sociale. Oltre questa emancipazione, l'indice di valutazione adottato dal legislatore liberale sembra sia stato quello di disciplinare *positivamente*

solo le espressioni dell'ideologia e del sentimento religioso, e di concepire la libertà religiosa come un diritto alla *professione* di una determinata fede, alla *celebrazione* del culto e alla *propagazione* delle verità dogmatiche. Rientrerebbe invece nella sfera della *liceità* ogni atteggiamento ateo o indifferente nei confronti della religione, al quale non sono ricollegate conseguenze di alcun genere sul terreno giuridico. A dover individuare una collocazione normativa allo ateismo, le disposizioni testuali della legislazione dell'epoca convergerebbero verso una separazione tra libertà religiosa e libertà dell'ateismo, da ricomprendere quest'ultima nella libertà di manifestazione del pensiero, tutelata dall'art. 24 dello Statuto<sup>11</sup>.

Verrebbe confermato che la «regolamentazione» dell'ateismo «nel campo del diritto è stata in ogni tempo e luogo mantenuta distinta e autonoma da quella corrispondente del fenomeno religioso, così le ragioni e gli argomenti che si sono invocati nei successivi periodi storici, o per stigmatizzarlo e proscriverlo o per esaltarlo e proteggerlo nelle sue manifestazioni e nel suo proselitismo sono state sempre ragioni e argomenti non solo diversi, ma sovente addirittura antitetici a quelli che contemporaneamente si richiamavano a condanna o favore della libertà religiosa»<sup>12</sup>.

In definitiva potrebbe sostenersi che nel periodo liberale il sentimento e le idee ateistiche erano giuridicamente irrilevanti, e che quindi, compresa nel più vasto concetto di libertà di manifestazione del pensiero, la tutela dell'ateismo era attualizzata in un contesto ideologico e normativo pluralista, senza per questo essere oggetto di una puntuale previsione legislativa.

La vivacità poi del dibattito culturale e politico, che si svolgeva tra clericali, razionalisti e marxisti, l'organizzazione di circoli e associazioni dei piú diversi orientamenti, nonché il rispetto, sufficientemente rigoroso, della libertà di espressione confermerebbero che il principio della libertà di coscienza e di manifestazione del pensiero, forniva, nel periodo liberale, adeguate garanzie per il dispiegarsi della dialettica religiosa *in ogni sua dimensione*.

## 2. La presunta «irrelevanza» giuridica dell'ateismo.

Una soluzione cosí rapida del problema sembra tuttavia insoddisfacente: è necessario procedere ad una attenta valutazione della legislazione ecclesiastica per verificare l'autenticità di un divario tanto marcato tra la disciplina del fenomeno religioso e la regolazione dell'ateismo, per accertare se non vi siano sconfinamenti tra i due ambiti, e per chiarire comunque se l'eventuale *emarginazione* dell'ateismo non abbia comportato una tutela *privilegiata* per il sentimento e le manifestazioni di religiosità.

Viene in primo luogo da chiedersi se la carenza di disciplina legislativa non abbia *di fatto* legittimato un rapporto decisamente alterato tra la propagazione delle idee e degli orientamenti religiosi e di quelli areligiosi: gli uni essendo sorretti da strutture *organizzative, economiche e corporative*, di notevoli dimensioni e di tradizioni antichissime, gli altri costituendo manifestazioni individuali con scarsa capacità di penetrazione. In altri termini, sembra legittimo il sospetto che il principio del *laissez faire*, in questo come in altri campi, abbia comportato un pregiudiziale regime di favore per le Chiese.

Non mancano poi riferimenti dottrinali e ragioni sostanziali che inducono ad approfondire l'argomento per sottoporre a verifica le conclusioni prima delineate. È nota l'opinione del Ruffini, il quale riteneva che «la terminologia relativa alla libertà religiosa è la più varia ed arbitraria, che immaginare si possa. Intanto: libertà di *religione*, o di *confessione*, o di *credenza*, o di *fede*? Tutte queste espressioni, ed altre ancora, ricorrono indifferentemente nelle diverse leggi e nei diversi autori d'ogni paese. Senza andare troppo per il sottile, crediamo che tutte queste si possano accogliere; però con questa essenziale avvertenza: che si debbano intendere, non solo nel loro senso *positivo*, ma anche in quello *negativo*». «Infatti», continua Ruffini con una proposizione famosa, «la libertà religiosa è la facoltà spettante all'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla. Onde ugualmente riconosciuto e protetto deve essere il diritto alla *irreligione*, all'*aconfessionismo*, alla *miscredenza*, alla *incredulità*»<sup>13</sup>.

Queste osservazioni sono formulate dal Ruffini non con riferimento ad un determinato sistema normativo, ma a *qualunque ordinamento che volesse garantita la libertà religiosa*: la quale, già concettualmente, non può non essere comprensiva delle convinzioni *negative* e di quelle *positive*. D'altronde, se fosse diversamente, «se cioè il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa non implicasse anche quello correlativo e inscindibile di non professarne alcuna, non vi sarebbe più un *diritto*, ma soltanto un *dovere*, sia pure attenuato da un'ampissima facoltà di scelta fra tutte le innumerevoli credenze religiose esistenti»<sup>14</sup>.

Non meno interessanti le considerazioni che pos-

sono trarsi dalla lettura dello Scaduto, il quale, nella sez. III del vol. 2° del suo manuale<sup>15</sup>, intitolata «confessionismo, tolleranza, uguaglianza», accenna in più di una occasione ai razionalisti e al razionalismo, affermando anzitutto che «il dichiarare ufficiale una religione qualsiasi, per quanto si restringa il significato di una tale dichiarazione e si parifichino gli eterodossi nei diritti civili e politici, costituisce sempre un impiccio alla coscienza»<sup>16</sup>. Venendo poi a parlare della nuova formula laica del giuramento giudiziario introdotta con legge 30 giugno 1876 n. 3184<sup>17</sup>, sostiene che «la questione non era di confessionismo o non confessionismo in senso stretto, poiché si ammetteva ciascuno a giurare secondo il proprio rito; ma che secondo alcune confessioni è vietato il giuramento stesso sotto qualsiasi formula e che i razionalisti non potevano giurare in nome della divinità. Pertanto si sarebbe dovuto permettere a questi ultimi di giurare con una formula interamente laica...»<sup>18</sup>.

Scaduto non approfondisce, salvo alcuni spunti, il tema dei rapporti tra religione ed ateismo<sup>19</sup>, ma è possibile rinvenire nelle sue pagine un elemento che rimarrà paradossalmente costante nella dottrina ecclesiasticista italiana sino ai giorni nostri. Che cioè per esaminare i riflessi giuridici che si ripercuotono sui non credenti, il giurista fa ricorso — sia pur limitatamente ad alcuni settori — a norme che regolano la materia ecclesiastica, anche quando in esse non è presente alcun riferimento esplicito all'ateismo.

Nota ad es. Ruffini che «libri o registri degli atti dello Stato civile furono dalla Chiesa cattolica istituiti fin da tempo remoto, e poi tenuti regolarmente in base ad un decreto del Concilio di Trento» e che «Gli stati, per l'interesse vitale che essi pure avevano

alla certezza dello stato delle persone, o istituirono registri ed ufficiali propri, o registri paralleli a quelli parrocchiali, con cui dovevano essere confrontati, oppure si rimisero sempre piú a quelli della Chiesa, i quali cosí acquistarono valore ufficiale. Ma a parte anche la disparità di regime, e la questione se lo stato possa rimettere ad altri un ufficio di tale entità e la gestione di un servizio pubblico cosí rilevante, restava a chiedersi: e gli agnostici, e i liberi pensatori?»<sup>20</sup>. L'osservazione, che potrebbe estendersi alla legislazione matrimoniale e a quella scolastica, è tanto piú esatta quando si ricordi che nei regimi preunitari «non supponevano neppure che uno potesse non credere quello che la sua religione gli aveva insegnato. Si dichiarava cattolico, si presumeva senza ammettere la prova del contrario, ch'egli pensasse come tutti gli altri, o forse anche non pensasse affatto, e bastava cosí»<sup>21</sup>; e quindi l'abrogazione di norme che presupponevano l'appartenenza di tutti i cittadini ad una determinata confessione religiosa giovava in primo luogo a quanti intendevano vivere al di fuori di ogni organizzazione ecclesiastica.

L'abolizione della dipendenza delle scuole dall'autorità ecclesiastica<sup>22</sup>, della censura sui libri e sugli stampati che non fossero in armonia con i principi della religione cattolica<sup>23</sup>, dell'obbligo per i cittadini di sposarsi secondo il rito religioso della confessione alla quale appartenevano<sup>24</sup>, o di altre norme piú gravi<sup>25</sup>, comportavano l'emancipazione da vincoli ai quali dovevano sottostare quanti, inseriti in una comunità di fede sin dalla nascita, non nutrivano però alcun sentimento religioso.

Questi accenni, se sviluppati organicamente, consentono di comprendere che l'eventuale confessioni-

smo della scuola, delle forze armate, dell'ordinamento carcerario, e di altre istituzioni civili, interessa non solo i rapporti tra religione cattolica e culti acattolici, ma, e forse in misura preminente, quelli tra religione ed ateismo.

La regolamentazione dell'ateismo va ricercata nella disciplina del fenomeno religioso, non essendo l'oggetto dell'indagine suscettibile di separazione né da parte del legislatore, né da parte dell'interprete del diritto.

Le ragioni di un giudizio così preciso sono in *re ipsa*. Caratteristica comune ad ogni forma di ateismo è di negare l'esistenza di entità trascendenti il mondo visibile e razionale, e di edificare una concezione della vita che muove da questa convinzione; caratteristica costante di ogni forma di religione è quella opposta di credere nell'esistenza di entità esterne all'esperienza sensoriale e di muovere da simile prospettiva per l'elaborazione di una dogmatica e di una morale ad essa adeguata. Le convinzioni sono opposte *ma vertono sul medesimo oggetto*; le manifestazioni esterne, sociali e individuali, delle differenti prospettive sono in continuo, costante rapporto. E come sarebbe arbitrario separare la disciplina di una confessione religiosa da quella di un'altra, *valutandole ciascuna per suo conto*, perché *ratione materiae* l'oggetto delle due regole è il medesimo, così è arbitrario scindere l'ateismo dalla religione proprio nel momento normativo.

A voler tutelare, ad esempio, la propaganda dello ateismo, è necessario disciplinare il diritto di propaganda delle confessioni religiose: se quest'ultimo fosse privilegiato ne verrebbe influenzata la prima.

In altri termini, il *criterio di valutazione della*

*libertà dell'uno va individuato nella libertà dell'altra.* La misura della libertà della religione condiziona necessariamente, anche *contra legislatoris voluntatem*<sup>26</sup>, la misura della libertà dell'ateismo. Alla stessa stregua in cui la libertà di una fazione politica condiziona quella delle altre; essendo ateismo e religione fazioni opposte *che si contendono la medesima porzione di coscienza.* In un certo senso infatti, lo studio dell'ateismo nel periodo liberale (come in quelli successivi) coincide in buona misura, con l'analisi delle *reticenze* del legislatore, il quale, pur facendo mostra di ignorare l'ateismo e le sue manifestazioni sociali, lo ha regolato in altro modo e per altra via.

### 3. *La legislazione liberale e l'ateismo.*

#### A. Sconfessionalizzazione dello stato ed emancipazione religiosa dei cittadini.

Il lungo viaggio verso il separatismo iniziò dopo la concessione dello Statuto Albertino, nel quale le influenze confessioniste erano più marcate di quanto non fosse nelle attese di molti: la religione cattolica rimaneva la sola religione dello stato, e gli altri culti sono tollerati; ma, affermava più tardi Scaduto, «è noto che il diritto pubblico in gran parte si abroga e si forma per consuetudine, massime nei paesi, ove, come nel nostro, nello Statuto non si parla di una Costituente per le eventuali riforme del medesimo»<sup>27</sup>. Sicché ad es. l'interpretazione restrittiva «dell'ufficialità del cattolicesimo» fu sancita da un ordine del giorno della Camera dei deputati 6 maggio 1869, a proposito di una petizione di molti cittadini di Pa-

lerno e di Bologna, i quali chiedevano l'abrogazione dell'art. 1° dello Statuto: sulla dichiarazione del relatore Fossa che «il senso accettato della disposizione dell'articolo primo è questo, che, ordinando lo stato ed il governo una funzione religiosa, la stessa debba compiersi col rito cattolico apostolico»<sup>28</sup>.

Notò il Palma, che lo Statuto «non parla di libertà di coscienza, ma guarentisce soltanto la tolleranza degli altri culti *ora* esistenti. Ciò però non vuol dire esserci il menomo dubbio che la coscienza non sia in Italia intitolata alla libertà»<sup>29</sup>. Va ricordato tuttavia che per diversi anni la giurisprudenza non riconobbe la libertà della propaganda e della discussione in materia religiosa quando queste non fossero conformi ai principi della religione cattolica. In questo senso, la Cassazione, in più sentenze ribadì che «anche colui che senza esprimere scherno o disprezzo sui dogmi della religione dello Stato, pubblica dottrine contrarie ai medesimi, cade sotto l'impero dell'art. 16 dell'editto sulla stampa»<sup>30</sup>; che «per costituire il reato di attacco alla religione dello stato la legge non richiede, per necessari estremi, la derisione ed il disprezzo, ma basta la manifestazione dei principi alla medesima contrari»<sup>31</sup>; e che «la tolleranza permessa dallo Statuto non si confonde colla libertà di propaganda e di libero insegnamento dei principi contrari alla religione dello stato, in conseguenza chi insegna massime contrarie alla religione dello stato commette reato di offesa»<sup>32</sup>.

È noto comunque che il confessionismo dello Statuto fu progressivamente ridotto dalla legislazione liberale che tendeva a instaurare un regime di libertà religiosa il più ampio e coerente possibile con i principi ideali e politici dell'epoca. Il programma liberale

è stato sintetizzato nella nota formula, del Friedberg, per la quale *dalla culla alla tomba il cittadino non troverà mai un'autorità dello stato o di un altro ente pubblico che neppure si informi se egli abbia una fede religiosa e quale*. Ma appunto di un programma si tratta, del quale è possibile ricercare le realizzazioni e individuare i propositi non attuati, oltreché i limiti intrinseci.

Le grandi riforme in materia ecclesiastica, tendevano a realizzare la piú totale irrilevanza del fattore religioso, svuotando l'art. 1 dello Statuto del suo originario significato. In quanto tali, esse interessavano, direttamente e positivamente, non soltanto coloro che aderivano a un credo diverso dal cattolico, ma tutti quanti, non professando alcun culto, si atteggiavano ad agnostici, indifferenti o atei.

Cosí è per la fondamentale Legge Sineo del 18 giugno 1848, la quale, assicurando che «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari», realizzava per il cittadino in quanto tale una guarentigia avverso ogni eventuale discriminazione o condizione di disparità nella vita civile. Un tale principio, che «costituisce ancor oggi un caposaldo basilare della nostra legislazione ecclesiastica e del nostro diritto pubblico»<sup>33</sup> non realizza affatto «il principio fondamentale della libertà di coscienza»<sup>34</sup> ma rappresenta pur sempre una *condizione indispensabile* per la progressiva attuazione di un regime di libertà religiosa<sup>35</sup> valido per i cittadini credenti e non credenti.

Vengono poi in rilievo una serie di leggi che rispondevano all'esigenza, tanto profondamente sentita in ogni epoca storica, di affrancare la persona umana

dall'obbligo di comportamenti esteriori in qualche modo contrari ai convincimenti interiori; e che ponevano quindi un'altra pietra miliare nella costruzione di un sistema garante della libertà di coscienza. Tali sono le riforme che introdussero il matrimonio civile obbligatorio<sup>36</sup>, consentendo a quanti non attribuivano alcun valore ad organizzazioni e riti religiosi di poter astenersi da cerimonie religiose e di non dover sottostare alla giurisdizione dei dicasteri ecclesiastici; la laicizzazione del giuramento prima ricordata<sup>37</sup>; e quella infine relativa alla laicizzazione dei registri dello Stato civile<sup>38</sup> sino ad allora tenuti dall'autorità ecclesiastica. Rapportabile a queste leggi può ritenersi la laicizzazione degli istituti di beneficenza<sup>39</sup>, che subordinando l'erogazione dei benefici al culto professato dal destinatario costituivano strumenti di influenza se non di coercizione della coscienza individuale<sup>40</sup>. Si tratta di riforme, tra loro tutte collegate, perché finalizzate, tra l'altro, ad emancipare il cittadino da oneri imposti a seguito delle sue scelte e convinzioni religiose.

Doveva rispondere invece al criterio di rendere libera ed autonoma la fase di formazione delle scelte religiose, la laicizzazione della pubblica istruzione<sup>41</sup>. La quale rappresentò, *pur con i pesanti limiti che porremo più avanti in luce*, il culmine della sconfessionalizzazione dello stato nel periodo liberale. Con essa il cittadino non soltanto veniva emancipato, anche nel settore scolastico, da oneri di natura confessionale e dalla dipendenza da una gerarchia, quella ecclesiastica, alla quale poteva o meno attribuire una qualche autorità morale (obiettivi raggiunti con la eliminazione della subordinazione delle scuole dalla autorità ecclesiastica), ma poteva procedere alla for-

mazione della propria personalità, e della propria cultura, libero da influenze religiose anche indirette, tipiche della precedente epoca. Vedremo che si tratta solo di una tendenza mai compiutamente realizzata, ma non per questo meno positiva e importante.

Con chiarezza anche questa riforma poteva interessare direttamente il problema dell'ateismo, sia perché con la liberalizzazione della cultura si consentiva una notevole apertura intellettuale per quanti usufruivano delle prestazioni scolastiche, sia perché più specificamente veniva riconosciuta la libertà di formazione di idee ed opinioni, culturali politiche e scientifiche, e l'uso autonomo di strumenti culturali e conoscitivi. Il diritto di libertà religiosa, diveniva in queste condizioni una *situazione soggettiva pubblica*, ed erano poste le *premesse*, perché le enunciazioni legislative divenissero effettive ed operanti a livello di prassi sociale.

Resta da ricordare<sup>42</sup> il complesso di disposizioni e di principi contenuti nella legge delle Guarentigie<sup>43</sup>, la quale sancendo, tra l'altro, che la «discussione sulle materie religiose è pienamente libera»<sup>44</sup> e che «in materia spirituale e disciplinare non è ammesso richiamo od appello contro gli atti delle autorità ecclesiastiche, né è loro riconosciuta od accordata alcuna esecuzione coatta»<sup>45</sup>, completava in un certo senso il processo di sconfessionalizzazione dell'apparato istituzionale e di *privatizzazione* del fenomeno religioso, a tenore del quale la forza della legge mai veniva posta a disposizione per la esecuzione di un determinato atto ecclesiastico, e si equiparavano, *a livello teorico*, ateismo, confessione cattolica e confessioni acattoliche agli effetti della loro propagazione e diffusione nella compagine civile.

B. Norme discriminatorie dei non credenti:  
ordinamento carcerario e legislazione scolastica.

A fronte dell'orientamento laico appena delineato, l'impronta confessionista della politica ecclesiastica persiste in forma tale da legittimare l'emaneazione di norme chiaramente lesive della libertà dell'ateismo e dell'uguaglianza dei cittadini. Viene in rilievo in primo luogo l'istituzione carceraria, nell'ambito della quale la decisa ed esplicita preferenza del legislatore per il culto cattolico, in particolare, e per la *religiosità* in senso piú ampio, sembra conseguenziale alla funzione sociale di *rieducazione* che alla religione viene affidata, e di *conforto* che essa deve assolvere nei confronti dei detenuti.

La singolarità della disciplina carceraria, relativamente all'assistenza religiosa, risponde al piú generale criterio, seguito dal legislatore sino ai nostri giorni, di concepire il luogo di detenzione come momento di rifondazione delle virtù civiche di quanti si sono in qualche modo posti contro la società, e di utilizzare la presenza religiosa, anziché come assistenza religiosa volontaria, come *servizio essenziale* allo stesso compito rieducativo, e innestata nell'istituzione penitenziaria medesima<sup>46</sup>.

L'ateismo viene considerato addirittura fenomeno turbativo in un contesto del genere, non essendogli riconosciuta alcuna funzione morale: rappresenta al contrario momento di dissoluzione di ogni processo di recupero del detenuto.

Piú che di servizio di assistenza religiosa si dovrebbe parlare di una immedesimazione dell'autorità ecclesiastica nella struttura carceraria, e di una investitura quasi esclusiva a rappresentare e diffondere i principi

etici ai quali lo stato era ispirato. Al cappellano vengono riconosciute funzioni di maestro<sup>47</sup>: «alla istruzione morale e civile può anche essere provveduto a mezzo di appositi insegnanti»<sup>48</sup>, in tal caso però «il Cappellano deve visitare frequentemente la scuola ed assistervi alle lezioni, onde assicurare che queste siano dirette nel senso di svolgere nei detenuti la istruzione morale, e quando riconosca che l'adottato sistema d'insegnamento non sia atto a raggiungere tale precipuo scopo, ne riferisce al Direttore per gli opportuni provvedimenti»<sup>49</sup>.

Altre funzioni, del tutto estranee alle finalità dell'assistenza religiosa, vengono svolte dal ministro del culto cattolico: il quale, oltre a celebrare i sacri sermoni<sup>50</sup>, cura l'acquisto dei libri<sup>51</sup>, «prende parte all'amministrazione, alla disciplina, alla sorveglianza ed agli altri servizi della casa di pena»<sup>52</sup>; e può giungere in alcuni casi a sostituire il direttore<sup>53</sup>; tiene conferenze dirette a richiamare alla mente dei detenuti «le massime della religione e della morale»<sup>54</sup>, visita il carcere con particolare frequenza, e in particolare «i nuovi giunti, i liberandi e quelli che vi fossero rinchiusi in punizione per esortarli a ricondursi al lavoro»<sup>55</sup>; ha infine diretta influenza sui condoni e sulle riduzioni di pena, («tiene un registro indicante la condotta dei reclusi nei rapporti religiosi, e ne consegna semestralmente un estratto al Direttore, che se ne gioverà nel fare le proposizioni di grazia») <sup>56</sup>.

Inesistente è quindi il diritto di libertà religiosa per gli internati; ad esso è sostituita una forzata educazione religiosa, per quanto possibile cattolica, e tale comunque da escludere che un solo recluso potesse rimanere estraneo alla religione e alle sue pratiche. Infatti, «tutti i condannati cattolici, ed i

giovani minori degli anni 14 quantunque imputati, debbono, previo il non dissenso dell'autorità giudiziaria, e sotto quelle cautele che la medesima crederà di prescrivere, assistere nei giorni festivi alla messa, alla istruzione religiosa, al catechismo ed alla conferenza di cui all'art. 114»<sup>57</sup>.

È interessante notare che mentre per gli aderenti ai culti cattolici furono previste opportune cautele, relative all'assistenza religiosa e alla tutela dei loro sentimenti religiosi<sup>58</sup>, per quanti risultavano privi di istruzione religiosa «deve essere precipua e specialissima cura del Cappellano di istruirli subito nei religiosi doveri, d'insegnargli la dottrina cristiana e di disporli ad accostarsi con frutto a quei sacramenti»<sup>59</sup>. *È la legislazione di una società che riconosce alla religione il carattere di fondamento della morale e delle virtù civili, e che nega alla ricerca in materia religiosa una funzione comunque positiva per la persona umana.*

Non meno gravi le lesioni della libertà di coscienza che si rinvennero nel settore scolastico. A prescindere dall'art. 106 della Legge Casati del 1859 che pone fra «le cause che possono dar luogo a promuovere amministrativamente la sospensione o la rimozione di un membro del corpo accademico», «l'aver coll'insegnamento o cogli scritti impugnate le verità sulle quali riposa l'ordine religioso e morale dello stato» (che a detta dello Scaduto non è stato mai applicato, almeno nei confronti dei professori universitari)<sup>60</sup>, viene in rilievo la complessa regolamentazione delle scuole magistrali ed elementari.

Nelle prime, ove venivano formati i maestri e le maestre, restò a lungo l'insegnamento obbligatorio della religione cattolica, che figurava anche come ma-

teria di esame <sup>61</sup>, e fu abolito (non piú contemplato) dal regolamento approvato con R.D. 21 giugno 1883; nelle seconde, per quanto l'insegnamento fosse piú tardi diventato facoltativo per gli alunni, accadeva che «il Comune», desiderando economizzare, «fra due maestri, uno dei quali si dichiara pronto a fare anche l'insegnamento religioso e l'altro che, per convinzioni eterodosse, si rifiuti» <sup>62</sup> accoglieva il primo <sup>63</sup>.

C. La «privatizzazione» del fenomeno religioso.  
Impronta «teistica» dell'ordinamento.

La positiva tendenza alla laicizzazione dello Stato, e le specifiche disposizioni particolarmente gravi e lesive della libertà di coscienza prima ricordate, pur essendo qualificanti momenti della politica ecclesiastica del periodo liberale, *non sono tuttavia sufficienti a fornire una visione complessiva della regolamentazione dell'ateismo e della libertà religiosa nel periodo considerato*. Per giungere a questo risultato è necessario individuare quelle opzioni legislative che maggiore *incidenza* hanno sul terreno sociale, e che meglio servono a comprendere il ruolo che alle correnti areligiose era consentito svolgere nella realtà nazionale <sup>64</sup>.

Sul piano istituzionale, fatta eccezione per la disciplina carceraria e i residui confessionisti nel settore scolastico, la legislazione liberale si presenta come una delle piú complete e sicure garanti del diritto di libertà religiosa individuale. Ma se si guarda all'ambito sociale, ponendo attenzione alla disciplina di quegli *istituti che piú si adattano alla trasmissione dell'ideologia religiosa* (come di qualunque altra ideo-

È opportuno rilevare che la dottrina, muovendo dalla tendenza laicista presente nella legislazione liberale, ha poi assolutizzato un simile assunto, parlando di *separatismo*, *irrilevanza del fattore religioso*, *laicizzazione* dell'intera vita pubblica, etc. Formule tutte che, pur riferendosi a diversi profili della questione, non trovano sempre adeguate giustificazioni sul terreno normativo e ad una più attenta valutazione complessiva della politica ecclesiastica liberale. In questo senso l'angolo di visuale dell'ateismo può rappresentare un utile punto di riferimento per una verifica critica di giudizi che si sono consolidati oltre ragione, nella dottrina ecclesiasticista, al punto da non essere stati praticamente mai posti in discussione.

È il caso dell'istruzione pubblica della quale la dottrina ha sottolineato la progressiva laicizzazione e interpretato il processo di sconfessionalizzazione come decisamente compiuto. Si afferma comunemente che con le leggi

piemontesi-sarde e italiane sulla pubblica istruzione... si addviene ad una graduale sconfessionalizzazione e laicizzazione di tutta la pubblica istruzione, sia togliendo ai vescovi ogni ingerenza sulle università e su tutte le scuole secondarie e primarie, sia imponendo alle corporazioni religiose, le quali tenessero scuole, di far riconoscere l'idoneità degli insegnanti dalle autorità governative sotto sanzione di chiusura delle scuole stesse, sia in seguito privando di ogni loro privilegio e sottoponendo al diritto comune statale le scuole confessionali dipendenti dall'autorità ecclesiastica, sia ancora sopprimendo le Facoltà di teologia presso tutte le università italiane, sia infine arrivando all'abolizione dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari<sup>65</sup>.

Sulla sconfessionalizzazione dell'insegnamento, che, secondo l'affermazione prima riportata sembrerebbe completa e radicale, concordano pressoché tutti<sup>66</sup>: vi è anche chi sottolinea che «l'esigenza di assicurare ai cittadini un'educazione informata ai principi religiosi e morali del cattolicesimo diviene uno dei temi centrali agitati dalle correnti di opposizione alla politica liberale, uno dei punti sui quali il magistero ufficiale della Chiesa si pronuncia con maggiore frequenza e precisione»<sup>67</sup>.

Ora è vero che vi fu una «graduale sconfessionalizzazione e laicizzazione» dell'istruzione pubblica, ma occorre verificare se questo processo coinvolse *tutto*, come afferma il D'Avack, l'apparato scolastico o solo una parte di esso, quantitativamente ben limitata; ed è anche vero che il contrasto tra stato e Chiesa fu acutissimo proprio sul tema dell'istruzione, ma è necessario individuare *come fu risolto, e quali fossero le richieste della Chiesa cattolica dell'epoca, e in che misura vennero disattese*. È necessario cioè esaminare se la linea di tendenza assurge a programma compiuto, o se rimane esile sovrastruttura di un contenuto di segno opposto.

Non è sufficiente rammentare il contrasto tra stato e Chiesa sulla laicità dell'istruzione, giacché la posizione della Chiesa, da sempre gelosa del monopolio ideologico dell'insegnamento per una ovvia esigenza di sopravvivenza, muoveva da istanze e principi *così rigidi* da non potersi affatto definire laica la scuola di uno stato liberale sol perché non si adeguava ad essa e alle sue direttive<sup>68</sup>.

È naturale che sia nato un conflitto tra una concezione pedagogica sostanzialmente ancorata all'impostazione agostiniana dell'*«itinerarium mentis ad Deum»*,

e una impostazione razionale che vedeva nella formazione dell'individuo un «*itinerarium mentis ad hominem*»: come è inevitabile che la Chiesa cattolica si sia trovata sempre più esposta al confronto e al dialogo con le altre ideologie ed orientamenti. Ma altro è dire questo, altro è vedere *quanto*, in un siffatto ambito di contrapposizione, *lo stato liberale abbia*, per diversi motivi, *concesso alla impostazione ecclesiastica di rimanere presente nella scuola pubblica*, conservandovi una «rendita di posizione»<sup>69</sup> assai ambita, anche se non pari a quella che essa avrebbe desiderato.

Limitandoci al settore pubblico<sup>70</sup> si nota che con la legge Casati del 13 novembre 1859, poi estesa a tutto il territorio nazionale, veniva meno *la dipendenza delle scuole secondarie ed elementari dall'autorità ecclesiastica*: cioè quella dipendenza generale che dava poteri all'autorità ecclesiastica su tutto l'arco dell'attività scolastica. Non veniva meno invece la dipendenza delle scuole elementari limitatamente alle materie religiose. La Legge Casati risulta particolarmente moderata<sup>71</sup> se si considera che conservava i direttori spirituali tanto per le scuole classiche<sup>72</sup> quanto per gli istituti tecnici<sup>73</sup>: comunque anche essi vennero più tardi aboliti<sup>74</sup>.

Dal 1859 la politica scolastica segue due indirizzi significativamente diversi. L'uno riguarda gli insegnamenti secondari e universitari, che subiscono più chiaramente il processo di sconfessionalizzazione, anche prescindendo dall'art. 196 della Legge Casati prima ricordato<sup>75</sup>. Diverso è lo sviluppo delle scuole magistrali, e soprattutto delle scuole elementari. Nelle prime si mantenne a lungo l'insegnamento religioso come materia fondamentale, e fu abolito, come ab-

biamo visto solo nel 1883. Nelle scuole elementari, invece, rimaste con la Legge Casati sotto il controllo dell'autorità ecclesiastica per quanto concerneva le materie religiose, il processo di laicizzazione *non portò mai ad abolire completamente l'insegnamento religioso*.

Con tale legge, infatti questo era *obbligatorio*<sup>76</sup>; divenne *facoltativo* con la Legge Coppino del 15 luglio 1877 che non contemplava più la religione tra le materie di insegnamento. Il Consiglio di Stato in più sentenze affermò che il Comune era in obbligo di far impartire l'insegnamento religioso quando i padri di famiglia lo richiedevano<sup>77</sup>. Infine il regolamento del 6 febbraio 1908 n. 150 all'art. 3 prevedeva che a cura del Comune fosse impartito l'insegnamento religioso nelle scuole ove la maggioranza del Consiglio comunale fosse favorevole; nel caso la maggioranza fosse avversa l'insegnamento poteva essere dato a cura dei padri di famiglia in locali all'uopo adibiti.

In definitiva fu eliminato l'*obbligo* dell'istruzione religiosa, ma non si giunse alla sua *abrogazione*, né tanto meno alla sua sostituzione con insegnamento pluriconfessionale. Scriveva nel 1894 Scaduto, che «quantunque oggi» l'insegnamento religioso «sia diventato facoltativo, non solo da parte degli alunni, ma anche da quella del Comune, tuttavia il municipio lo dà in quasi tutte le città, anzi probabilmente senza eccezione alcuna»<sup>78</sup>. Anche in questo terreno si nota «la sostanziale incertezza della classe politica, la quale, pur nell'indiscutibile attrito, a volte molto aspro, con la Chiesa, evita la definitiva rottura su di un terreno così delicato e, soprattutto, non vuole rinunciare a uno strumento di manipolazione delle masse, rivelatosi, in ultima analisi, durante tanti secoli, il più efficace»<sup>79</sup>.

È così che quando, nel 1908, Bissolati presenta una mozione in Parlamento con la quale si invita «il governo ad assicurare il carattere laico della scuola elementare, vietando che in essa venga impartito sotto qualsiasi forma, l'insegnamento religioso», questa viene respinta con 407 voti contrari e 60 favorevoli.

4. «*Incidenza sociale*» del *confessionismo scolastico*.  
*L'ateismo fenomeno di classe e di élites culturali*.

Non è inutile ricordare che il metodo di trasformare l'*obbligo* della frequenza all'istruzione religiosa nella *facoltà* di prendervi parte, è stato rivendicato per sostenere che il sistema era soddisfacente, e rispettoso della libertà di coscienza, e che quindi l'opera di laicizzazione della scuola era completa. Lo stesso Salvemini, nel 1943, affermò che nel periodo prefascista «l'insegnamento era libero, riconosceva ai genitori il diritto di ottenere l'uso delle aule scolastiche fuori delle ore di scuola»<sup>80</sup>. Finanche Bellini, che pure nota come «nei programmi delle stesse scuole elementari pubbliche, era previsto l'insegnamento della dottrina cattolica: la cui attuazione era tuttavia rimessa alla cura dei Comuni o, in mancanza, alla diretta iniziativa delle famiglie interessate», ritiene però che i programmi della scuola pubblica «erano informati ad esigenze laiche»<sup>81</sup>.

Ma il problema non è chiaramente di obbligo o di facoltà. Resta da valutare il *substrato reale* di una normativa che lasciava formalmente libertà di scelta; giova individuare in che modo attraverso questo varco sia passata, per la *società nel suo insieme*, la più massiccia influenza confessionale alla quale un'ideo-

logia religiosa *in quel determinato momento storico* potesse aspirare. Valutare cioè *l'incidenza sociale* effettiva della legislazione scolastica liberale: tanto in rapporto alla rimanente legislazione ecclesiastica, quanto alle ripercussioni sociali, quantitative e qualitative, che generava.

Nella società borghese industrialmente non sviluppata, gli strumenti atti a formare la coscienza individuale e collettiva, e a trasmettere una determinata concezione del mondo e della vita rispondevano alla evoluzione e alle strutture della vita associata: sufficientemente ampi per la classe borghese, essi si riducono e quasi scompaiono per le classi subalterne. La cosiddetta *sfera pubblica borghese*<sup>82</sup> utilizza il tradizionale ventaglio di possibilità conoscitive che la scuola, nei suoi vari gradi, offre e garantisce; mentre il dibattito culturale che si sviluppa attraverso la stampa, la letteratura e la ricerca scientifica consente la formazione di una coscienza critica capace di elaborare e operare scelte autonome e sufficientemente consapevoli.

Per le classi subalterne, che appaiono *destinatari* dei messaggi elaborati e trasmessi dall'ideologia dominante, l'unico, o almeno il più cospicuo strumento per una autonoma elaborazione critica appare essere la scuola<sup>83</sup>. Correlativa alla emarginazione intellettuale, la scuola rappresentava per le grandi masse della società borghese un mezzo indispensabile alla loro emancipazione e alla elaborazione di un modello culturale alternativo.

D'altra parte, il mancato sviluppo dell'istruzione secondaria dava all'istruzione primaria quel carattere di esclusività nella formazione della coscienza individuale che la rendeva l'unico tramite per l'aprirsi delle

nuove generazioni alla società esterna<sup>84</sup>. Ad essa non seguiva un successivo arricchimento critico; sicché vasti settori della società recepivano principi generali, di orientamento e di comportamento, difficilmente rimovibili, e *che erano comunque destinati a rappresentare una forte ipoteca* nello sviluppo di crescita della persona.

Si dilata, in questa dimensione, la funzione della scuola elementare che diviene nella società borghese dell'800 il principale veicolo dell'ideologia dominante. Non stupisce la reazione della Chiesa di Roma di fronte all'asserita volontà di formazione di una scuola laica, nella quale le diverse ipotesi, ideologiche, confessionali, scientifiche, erano esposte criticamente per consentire ai singoli una consapevole scelta, e non meraviglia la lunga battaglia da essa combattuta per ottenere e conservare il predominio su uno strumento formativo di così ingente valore. Ad esso era affidato, in grande misura, la possibilità di sopravvivenza nelle generazioni future del progetto religioso.

Muovere, in questo contesto, dal *fatto* che, nonostante l'intenso dibattito pedagogico sviluppatosi negli ultimi decenni del secolo scorso<sup>85</sup> praticamente senza interruzione per tutto il periodo liberale, *la istruzione primaria mantenne le sue caratteristiche di marcato confessionismo*, vuol dire constatare che il più importante strumento di formazione, individuale e collettiva, si faceva portatore dei valori religiosi nella forma cattolica.

Le ragioni di una simile scelta del legislatore liberale possono essere molteplici, e il dibattito fra gli storici ha contribuito in parte a chiarirle<sup>86</sup>. Fa spicco l'orientamento deista della classe dirigente liberale, e la convinzione, assai diffusa in certo razionalismo otto-

centesco — che acquisterà forma compiuta nel neorealismo gentiliano — che la religione poteva costituire un valido strumento di formazione della personalità individuale. Così era per molti pedagogisti, per i quali l'educazione religiosa costituiva anche un «fattore di saldatura sociale e nazionale e l'unica forma di educazione morale concepibile per le masse»<sup>87</sup>.

Tendevano a questo risultato le correnti filosofiche e pedagogiche del secondo ottocento che sulla scia delle opinioni di Gabelli e Lambruschini procedevano a una identificazione tra morale e religione che proprio nel terreno scolastico trovava modo di attuarsi concretamente; si affermava infatti l'esigenza di «educare cittadini che congiungeranno alla coltura della mente la fermezza dell'animo e la sommissione al dovere, gente operosa, intraprendente, valida appunto perché convinta e onesta»<sup>88</sup>.

Nota il Gismondi che «se ci si fosse appagati di attuare la mera libertà religiosa, sarebbe stato sufficiente dichiarare l'aconfessionismo del pubblico insegnamento: si tendeva, invece a porre il sentimento e l'ispirazione religiosa come elementi preminenti della formazione del cittadino»<sup>89</sup>. È anzi interessante notare che una delle preoccupazioni più vive nell'epoca liberale non era tanto quella di creare i presupposti per una diffusa dialettica religiosa tra le nuove generazioni, quanto di evitare che il ruolo svolto dalla religione nella formazione individuale e morale del cittadino potesse essere strumentalizzato dell'autorità ecclesiastica nel clima di contrapposizione che s'era venuto creando con l'autorità civile dopo l'unità nazionale; pur non mancando orientamenti più strettamente positivistici<sup>90</sup>, si affermava che è dovere dello stato di adoprarsi perché «il sentimento religioso non scada

e non si perda nell'indifferentismo»<sup>91</sup>, e che «la religione e la morale sono in fondo una cosa sola»<sup>92</sup>; e ancora che «data la necessaria importanza e il conveniente indirizzo all'insegnamento religioso, bisogna fare che nella scuola esso non rimanga per così dire, solitario. Il maestro deve por mente a fecondarlo e far che dia frutto»<sup>93</sup>. Tuttavia si poneva l'accento sui rischi di aprire la scuola a un nuovo insegnamento dogmatico, tanto che la religione non doveva essere insegnata «nell'interesse e per far piacere alla Chiesa», ma «in servizio del popolo, nell'interesse dello stato, in adempimento del suo dovere intorno alla diffusione della meno incompiuta possibile coltura intellettuale e morale»<sup>94</sup>.

Così Minghetti, che riconosce il contrasto tra il separatismo e l'insegnamento religioso nelle scuole, pure lo ammette ricordando che «in un paese dove non è pluralità di credenze, i padri di famiglia si disvogliono dal mandare i figliuoli loro a una scuola così arida, e destituita di ciò che più agevolmente può insinuarsi in quelle tenere menti, e deporvi i germi dell'onesto vivere e dei più nobili sentimenti»<sup>95</sup>. Tra la coerenza ai principi separatisti e l'esigenza di favorire *l'uso sociale della religione*, ci si avviò verso un insegnamento che, fatte salve le istanze liberali, lo sottrasse tuttavia alla diretta influenza ecclesiastica; si notò esattamente al riguardo che «se si ammette che l'insegnamento debba essere confessionale, si ribellano i quattro quinti di coloro che si occupano della scuola; ma se si ammette che esso debba essere teista e spiritualista, è facilissimo ottenere il consenso di molti»<sup>96</sup>.

Per la classe dirigente liberale sussisteva poi un più diretto interesse politico a non operare una frattura de-

finitiva con la Chiesa, che coincideva con il proposito di utilizzare il potenziale confessionale come argine al dilagare dello scontento sociale e delle idee marxiste e socialiste; motivi piú che sufficienti per non portare a compimento i principi laici ed aconfessionali ideologicamente e politicamente professati<sup>97</sup>.

Può concludersi pertanto che in un contesto istituzionale tendenzialmente aconfessionista, il cittadino veniva a contatto con un solo orientamento ideale; per la società nel suo insieme esso costituiva l'unico orientamento assimilato ed era in irriducibile contrasto con ogni forma di ateismo. Anziché palestra di confronto la scuola diveniva ambito di esaltazione dei valori religiosi. Veniva a mancare il momento sostanziale della libertà religiosa: la possibilità cioè *reale* di conoscere, e di poter conseguentemente optare tra di essi, i rudimenti dei diversi sistemi ideali, religiosi e areligiosi, elaborati nel corso della civiltà dalla mente umana. L'individuo, di fatto impedito a scegliere criticamente tra l'una fede religiosa e le altre, e a maggior ragione, tra la religione e l'ateismo, era indirizzato, proprio tramite l'istruzione primaria, a scegliere, piú o meno tiepidamente, l'unico credo di cui era a conoscenza e che non poteva, nella generalità dei casi, contestare.

Differente la situazione per le scuole secondarie e universitarie, nelle quali l'ipoteca confessionale, seppure rimaneva forte, trovava comunque modo di essere *ripensata* ed eventualmente rifiutata nella successiva maturazione intellettuale. Abbiamo notato il meccanismo classista della scuola liberale che realizzava una selezione quantitativa e qualitativa tale da consentire a una minima parte della popolazione di poter usufruire delle prestazioni scolastiche superiori.

E anche in questo contesto, l'effettiva libertà dello ateismo appare condizionata alla struttura classista della società: giacché alle *élites* che proseguivano sino agli studi superiori si apriva una possibilità di scelta che comprendeva anche l'ipotesi ateistica o areligiosa<sup>98</sup>.

Si può parlare legittimamente di un *ateismo di classe*, assolutamente minoritario, e di una strumentalizzazione della religione come fattore di guida e di manovra di vasti settori societari. Anche nel nostro campo si conferma che «la visione liberale della libertà moderna, composta la riduzione della democrazia a semplice costituzionalismo, sanziona non già l'attivizzazione politica di *tutto il popolo*, bensí il garantismo individualistico di pochi: un moderno privilegio sottende dunque anch'esso uno *status* come suo supporto necessario: uno *status* sostanzialmente aristocratico»<sup>99</sup>.

Ci sembra legittimo parlare di una libertà religiosa essenzialmente aristocratica, privilegio di pochi e ignorata dai piú.

Il rapporto tra *confessionismo scolastico* e *legislazione ecclesiastica liberale* denota una forte prevalenza *qualitativa* del primo sulla seconda. Il confessionismo scolastico appare non omogeneo, almeno in linea di principio, agli indirizzi seguiti e professati dal legislatore nella materia ecclesiastica: è però coerente da una parte con la disciplina dell'ateismo che, consentito come *opzione meramente individuale*, veniva osteggiato, ove possibile, sul terreno pratico, dall'altra con la linea di moderazione e di sostanziale collaborazione costantemente seguita dalla classe dirigente nei suoi rapporti con la Chiesa di Roma.

Sotto il profilo della coscienza individuale, poi, si rileva un'incidenza del confessionismo scolastico

molto piú marcata di quanto non risulti l'influenza dell'acofessionismo caratteristico di molte altre disposizioni normative. Se è vero infatti che la laicizzazione di istituti come il matrimonio, la beneficenza pubblica, l'abolizione del foro ecclesiastico etc. dette una possente spinta al processo di ammodernamento del vecchio stato confessionale, ognuna di queste riforme mirava ad eliminare le piú macroscopiche violazioni dei diritti di libertà garantiti e affermati dal liberalismo ottocentesco; ma *nessuna di essa tendeva a creare un meccanismo dinamico che ponesse in dubbio di fronte ai singoli l'indiscutibilità della verità religiosa cattolica*<sup>100</sup>.

A tanto risultato era possibile giungere — prescindendo da ogni altra considerazione sulla struttura della società — con una riforma profonda dell'intero settore scolastico, che non vi fu, o risultò molto parziale. Il piú robusto veicolo ideologico, atto a promuovere una reale dialettica nel tessuto sociale, rimane nella sua strutturazione, classista e confessionale.

Ci sembrano allora utili alcuni rilievi critici in merito a traguardi tradizionali ai quali l'analisi giuridica ecclesiastica ha ritenuto di giungere nella valutazione del periodo liberale.

Anzitutto va detto che all'ateismo si riconobbe una mera tolleranza, presto trasformata in ostilità quando la *funzione sociale* della religione veniva riconosciuta meritevole di tutela, e che esso fu emarginato in quei settori nei quali poteva rappresentare una reale alternativa opzionale per la coscienza individuale. Non si andò oltre, per i cittadini non credenti, la garanzia dalle discriminazioni civili e politiche. Ma la libertà religiosa e l'intero sistema di diritto ecclesiastico furono concepiti in funzione di una posi-

tiva regolamentazione del fenomeno religioso. L'impronta teistica si manifestò, senza più offuscarsi, vitale e robusta nell'ordinamento giuridico italiano. Di ateismo non si parlerà più nei codici e nelle diverse leggi nazionali, mentre molteplici norme mireranno a tutelare e *favorire*, in un modo o nell'altro i *valori della religiosità*.

Potrebbero inoltre trovare qualche conforto, dal nostro particolare angolo di visuale, quelle tesi che hanno negato l'esistenza di una radicale frattura tra i principi collaborazionisti e confessionisti del regime fascista dopo il 1922 e quelli adottati in precedenza <sup>101</sup>. Invero, anche a prescindere dal più limitato arco di tempo nell'ambito del quale simili argomentazioni sono state formulate <sup>102</sup>, ci sembra doversi indugiare non poco nell'aderirvi. Certo, se l'irriducibile contrasto può individuarsi, con sufficiente ampiezza di argomenti, tra i principi della politica ecclesiastica liberale *a livello istituzionale* e quelli inaugurati dal fascismo, non altrettanto può dirsi *a livello societario* ove la Chiesa aveva viste salve molte sue prerogative e alcuni suoi privilegi nell'opera di penetrazione, che furono se mai *potenziati* dal fascismo non mai *reinventati*.

Piuttosto sembra equo rilevare che la permanente influenza pedagogica ed educativa, oltre che economica, della Chiesa nella società liberale, ha consentito probabilmente, assieme ad altri fattori, quel fenomeno di non difficile *acclimatemento* della società nazionale al collegamento tra struttura statale e istituzione ecclesiastica realizzato con disinvoltura dal fascismo: intanto il fascismo trovò una qualche adesione della società civile al *patto storico* stipulato con la Chiesa, in quanto la religione cattolica era rimasta

un punto di riferimento essenziale per gran parte della società nazionale, non avendo oltrepassato la politica ecclesiastica liberale i confini dell'oligarchia borghese e della classe dirigente dell'epoca. Sicché non può negarsi che i compromessi politici operati in questo settore dal regime liberale agevolarono non poco quel mutamento di rotta che il fascismo nel 1929 operò nei confronti della Chiesa istituzionale.

Va però tenuto presente che anche nel settore ecclesiastico la struttura fondamentale democratica dello stato liberale consentiva in ogni caso un certo sviluppo della dialettica religiosa; possibilità negata in radice dal totalitarismo fascista. Dimodoché ogni accostamento tra politica ecclesiastica fascista e politica ecclesiastica liberale non può prescindere dal contesto socio-politico nel quale i due regimi si trovavano ad operare: diversamente facendo si perderebbe di vista proprio quell'equilibrio di analisi che risulta assolutamente necessario nella valutazione di fenomeni tra loro profondamente eterogenei e difforni quali il fascismo e il liberalismo.

È opportuno infine riflettere sulle più comuni classificazioni della politica ecclesiastica liberale. Parlare di laicismo o di agnosticismo, se può presentare profili di validità e credibilità in rapporto al confessionismo preliberale, risulta poi estremamente ambiguo se è vero che la *neutralità* dello stato è da porre «in relazione al fenomeno del pluralismo ideologico, cioè all'affermarsi nella società civile, di contrapposte convinzioni a contenuto spesso areligioso od antireligioso»<sup>103</sup>: l'impronta teistica della legislazione liberale suggerisce invero l'idea di un confessionismo attenuato accanto ad un laicismo istituzionale, non già di uno stato o di una società *neutrali*.

Alla stessa stregua andrebbe forse rivista la tradizionale tesi dell'irrilevanza del fattore religioso, e della disciplina esclusivamente individuale<sup>104</sup> del fenomeno religioso: diremmo infatti che attraverso il confessionismo scolastico sono state proprio le esigenze istituzionali della Chiesa cattolica ad essere tutelate e che di fatto una simile tutela era in contrapposizione ad ogni forma di ateismo o di areligiosità<sup>105</sup>.

5. *Analfabetismo, potenza economica della Chiesa cattolica, educazione familiare: dal «separatismo istituzionale» al «confessionismo strutturale». La critica marxista allo stato laico borghese.*

Il processo di *privatizzazione* del fenomeno religioso non ha consentito il recupero di una reale scelta religiosa da parte del cittadino; si è limitato a sancire la *possibilità* di opzione in materia religiosa. Lo stato ha abdicato alla tradizionale funzione di *defensor fidei*, sciogliendo altresì i cittadini dai vincoli *pubblici* di natura confessionale<sup>106</sup>, ma ha consentito che *altri penetranti fattori* agissero nella realtà societaria, senza correttivi di qualche valore, in guisa tale da vanificare il principio della libera scelta, asserito a livello normativo in formula astratta e metastorica.

*L'incidenza dell'analfabetismo*, prima ricordata, rendeva *irreale e improduttivo*, per ampie zone della società, un tessuto normativo garantista che si adattava a ben pochi. *L'educazione* ricevuta dalla *famiglia* indirizzava verso una determinata religione, operando una compenetrazione tra personalità in formazione e fattore religioso che doveva perpetuare, molto spesso, una forte influenza nel corso dell'intera esistenza individuale.

La proliferazione delle scuole private, generalmente confessionali<sup>107</sup>, escludeva in radice per altri settori sociali, la possibilità di opzione tra differenti orientamenti ideali, e tanto più tra religiosità ed ateismo.

La robusta capacità economica dell'istituzione ecclesiastica, e quella assai più ridotta di altri gruppi confessionali, innestate in un sistema giuridicamente separatista, davano avvio ad un meccanismo di *libera concorrenza confessionale* la cui risultante era il predominio quasi monopolistico della propaganda e del proselitismo cattolico, e in ogni caso una generalizzata lotta ideologica all'ateismo e all'indifferentismo.

Il *substrato reale* del regime separatista era confessionista e teista, e non trovava nella legislazione laica alcun intervento positivo che si proponesse di consentire l'*uso effettivo* per tutti i cittadini, degli strumenti conoscitivi necessari per operare una consapevole scelta religiosa.

Si comprende agevolmente, in questo contrasto tra stato e società, tra *citoyen* e *bourgeois*, il penetrante significato della critica marxista dello stato laico borghese:

Lo stato si può ritenere emancipato dalla religione, anche se la stragrande maggioranza è ancora religiosa. E la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto che lo sia *privatim*. Ma il rapporto dello stato con la religione, propriamente del libero stato, è pur solo il rapporto degli uomini che compongono lo stato con la religione. Ne segue che l'uomo per mezzo dello stato si libera politicamente da un limite, a patto di porsi in contraddizione con se stesso, a patto di sollevarsi oltre questo limite in modo astratto e limitato, in modo parziale. Ne segue inol-

tre che l'uomo, con la liberazione politica, si libera facendo un giro vizioso e con l'aiuto di un mezzo, sia pure un mezzo necessario <sup>108</sup>.

Lo stato si libera dalla religione proclamando la separazione tra spirituale e temporale, ma il temporale, è veramente indipendente dallo spirituale? Lo stato sopprime anche «la differenza di nascita, di ceti, di educazione, di professione, dichiarando differenze prive di significato politico nascita, ceti, educazione, professione, chiamando a partecipare egualmente alla sovranità popolare qualunque membro del popolo, senza riguardo a queste differenze, trattando tutti gli elementi della vita popolare reale dal punto di vista statale. Non di meno lo stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, la professione agiscano a modo loro, ossia in quanto proprietà privata, educazione, professione, e facciano valere la loro essenza particolare» <sup>109</sup>. Lo Stato cioè «si emancipa politicamente dalla religione, in quanto la respinge dal diritto pubblico al diritto privato» <sup>110</sup>.

Marx proietta la sua visione della religione, che poggia sulla alienazione umana sociale e politica. Ma la critica coglie in un altro segno. Giacché il *laissez faire* tipico del laicismo liberale, nasconde una concezione *protezionistica* ed *ereditaria* della libertà religiosa: ciascun gruppo sociale religioso acquista appieno la libertà di gestire proprie scuole e strumenti di propaganda e di proselitismo (in proporzione alle sue capacità economiche), in modo da garantirsi la sopravvivenza per il futuro. Ciascuna confessione avrà assegnata, con scarse varianti, la sua porzione di società nei confronti della quale può esercitare e perpetuare una decisiva influenza.

Ma l'individuo si vede escluso da un processo di liberalizzazione della scienza e della cultura: salvo le *élites*, saranno pochi coloro che *potranno valutare* l'incidenza reale dei differenti valori religiosi e di quelli areligiosi. *Solitamente* la scelta religiosa sarà quella dei propri avi. Anche nell'ambito confessionale la divisione in classi appare sufficientemente netta; è infatti «giusto il rilievo che molti fanno sulla assenza di classi chiuse nel mondo moderno, in cui l'individuo si pone per la prima volta (su scala universale) come soggetto personalmente indipendente, autonomo ed eguale. La classe moderna non è certo la classe medievale: è invece proprio una 'cerchia mobile' in cui l'individuo si integra per il tramite non già di una diretta vincolazione politica ma del rapporto economico puro e semplice»<sup>111</sup>.

È infatti ben diversa la connotazione dello Stato confessionista preliberale, o il peso del principio «*cuius regio eius religio*» quando li si raffronta alle idee laiche e rivoluzionarie della borghesia; ma è anche vero che la *mobilità* (*rectius: dialettica*) religiosa e areligiosa, quale si è realizzata nella specifica esperienza dello stato liberale, è risultata esigua e limitata ad alcuni settori sociali determinati.



## II. L'ateismo nel periodo fascista

6. *Il neoconfessionismo concordatario del regime e la religione strumento della politica fascista. Accentuazione delle norme discriminatorie dell'ateismo e dei non credenti.*

Il Trattato e il Concordato lateranensi sigillano, completandola, una politica legislativa che era iniziata appena pochi giorni dopo la presa del potere da parte del fascismo. I primi atti si rivelano tra i piú gravi per l'equilibrio dei rapporti che sino ad allora erano intercorsi tra la regolamentazione della confessione cattolica, quella delle altre confessioni religiose, e la disciplina dell'ateismo. Si attua un vero e proprio processo di emarginazione e di lotta all'ateismo, ridotto praticamente al silenzio, ed osteggiato con provvedimenti che non esitano a colpire alcuni dei principi piú gelosamente custoditi dal regime liberale.

Il liberalismo, laicizzato l'*apparato istituzionale*, aveva consentito che nella società la Chiesa cattolica conservasse la sua posizione di preminenza; ma questa doveva affrontare un sia pur ristretto confronto con altre ideologie e valori morali; il fascismo, rinnovando la confessionalizzazione delle istituzioni, rivaluta appieno la *libertas ecclesiae*, lasciando alle confessioni acattoliche e alle correnti ateistiche una libertà meramente formale.

Si fa spiccata, e dichiarata, la volontà di strumentalizzazione del fattore religioso avverso forze sociali

e culturali che nella società italiana si erano manifestate vitali e portatrici di uno sviluppo alternativo a quello classista della borghesia: la collaborazione tra stato e Chiesa risponde alle esigenze di sopravvivenza dello stesso regime che, isolato sul terreno democratico, doveva stringere opportune alleanze con forze i cui interessi convergevano, in quel determinato periodo storico, con i suoi.

La meccanica identificazione dei regimi e delle correnti marxiste con l'ateismo antireligioso, portò il magistero ecclesiastico a individuare nel «comunismo ateo»<sup>1</sup>, il «più grande e il più generale pericolo»<sup>2</sup>: sicché, interessi politici dell'oligarchia totalitaria e dogmatismo cattolico trovarono facile accordo nella azione abrogatrice del pluralismo tipico della società liberale.

Il procedimento è lento e costante<sup>3</sup>. Leggi e provvedimenti fascisti, precedenti e seguenti alla stipulazione dei Patti Lateranensi tendono a due scopi precisi: a ridare al cattolicesimo e ai suoi simboli quella *collocazione e quel riconoscimento formali* che lo pongono su un piano di più preminente valore sociale e pubblico, nonché a consentire l'uso, da parte dell'apparato ecclesiastico, di strumenti di penetrazione ideologica in forma ben più marcata e sostanziosa di quanto non fosse possibile nel periodo liberale.

Si ricordano, tra gli atti e le disposizioni legislative che rispondono alla prima esigenza: la collocazione nelle aule scolastiche, giudiziarie, nelle caserme e nei pubblici uffici del Crocifisso<sup>4</sup>; la reintroduzione del reato di vilipendio alla «religione dello stato»<sup>5</sup>, la riorganizzazione del servizio di assistenza religiosa alle forze armate integrando i religiosi nei corpi militari con gradi e remunerazioni<sup>6</sup>, etc.

Alla seconda esigenza risponde invece la riforma Gentile del 1923<sup>7</sup>, con la quale si procede ad una decisa riconfessionalizzazione dell'istruzione, sulla scorta dei noti presupposti filosofici del neoidealismo<sup>8</sup> e che prelude alla piú ampia riforma concordataria. In base alla circolare ministeriale relativa alla legge 1° ottobre 1923, si trattava infatti di «instaurare su basi essenzialmente nuove l'educazione e l'istruzione dell'infanzia, sicché tutto il processo formativo della nuova generazione venisse a trovarsi permeato, o, per dir meglio, vivificato dal contenuto altamente spirituale della religione e del suo carattere sacro di culto, con tradizioni due volte millenarie».

Meritano poi specifica menzione alcune disposizioni, in diverso grado lesive della libertà di coscienza dei cittadini non credenti. Rivive nelle leggi relative all'istruzione primaria la norma che vuole «esentati dall'istruzione religiosa nella scuola i fanciulli i cui genitori dichiarino di volervi provvedere personalmente»<sup>9</sup>: si rinnova quella presunzione di appartenenza dei cittadini alla religione cattolica, o comunque ad altro culto, che lascia intravedere una sorta di illiceità dell'ateismo. Essendo poi gli interi programmi della scuola elementare improntati a confessionismo, l'esonero dall'insegnamento religioso, ove anche si fosse potuto ottenere, avrebbe avuto scarso effetto rimanendo l'alunno sottoposto al condizionamento religioso della restante istruzione.

Per le scuole magistrali, che preparano le insegnanti per le scuole del grado preparatorio — diversamente dagli *Istituti* magistrali<sup>10</sup> per i quali restava valida la possibilità di esenzione — la materia religiosa fu reintrodotta<sup>11</sup> tra quelle obbligatorie di studio, e tra

quelle di esame con voto valido ai fini del punteggio finale; non era prevista alcuna forma di esonero.

L'assistenza religiosa alle Forze armate era finalizzata ad «integrare... la formazione spirituale della gioventú che fa parte delle milizie, secondo i principi della religione cattolica»<sup>12</sup>. Infine fu reintrodotta la formula confessionista del giuramento<sup>13</sup> ed accentuato il carattere confessionista delle case di pena.

Per queste ultime il regolamento per gli istituti di prevenzione e di pena approvato con R.D. 18 giugno 1931 n. 787 e il regolamento per il funzionamento delle case di rieducazione per i minorenni approvato con R.D. 4-IV-1939 contengono principi parzialmente innovativi rispetto alla normativa precedente. Ai detenuti è negato l'esercizio del diritto di libertà religiosa, in modo ancor piú drastico che nel passato. Essi «sono obbligati a partecipare alle funzioni del culto cattolico, che hanno luogo negli stabilimenti stessi, quando non abbiano dichiarato, a norma dell'art. 142, di appartenere ad altra religione»<sup>14</sup>. «I detenuti», infatti, a norma dell'art. 142 «che, al momento dell'ingresso nello stabilimento non hanno dichiarato di appartenere ad altra confessione religiosa, sono obbligati a seguire le pratiche collettive del culto cattolico»<sup>15</sup>. Infine la norma piú goffa dell'intero ordinamento: «il detenuto che vuole cambiare religione deve presentare domanda scritta al direttore, il quale, dopo avere esaminato le cause che hanno potuto influire su questa risoluzione, ne fa rapporto al ministero per le disposizioni ulteriori»<sup>16</sup>. Ancora una volta la religione viene considerata fondamento della morale e delle virtù civiche, come si evince da alcune disposizioni che prevedono che «nei giorni e nei modi stabiliti d'accordo con l'autorità di-

rigente, il cappellano tiene conferenze morali ed educative specialmente sui doveri verso Dio, verso lo stato, e verso la società»<sup>17</sup>, o che affermano che «mezzi rieducativi sono la scuola, il lavoro e l'istruzione religiosa»<sup>18</sup>.

7. *Il privilegio confessionale incide negativamente sulla «misura di libertà» delle altre confessioni religiose e dell'ateismo.*

Con l'accordo ufficiale tra fascismo e gerarchia cattolica il processo di confessionalizzazione dello stato si fa completo e più omogeneo; la Chiesa si avvia ad essere una vera e propria autorità civile<sup>19</sup> di fronte al paese e alle coscienze individuali, attraverso penetranti conquiste, alcune sostanziose e preminenti, altre formali ma sempre incisive.

Attraverso alcune norme concordatarie la Chiesa cattolica acquista forza e legittimazione sul piano sociale, ponendosi come un autentico punto di riferimento in molti centri della vita civile, privata e pubblica. Anzitutto con la riconferma del suo carattere di *religione dello stato* (art. 1° Trattato); quindi con il riconoscimento di poteri e prerogative che le vengono accordati, in relazione alla famiglia (art. 34 Concordato) e alla scuola (art. 36 Concordato), e che la fanno assurgere a livello di autorità civile e morale, capace di condizionare la coscienza individuale e collettiva dei singoli e dei gruppi. A queste può essere rapportato l'art. 13 del Concordato con il quale si prevede l'assistenza religiosa alle Forze armate, secondo lo schema che verrà organicamente espresso nelle successive leggi fasciste.

L'influenza di tale normativa può sembrare indi-

retta, ma non è per questo meno robusta: al riconoscimento giuridico della autorità morale della Chiesa cattolica fa infatti riscontro una trasparente opposizione statutale ad ogni forma di ateismo e di indifferentismo. Essere non credenti nel periodo fascista, equivaleva ad aderire ad un sistema filosofico o ideologico opposto a quello recepito dal regime e dalla società, almeno nella sua forma gerarchica e istituzionale.

Tuttavia, nei Patti Lateranensi è possibile intravedere anche delle specifiche lesioni della libertà di coscienza e religiosa. Anzitutto nel noto art. 5 del Concordato, che prescrive per i sacerdoti apostati o irretiti da censura l'incapacità giuridica ad accedere a pubblici uffici o nei quali «siano a contatto immediato con il pubblico», è individuabile una pesante violazione del cosiddetto *jus poenitendi*, della facoltà cioè di recedere dall'adesione al culto cattolico per aderire a convincimenti atei o acattolici<sup>20</sup>.

Analoga osservazione va fatta per l'art. 34 del Concordato, in relazione alla riserva di giurisdizione dei tribunali ecclesiastici per le cause di nullità matrimoniali: sicché coloro che, celebrato il matrimonio secondo il rito canonico, venissero a mutare successivamente i propri orientamenti religiosi, saranno pur sempre costretti ad adire tribunali confessionali<sup>21</sup> ai quali non riconoscono più alcuna autorità né morale né religiosa<sup>22</sup>.

Nella regolamentazione dell'insegnamento religioso nelle scuole, successiva alla stipulazione dei Patti, è previsto l'esonero dall'obbligo di frequentare la istruzione religiosa, nelle scuole secondarie, per i giovani «i cui genitori, o chi ne fa le veci, ne facciano richiesta per iscritto al capo dell'istituto all'ini-

zio dell'anno scolastico»<sup>23</sup>; l'esercizio del diritto di libertà religiosa veniva quindi negato al giovane e ne veniva trasferita la titolarità ai genitori. Per le scuole elementari resisteva invece la disposizione prima richiamata che subordinava l'esonero all'impegno assunto dai genitori di educare la prole religiosamente.

Dove tuttavia la normativa desunta dai Patti Lateranensi vulnerò in maniera radicale la libertà religiosa, fu quando venne concessa alla Chiesa cattolica la disponibilità *esclusiva* degli strumenti che, *in quel momento storico*, erano decisivi ai fini del monopolio ideologico e culturale della formazione della coscienza individuale dei più diversi strati e categorie presenti nella società.

Valgono al riguardo le considerazioni svolte per il periodo liberale. In questo, il veicolo, la struttura portante che consentiva la diffusione delle idee e degli strumenti conoscitivi presso un più vasto ambito sociale, era costituito dalle scuole, e in particolare dall'istruzione primaria. Seppure a fatica, idee e cultura circolavano e si diffondevano con crescente rapidità: la medesima struttura scolastica attenuò la propria caratteristica minoritaria ed elitaria, e, pur conservando l'impronta selezionatrice originaria, divenne strumento di formazione per categorie e classi le più differenti. Appare evidente che la sua riconfessionalizzazione, spinta sino ai gradi superiori della istruzione secondaria<sup>24</sup>, rispondeva all'esigenza di evitare lo sviluppo di una coscienza critica individuale successiva all'istruzione primaria, e di informare la mentalità *sociale e collettiva* ai valori ideali della classe al potere<sup>25</sup>.

È interessante ricordare poi che parte della dottrina e della giurisprudenza contribuirono a limitare il

valore di quelle disposizioni legislative che garantivano alcuni diritti fondamentali in materia di libertà religiosa. Svolse una funzione non indifferente, in questo senso, l'elaborazione dottrinale sui principi che sorreggevano il nuovo diritto ecclesiastico: «Tali principi possono ridursi ai seguenti: *a*) orientamento confessionale dello stato italiano; *b*) posizione di preminenza della Chiesa cattolica; *c*) libertà di coscienza e di culto». L'orientamento confessionale «indica la volontà dello stato, espressa nella legislazione e operante nell'amministrazione, di non considerare il fatto religioso come fatto individuale, del quale lo stato s'interessa soltanto per salvaguardare l'equilibrio delle forze sociali e tutelare il diritto di tutti alla libertà religiosa (dottrina liberale); ma di considerarlo come fatto etico di primaria importanza, da valorizzare nelle istituzioni nelle quali si concreta per assicurare lo elevamento morale e civile del popolo, e con ciò potenziare — nel senso migliore — lo stato stesso»<sup>26</sup>.

Queste tendenze dottrinali, oltre a legittimare tesi particolarmente restrittive in tema di libertà religiosa — ricordiamo quella relativa alla rilevanza civile della indelebilità del carattere sacro del chierico, da cui scaturiva il divieto per i sacerdoti di sposarsi con il rito civile<sup>27</sup> — valsero a giustificare interpretazioni dell'art. 5 della legge sui culti ammessi del 1929 (che, sulla scia dell'ultimo comma dell'art. 2 della legge delle Guarentigie, dichiarava: «la discussione in materia religiosa è pienamente libera»), tali da vanificare pressoché totalmente il diritto alla propagazione e alla diffusione delle proprie idee in materia religiosa. La Corte d'Appello di Roma, riformando una sentenza di primo grado, assolse nell'aprile del 1936 un gesuita che aveva impedito la vendita di libri di

propaganda protestante, obbligando il venditore a restituire il prezzo ai compratori e a bruciare i libri. Ritenne la Corte d'Appello che

nelle discussioni si espongono le ragioni favorevoli e contrarie di un dato argomento per giungere ad una conclusione, e non si fa opera di propaganda, mentre la propaganda include sempre il concetto di propagare la religione proprio presso chi non ne ha alcuna o ne segue una diversa dalla propria, [e che] il principio della libertà religiosa dei culti ammessi nello stato fu sempre ritenuto nel senso che la libertà di coscienza non può essere sottoposta ad alcuna sorveglianza finché non si espliciti con atti e manifestazioni esterne; ma quando l'esercizio della libertà suddetta, eccedendo dalla propria sfera d'azione o per altre ragioni, venga a costituire causa di gravi disordini, lo stato ha l'obbligo d'intervenire, per tutelare che la libertà religiosa di ciascuno sia contenuta nei suoi limiti e non turbi quella degli altri<sup>28</sup>.

Ulteriori giustificazioni furono fornite a tale principio da una parte della dottrina, asserendo che «lo stato italiano ammette (noi diremmo di più: *favorisce e protegge*) i culti acattolici per la concezione che esso ha della sua missione, che deve investire — in un certo senso — anche il fenomeno religioso»; però «mentre i culti acattolici sono ammessi e protetti finché intendono al raggiungimento del loro essenziale scopo, il soddisfacimento dei bisogni religiosi, sia pur nell'errore, di un certo numero di cittadini italiani, essi non possono essere riguardati dal nuovo stato fascista, se non con simpatia. Ma, nei confronti dell'opera che essi possono svolgere in antitesi con la Chiesa cattolica, lo stato italiano non può non porre dei limiti che sono appunto rappresentati dalle norme *restrittive*»<sup>29</sup>.

In altri termini, all'interesse statale alla propagazione e alla difesa del *sentimento religioso*, fa seguito una precisa demarcazione tra sentimento religioso *cattolico*, in ogni caso da proteggere e potenziare, e sentimento *acattolico* da contenere e limitare ai settori sociali tradizionalmente da esso lambiti. Ed esattamente rilevava Jemolo sull'argomento che era «semplicemente irrispettoso e per il legislatore e per coloro cui la norma è diretta, pensare che la legge avesse solamente garantita la libertà delle discussioni in materia religiosa... a condizione che lascino ciascuno nella propria opinione»<sup>30</sup>.

#### 8. *Considerazioni conclusive. Il «patrimonio di libertà» e la dittatura.*

Si rivelano, a questo punto, prive di fondamento le osservazioni di quanti, come il Piacentini, affermano che «l'ateismo, dal punto di vista del nostro diritto, non ha particolare rilevanza, giacché ogni cittadino è libero di professare la fede che crede o di non professarne alcuna. Le nostre leggi tutelano adeguatamente sia la libertà di pensiero, sia la libertà di coscienza e di culto»<sup>31</sup>.

Si ha un'impressione nello scorrere la legislazione ecclesiastica del periodo fascista: che non si sia voluto ammettere lo *scandalo* della presenza dell'ateismo o dei non credenti nella società civile, e che tale fenomeno sia stato considerato del tutto *abnorme* rispetto al modello ideale di comportamento previsto dal legislatore. A stento, questo ha dettato una disciplina dei culti acattolici. Con chiarezza e sistematicamente ha continuato nell'indirizzo liberale di ignorare normativamente l'ateismo, ma ha tenacemente predi-

sposto condizioni giuridiche tali da impedire ogni possibile diffusione delle idee e dei valori areligiosi.

Ai non credenti, *qualora avessero voluto qualificarsi come tali*, e agire di conseguenza, si presentavano alcuni veri e propri divieti nell'ambito scolastico, ed una condizione di pesante inferiorità in quello civile e militare.

Pressoché inesistente il profilo sostanziale del diritto di libertà religiosa, la possibilità cioè di scegliere consapevolmente tra religione cattolica, altri culti, o ateismo e indifferentismo: l'educazione, la famiglia, il servizio militare, la pubblica amministrazione, ogni struttura statale era conglobata in un contesto confessionista che spingeva pressantemente il cittadino verso una opzione cattolica che diveniva a un tempo una scelta *religiosa e nazionale*<sup>32</sup>. Ancora una volta si verifica con chiarezza come il privilegio confessionista di per sé condiziona negativamente la *misura della libertà dell'ateismo*.

Giova comunque ricordare che, oltre la specifica normativa ecclesiastica, l'abolizione della libertà di stampa e di ogni dibattito e tribuna democratici nel periodo fascista, oltre a ridurre praticamente al silenzio l'ateismo e i non credenti, le cui idee erano emarginate dal dibattito civile e culturale ed erano relegate alle discettazioni filosofiche e dottrinali di pochi, vanificò pressoché totalmente l'intero *patrimonio di libertà* che la società era venuta conquistando nei decenni precedenti al 1922<sup>33</sup>.

La critica di Marx, prima citata, ad una legislazione come quella fascista, non avrebbe senso. Non si è più in un regime separatista; la religione non è più considerata *privatim*, ma quasi assurge a principio di ordine pubblico. L'interesse dello Stato è schietta-

mente espresso per l'affermarsi dell'ideologia cattolica come fattore di coesione nazionale. Non vi è scissura tra *citoyen* e *bourgeois* sotto il profilo religioso: entrambi sono, o devono far mostra di essere, cattolici.

A stento ci si salva dalle persecuzioni, che peraltro alcune confessioni religiose subiscono. Per uscire dal lungo tunnel occorrerà molto cammino, e anzitutto rinnovare il contesto democratico della società, riconquistando le libertà formali perdute.

### III. L'ateismo nella Costituzione democratica

#### 9. Ripresa di interesse degli studi giuridici per l'ateismo.

Piú che in altri settori del diritto, la nostra disciplina soffre di una situazione paradossale. Alla Costituzione democratica non è seguito alcun rinnovamento neanche parziale, della normativa ordinaria desunta dai Patti Lateranensi. L'art. 7 della Costituzione, interpretato in modo difforme dalla dottrina<sup>1</sup> e dalla Giurisprudenza<sup>2</sup>, ha certamente contribuito ad arginare la potenzialità di rinnovamento che era insita nel mutamento istituzionale e democratico della società; ma è da aggiungere un convergente interesse della autorità politica e di quella religiosa nel non riesaminare gli accordi stipulati in differenti condizioni storiche; e, in misura da non sottovalutare, l'eccessiva prudenza che ha animato la dottrina ecclesiasticista, piú pronta a cogliere i segni della continuità che non quelli dei tempi nuovi che nella Costituzione erano da rinvenire certo copiosamente.

Con l'approvazione della Carta costituzionale, le cui norme hanno assunto un carattere di rigidità al quale deve riconoscersi un pregnante valore giuridico con riferimento alla gerarchia delle fonti<sup>3</sup>, potevano considerarsi riproposte tutte le principali questioni relative alla disciplina ecclesiasticista, e rifondati i *valori ideali* ai quali la Costituzione si ispirava

e che dovevano informare di sé l'ordinamento giuridico nazionale.

Non si riscontra tuttavia, nelle più correnti interpretazioni dei principi costituzionali che regolano la materia ecclesiastica, un respiro tanto ampio da far ritenere rinnovata la disciplina dell'ateismo nell'ordinamento positivo. La discussione alla quale dette avvio una sentenza del Tribunale di Ferrara, nel 1948, si polarizzò attorno a tesi profondamente divergenti; l'una che sosteneva la *liceità* dell'ateismo e della sua propagazione, attraverso gli strumenti di manifestazione del pensiero, l'altra, che, legittimando una disparità di disciplina, riteneva l'ateismo addirittura illecito nella sua forma *attiva*, o lo considerava suscettibile di essere posposto alla religione nella formazione ed educazione delle nuove generazioni.

La sentenza del Tribunale di Ferrara, nel decidere in merito ad una causa di separazione personale, aveva ritenuto di affidare il figlio alla madre, anziché al padre, adducendo tra gli altri motivi che la prima si era dichiarata «religiosissima», mentre il secondo era un «ateo perfetto»<sup>4</sup>. La dottrina si divise sulla valutazione della sentenza, ritenuta da alcuni adeguata<sup>5</sup>, da altri assolutamente non rispondente ai principi costituzionali e alle disposizioni ordinarie che regolavano la materia<sup>6</sup>. Ma il dibattito *non si elevò al punto di inquadrare nel nostro sistema giuridico la questione dell'ateismo sino ad esaminarne tutte le implicazioni*, né pervenne ad una valutazione *sistemica* dell'argomento.

Un rinnovato interesse degli studiosi suscitò la sentenza della Corte costituzionale<sup>7</sup>, chiamata ad esprimersi circa la costituzionalità dell'art. 449 del Codice di procedura penale, che prevede la formula

confessionale del giuramento giudiziale. La Suprema Corte non ritenne di doversi pronunciare avverso la legittimità costituzionale della norma; e su questi due temi, affidamento della prole e giuramento dei non credenti, la dottrina ha continuato a dibattere il tema dell'ateismo senza raggiungere mai, a nostro giudizio, la dimensione di un completo esame della questione.

Dovendo dar conto di un dibattito, a volte vivace, a volte fortemente frammentario, pensiamo utile individuare tre principali correnti di pensiero.

La prima individua nell'ateismo un orientamento ideale giudicato con *sfavore* dall'ordinamento positivo; o perché illecito quando si proponga di espandersi e conquistare ulteriori consensi, o perché non godrebbe della guarentigia costituzionale connessa al principio di uguaglianza.

Altri collocano la tutela dell'ateismo nella libertà di manifestazione del pensiero, ritenendo che anche dal punto di vista filosofico esso non può comprendersi nel «concetto» di religione e quindi giuridicamente nel *nomen juris* della libertà religiosa.

Infine vi è chi ritiene che la libertà dell'ateismo è parte integrante della libertà religiosa, essendo la *materia religiosa* la medesima tanto per il soggetto religioso quanto per quello areligioso: differiscono le valutazioni ma l'oggetto del contendere è uguale.

#### 10. *Le tesi restrittive della libertà dei non credenti.*

Secondo una prima tesi<sup>8</sup>, il Costituente, nell'enunciare il principio della libertà religiosa ha tenuto presente «l'atteggiamento religioso affermativo»<sup>9</sup> dei singoli e delle collettività; ha inteso riferirsi, ga-

rantendone la libertà, a quei comportamenti che *i credenti* adottano in ottemperanza alla loro fede. La libertà religiosa si pone come valore *strumentale* per la difesa della religiosità, e per l'assolvimento dei doveri religiosi che sono imposti all'individuo: di qui la libertà religiosa come diritto all'intransigenza, libertà di osservare le norme religiose prescelte «anche in quelle situazioni e in quei rapporti che sono materia dell'ordinamento statale»<sup>10</sup>.

Dal carattere finalistico del diritto di libertà religiosa, traspare l'*oggetto specifico* tutelato dalla norma, la *religione in quanto tale*, alla quale si aderisce<sup>11</sup>. Il fattore religioso, in qualunque direzione si svolga e comunque si manifesti, assurge a *bene giuridico*, espressamente protetto dall'ordinamento positivo. In questo sembra potersi ravvisare, come afferma Gismondi, «una preferenza per gli interessi religiosi, forse per una solidarietà — affiorata ma non ancora consapevolmente affermata nell'opinione collettiva — fra tutti i credenti in una fede religiosa»<sup>12</sup>

Non vi è identità tra il pensiero di Gismondi e la tesi dell'Origone<sup>13</sup>, ma è possibile individuare un tratto comune: quello che vuole in qualche modo riconnettere un interesse *positivo*, una vera e propria *preferenza*, dello stato allo sviluppo dei valori religiosi. Tendenza questa esplicitata dallo Spinelli, per il quale l'ordinamento ha voluto «riconoscere nel sentimento religioso uno strumento efficace per la attuazione dei compiti dello stato»<sup>14</sup>; e giunge ad affermare che «il fattore religioso» esercita «un'efficace influenza nella formazione della coscienza dei cittadini, considerati non soltanto individualmente ma come membri della comunità»<sup>15</sup>.

Su considerazioni del genere, confermate anche

negli anni piú recenti da una parte della dottrina ecclesiasticista, l'Origone si basava per trarre conseguenze precise rispetto all'ateismo; questo, scrive Origone, «trova la propria libertà, cosí di fatto come giuridica» negli ordinamenti statuali positivi per i quali «la libertà di coscienza... si è venuta configurando principalmente come irrilevanza della confessione dei singoli»<sup>16</sup>. Quindi l'ateismo, sino a che resta un orientamento individuale è irrilevante, e lecito, ma quando aspiri a divenire «un ateismo non piú soltanto areligioso ed irreligioso, ma essenzialmente antireligioso»<sup>17</sup>, che configuri e presupponga non piú un *abstinere*, ma un *facere contrario*<sup>18</sup>, allora si pone in contrasto irriducibile non soltanto con la religione ma con lo stesso ordinamento che tutela questa come bene giuridico<sup>19</sup>.

Affiora in questa tesi l'impronta teista, latente nella tradizione ecclesiasticista, che non viene meno neanche con l'approvazione della Carta costituzionale. In definitiva, per l'Origone l'ateismo non attivo «trova la sua libertà», nella «libertà di coscienza», giacché è pur sempre in rapporto col problema religioso; un atteggiamento del soggetto «nei riguardi della vita religiosa»<sup>20</sup>; ma diviene illecito ove si ponga finalità propagandistiche e dalla sfera interna voglia espandersi in quella esterna.

Un richiamo originale merita, in questo orientamento dottrinale, la tesi dell'Allorio, il quale ricorda che nei lavori preparatori relativi all'art. 3 della Costituzione non fu accolta la proposta Cevolotto che affermava: «tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge e hanno gli stessi diritti e doveri. La nascita, il sesso, le condizioni sociali, le credenze religiose, *il fatto di non avere alcuna credenza*, non possono

costituire la base di privilegio o d'inferiorità legale». Poiché il testo mutò, nella stesura definitiva, non può da esso desumersi che il principio di uguaglianza valga anche per i non credenti, ma solo per chi positivamente crede in qualche verità religiosa. La libertà per l'ateismo sussisterebbe pertanto al pari di qualunque libertà, ma non godrebbe della garanzia costituzionale, al punto che il legislatore ordinario potrebbe prevedere differenze di trattamento più o meno profonde derivanti dall'atteggiamento areligioso degli interessati<sup>21</sup>.

11. *La tesi che innesta la libertà dell'ateismo nella libertà di manifestazione del pensiero.*

Le argomentazioni dell'Origone e dell'Allorio, erano suscettibili di applicazione e interpretazione particolarmente gravi, con riflessi pesanti nella sfera giuridica dei non credenti. Ad essi si poteva riconoscere una mera tolleranza sempre che avessero coltivato le proprie idee nel chiuso della propria coscienza. Non avrebbero potuto manifestarle con l'intento di guadagnare ad esse adesioni e consensi, per non ledere un diritto ad altri garantito, né tanto meno avrebbero potuto riunirsi in «organizzazioni di qualunque genere che abbiano per iscopo l'ateismo attivo», le quali «sono addirittura illecite»<sup>22</sup>. A queste formulazioni la dottrina reagì con vivacità, e ricchezza di valutazioni, che non è opportuno richiamare estesamente in questa sede<sup>23</sup>.

Interessa invece esaminare il cammino percorso da un'altra corrente dottrinale le cui caratteristiche sono chiare ed omogenee al pari di quella appena riferita. Tre sono le motivazioni che generalmente sono

addotte per escludere che la libertà dell'ateismo vada individuata nella libertà religiosa, quale garantita dall'art. 19 della Costituzione, e per sostenere che va ricompresa nella libertà di manifestazione del pensiero, quale garantita dall'art. 21.

Anzitutto «*l'argomento concettuale...* della figura di per se stessa non solo diversa, ma addirittura antitetica dell'ateo rispetto a quella del credente di una qualunque religione»<sup>24</sup>. L'ateismo per definizione stessa si presenta quale fenomeno diverso da quello religioso e anzi a questo contrapposto<sup>25</sup> e non può aspirare ad essere ricompreso nella libertà religiosa. In secondo luogo «*l'argomento storico* della costante nettissima distinzione che si è sempre fatta tra ateismo e religione lungo il corso dei secoli da parte sia della dottrina filosofica, politica e giuridica, sia degli stessi legislatori»<sup>26</sup>.

Infine, «*l'argomento giuridico positivo* della netta distinzione, che già si faceva in passato nella nostra legislazione tra ateismo o religione e che si ripete al presente nelle stesse norme costituzionali vigenti»<sup>27</sup>. Sotto quest'ultimo profilo, di gran lunga il più importante, è stato notato dalla Ravà che «nel diritto di libertà religiosa... è specificamente indicata come facoltà di professare la propria fede religiosa, di farne propaganda, e di esercitarne il culto, a cui corrisponde, nel suo aspetto negativo, la facoltà di *non* professare la propria fede religiosa, di *non* farne propaganda e di *non* esercitarne il culto. Ciò che pertanto può rientrare nella tutela dell'art. 19, considerato nella sua implicazione negativa, è l'indifferentismo religioso, non l'ateismo; ... l'ateismo non potrà mai vedersi come non professione di una propria fede religiosa che non si ha»<sup>28</sup>. Per contro, «l'art. 21 è

assolutamente esplicito: esso sancisce per chiunque la libera manifestazione del proprio pensiero e, quindi, la libera propaganda delle proprie idee. Data la sua formulazione, appare ben difficile provare che esso non sia applicabile, nella sua pienezza, a tutti, e quindi agli atei, anche in quelle che sono le loro manifestazioni esteriori positive, esplicantesi in attività di propaganda di idee atee e di proselitismo»<sup>29</sup>.

Quindi, atteso che con l'art. 3 «si afferma che non possono più esistere stati giuridici diversi per i membri della comunità statale ma che è previsto uno *status* unico per tutti, che è appunto quello di cittadino»<sup>30</sup>, la tutela dell'ateismo può ritenersi esplicita dall'art. 21 della Costituzione.

Coloro poi che sostengono questa tesi ritengono che la tutela garantita dall'art. 21 sia idonea a consentire all'ateismo l'esplicazione della propria libertà, anche se non in misura identica a quanto sia consentito alla fede religiosa. In particolare si sostiene che la libertà di religione non può prevaricare quella dell'ateismo<sup>31</sup>; e che in un solo momento, la garanzia offerta dall'art. 21 si differenzia da quella propria dell'art. 19, poiché con il 21 si vengono a tutelare «gli atei non in quanto membri di gruppi associati e organizzati di miscredenti, areligiosi, agnostici, etc., quale un loro diritto sia individuale sia anche collettivo di libertà, così come si verifica per gli adepti delle confessioni religiose, ma soltanto in quanto cittadini singoli, che hanno bensì come tali, il diritto di manifestare e propagandare liberamente il loro pensiero sia individualmente, sia in forma associata, ma sempre e soltanto quale un loro puro e semplice diritto individuale di libertà»<sup>32</sup>.

Di tale differenziazione di regime giuridico lo Je-

molo offre la giustificazione ritenendo che sia aderente proprio alle caratteristiche delle confessioni religiose da una parte, a quelle del fenomeno ateistico dall'altra: «la realtà sociale 'confessione religiosa' postula un minimo di riti, di simboli, di ministri, e relative esigenze di rispetto, di protezione da offese avversarie, che nessuna tendenza o scuola filosofica postula. Per questo è sufficiente la libertà di espressione, quella di propaganda e soprattutto la libertà di stampa e d'insegnamento; invece le confessioni religiose hanno bisogno di altre protezioni»<sup>33</sup>.

Quindi l'unica diversità di regolamentazione giuridica consisterebbe nel fatto che con l'art. 21 si riconosce all'ateismo una tutela individuale: se si daranno associazioni di atei, queste non ricadranno sotto la specifica disciplina prevista per le associazioni a carattere religioso, ma «al pari di ogni associazione che non persegua scopi illeciti o contrari al buon costume e all'ordine pubblico potranno vivere sotto il regime del diritto comune, e trovare la rispettiva legittimazione nelle norme costituzionali che sanciscono la libertà di associazione»<sup>34</sup>.

12. *La tesi che comprende la libertà dell'ateismo nel «nomen juris» della libertà religiosa.*

Non pochi, nel respingere la tesi integralista dell'Origone, hanno avvertito le incongruenze e le smagliature logiche presenti nelle tesi del D'Avack e della Ravà; intuendo che in qualche modo separare la libertà dell'ateismo dalla libertà religiosa vuol significare recidere un legame e disgiungere una serie di rapporti che comunque sussistono nella vita reale tra religione ed ateismo.

Lo stesso D'Avack, oggi sostenitore della tesi prima esposta, era un tempo fautore di quella contraria, e riteneva che «è innegabile che esso, *in qualunque configurazione e aspetto si presenti, finisce sempre per risultare strettamente collegato col fenomeno religioso* [...] e che nel campo del diritto rimane sempre in diretto rapporto col problema della religiosità»<sup>35</sup>. È noto d'altronde che Ruffini sosteneva vigorosamente che «la libertà religiosa è la facoltà spettante all'individuo di credere a quello che più gli piace o di non credere, se più gli piace, a nulla»<sup>36</sup>.

Su queste argomentazioni generali<sup>37</sup> si fonda la dottrina che ritiene debba comprendere l'ateismo nel *nomen juris* della libertà religiosa. Anzitutto, *ratione materiae*, per la consapevolezza del rapporto unitario che intercorre tra ateismo e religione. Quindi, sul terreno più precisamente giuridico, la dizione testuale dell'art. 19 non è vista come un ostacolo a ricomprendersi la libertà dell'ateismo: la libertà religiosa, anzi, comprensiva della libertà della religione e di quella dell'ateismo, viene ad essere una esplicazione del principio generale della libertà di manifestazione del pensiero<sup>38</sup>.

Efficace ci sembra, in questo orientamento, la formulazione del Bellini per il quale «dinanzi alla legge dello stato non esistono 'credenti' e 'non credenti': ma solo cittadini (più generalmente uomini) titolari ciascheduno d'un proprio intangibile patrimonio di spiritualità (sia questa religiosa o laica) e facultati a conformarsi nel comportamento esteriore ai dettami della propria coscienza etica. Di conseguenza, in luogo che di consacrazione costituzionale della '*libertà di religione*', parrebbe più appropriato, per esprimere appieno la misura di codesta esistenza di rispetto,

parlare di un piú esteso riconoscimento costituzionale della *libertà di religione e verso la religione*»<sup>39</sup>.

Fedele, infine, con esplicito riferimento all'insegnamento del Ruffini, nel sostenere vivacemente che la libertà dell'ateismo va ricompresa nel *nomen juris* della libertà religiosa, avverte che «si deve negare che la libertà religiosa consiste nel diritto di fare il proprio dovere religioso, equivale a garanzia dell'intransigenza religiosa e significa immedesimazione tra oggetto e ordinamento religioso, formule, queste, che evidentemente confondono il concetto etico-filosofico con il concetto giuridico di libertà e non tengono presente che questo concetto si esaurisce tutto — a parte le manifestazioni del diritto di libertà religiosa — nella facoltà spettante all'individuo di credere a quello che piú gli piace, o di non credere se piú gli piace, a nulla, ed implica, pertanto, anche il diritto alla irreligione, all'aconfessionismo, alla miscredenza, all'incredulità»<sup>40</sup>.

13. *Problemi non risolti dalla dottrina. Critica della scissione tra «realità sociale» e «realità normativa» del fenomeno ateistico.*

Il settore di indagine da affrontare e la problematica giuridica che l'ateismo presuppone, sono di gran lunga piú ampie di quanto il dibattito dottrinale non abbia mostrato. In esso, gli spunti interessanti sono molteplici, e alcuni degni della piú forte attenzione. La compattezza con la quale si è reagito alle tesi, isolate, di Origone e di Allorio, ci esimono da un ritorno esplicito su opinioni il cui integralismo è palese e che, specialmente oggi, appaiono in disarmonia con l'intero sistema costituzionale. Ricordava

il Bigiavi che «se una legge stabilisse che, *ceteribus paribus*, l'ateo, sol perché tale, dovesse essere postergato come educatore, essa lederebbe la 'dignità sociale' dell'ateo e violerebbe l'art. 3 della Costituzione»<sup>41</sup>. Riferimento quanto mai importante, non sempre tenuto nel dovuto conto negli studi ecclesiasticisti, nella esegesi dell'art. 3. Proprio da questo principio riteniamo si debba muovere per ricostruire la posizione dell'ateismo nel sistema giuridico nazionale<sup>42</sup>.

Conta tuttavia rilevare, nonostante la positività del dibattito dottrinale, il suo carattere episodico e ristretto. D'Avack affermava ad es. che *molteplici sono i rapporti* tra ateismo e religione. Ma se si escludono le due questioni ricordate, il giuramento dell'ateo e l'affidamento della prole, la gamma di relazioni residue che sussistono tra i due termini, e la loro regolamentazione, non sono state oggetto di indagine approfondita.

La dottrina che ritiene la tutela dell'ateismo ricompresa nella libertà di manifestazione del pensiero, si è anzitutto limitata all'esame degli artt. 19 e 21, senza tentare di individuare, nel più vasto ambito delle norme costituzionali relative ai diritti di libertà, i criteri atti a fornire una organica ed esauriente soluzione del rapporto ateismo-religione. Sicché si avverte l'esigenza di procedere a una esegesi sistematica dei valori costituzionali tale da superare positivamente ogni settorialità di indagine.

Lasciano comunque perplessi le motivazioni che si adducono per escludere la libertà dell'ateismo dalla libertà religiosa. Prima fra queste l'argomento *concettuale* in base al quale essendo l'ateismo cosa diversa, anzi opposta, ad ogni forma di religione, è evidente che si proceda ad una sua regolamentazione

specificata e differente. Invero la dottrina è controversa e combattuta perché in qualche modo si avverte che, seppure diverso, l'ateismo si esplica e si manifesta sullo stesso terreno della religione<sup>43</sup>.

La variabilità contenutistica delle diverse religioni e degli orientamenti ateistici, agnostici o indifferenti è tale che si stenterebbe a trovare un preciso confine: a fronte di religioni il cui contenuto dogmatico è pressoché nullo, limitandosi esse ad esprimere determinate *regole morali*, possono rinvenirsi orientamenti ateistici caratterizzati da una notevole carica di religiosità. Deismo, panteismo, ateismo razionalista, ateismo marxista, ed esistenziale, rappresentano atteggiamenti dell'individuo di fronte al problema religioso che non sempre possono drasticamente separarsi al punto da potersi dettare differenti discipline normative.

Ma soprattutto stupisce che si individui nella *diversità* tra ateismo e religione il motivo saliente che legittima una regolamentazione giuridica differenziata: quando nel campo delle libertà civili proprio la difformità delle opinioni, degli orientamenti e dei comportamenti fa da cemento e da presupposto per una *comune* regolamentazione. Nell'art. 8, le più diverse confessioni religiose sono accomunate da una medesima disposizione legislativa; e le più disparate manifestazioni del pensiero vengono garantite da uno stesso diritto di libertà; mentre la libertà politica è tutelata così per chi si riconosca nella linea seguita da una organizzazione partitica o sindacale come per chi intende rimanere ad esse estraneo.

Ciò che caratterizza la *libertà politica* è che le attività e gli orientamenti vertano in *campo politico*; come le manifestazioni del pensiero tutelate dall'art. 21 devono muoversi nella *sfera intellettuale*. Sembra

naturale ritenere che le opinioni e le attività coperte dalla guarentigia costituzionale di cui all'art. 19 si muovano *nell'ambito della concezione del mondo*, e vertano *in tema di religione*.

L'argomento storico-giuridico, per il quale sempre si sarebbe proceduto a regolare in modo differenziato ateismo e religione, ci sembra tra i meno probanti, dacché si è visto, con riferimento alla legislazione liberale ed a quella concordataria che l'aver il legislatore fatto mostra di *separare* i due momenti, non ha impedito che quelle norme che dovevano regolare *l'aspetto religioso positivo* hanno di fatto disciplinato, negativamente, limitandole e osteggiandole, anche le espressioni e le convinzioni *areligiose* e *irreligiose*.

Infine l'argomento giuridico positivo: alla formulazione del quale ha dato un contributo specifico la Ravà quando ha notato che dalla lettura dell'art. 19 si evince che le *facoltà negative* garantite sono quelle di *non professare alcuna religione*, di *non esercitarne il culto*, di *non farne propaganda*, etc.

Sembra trattarsi di un puntuale procedimento logico nella misura in cui si estrapolano dalla formulazione dell'art. 19 le relative facoltà, *purché compatibili* con la terminologia usata dal legislatore: ma è proprio la metodologia adottata dalla Ravà, tipicamente dogmatica, che non appare idonea a risolvere la *vexata quaestio*. Potrebbe già obiettarsi che facoltà correlativa a quella di professare una fede religiosa è l'altra di professare un opposto credo, anche negativo, verso ogni forma di trascendenza e di spiritualità, e diritto antitetico a quello di propagandare i propri convincimenti religiosi è di «rendere partecipi gli altri» dei propri convincimenti ateistici, agnostici o deistici etc., anche perché ad un *facere*, va sempre

riconnesso, in tema di libertà — ove ciò sia possibile — un *facere contrario*, oltre che un *abstinere*.

Noi stessi riconosciamo comunque che argomenti e strumenti meramente tecnici e dogmatici non consentono di raggiungere un risultato *certo*, in una materia che presenta *in ogni caso* profili di opinabilità. Non v'è modo di pervenire ad una piú compiuta soluzione se non procedendo a una sistematica ed organica interpretazione delle norme costituzionali. Rilievo quest'ultimo che si adatta anche all'opinione dello Jemolo il quale, se non andiamo errati, sostiene che il diritto di libertà religiosa è *funzionale* alle esigenze dei credenti, mentre quello di manifestazione del pensiero lo è rispetto alle necessità dei non credenti; per questi ultimi è sufficiente la libertà di espressione, «invece le confessioni religiose hanno bisogno di altre protezioni, anche perché in fatto nessuno mai va a turbare una riunione in un circolo filosofico, mentre le riunioni di dissidenti religiosi sono state non di rado turbate»<sup>44</sup>.

A nostro giudizio però, il fatto che la realtà sociologica religiosa presenti peculiarità sue, non rinvenibili in quella ateistica o indifferentista, non consente di delimitare il *tipo* di tutela giuridica ad esse riferibile. Che per i non credenti non si ponga l'esigenza di tutelare il culto, giacché questo *non esiste* — anche a prescindere dall'osservazione che alcune religioni non esigono né prevedono pratiche di culto — non esclude che *altre* precipue garanzie inerenti al diritto di libertà religiose sono *funzionali* tanto alle forme di religiosità quanto alle manifestazioni di areligiosità o irreligiosità. Giova ricordare ancora una volta che una disciplina privilegiaria per una confessione religiosa si risolve per ciò stesso in funzione antiateistica

per comprendere che la libertà di manifestazione del pensiero non è *sufficiente* a garantire un equilibrato rapporto — a livello normativo — tra ateismo e religione.

Infine, la tesi che innesta la libertà dell'ateismo, nel *nomen juris* della libertà religiosa, alla quale vanno le nostre preferenze, non va esente anch'essa da rilievi critici. In particolare, pur avendo intrapreso il giusto cammino, essa si è fermata alle soglie di una indagine tutta ancora da edificare: non ha fatto seguire, al traguardo dommatico raggiunto, una congrua esplorazione del suo significato.

#### 14. *Diritti di libertà e sviluppo della persona umana.*

Lo stato liberale, mentre non era riuscito a conseguire il fine del massimo benessere collettivo invocato a giustificare la pienezza della libertà concessa alla proprietà e all'iniziativa economica privata, aveva visto compromessa la propria saldezza dalla frattura determinatasi fra parte e parte della popolazione [...] Lo 'stato di diritto', caratterizzato dal progressivo perfezionamento delle tecniche dirette a proteggere dagli arbitrari interventi del potere politico la sfera riservata all'autonomia del singolo, si era rivelato impotente a mantenere un minimo di coesione sociale, perché l'abissale ineguaglianza delle posizioni di effettivo potere determinatasi fra i cittadini rendeva apparente la parità che la legge assicurava alle parti dei rapporti sociali, e privava la massa della popolazione del godimento delle libertà astrattamente riconosciute<sup>45</sup>.

Il «*godimento delle libertà astrattamente riconosciute*» diviene una delle finalità di più saliente interesse della Costituzione democratica; rappresenta un elemento in comune con le «*Costituzioni socialiste*»,

«il requisito dell'effettività' ritenuto necessario ad integrare l'astratto riconoscimento di situazioni soggettive di vantaggio»<sup>46</sup>.

Le modalità con le quali si è cercato di conseguire tale risultato sono molteplici: dalla enunciazione specifica, spesso scrupolosa, delle libertà civili, perché non avesse a ripetersi l'espansione dell'arbitrio sperimentato con il regime totalitario, alla indicazione di alcuni strumenti atti a rendere *effettuali* le libertà medesime, sino alla affermazione di valori-base ai quali deve adeguarsi l'azione del legislatore ordinario nel regolare l'assetto societario.

Il carattere dell'*effettività* del godimento dei diritti di libertà rappresenta il costante punto di riferimento per comprendere l'elemento *personalistico* presente nella Carta costituzionale: i diritti di libertà, siano relativi all'individuo in quanto persona fisica (art. 13) e alle sue esigenze primarie (artt. 14-16), siano rivolti alla formazione o alla manifestazione del pensiero (art. 21), al campo dell'arte e della scienza (art. 33), della religione (art. 8 e 19), della famiglia (art. 29 ss.), del mondo del lavoro (39-40) o politico (art. 49), «rappresentano forme di tutela della personalità del singolo»<sup>47</sup>, e sono finalizzati a garantire e promuovere lo «sviluppo della persona umana»<sup>48</sup>.

Il superamento della concezione individualistica e atomizzata, propria del legislatore liberale, è rappresentato anche dal tentativo del costituente democratico di confrontarsi con la vita sociale e collettiva per cogliere, di essa, quanto si riteneva necessario alla difesa e alla promozione dei valori di libertà e di uguaglianza. I diritti di libertà si presentano come «momenti della persona umana», come espressioni di uno sviluppo al quale lo stato non vuole frapporre

alcun ostacolo, né diretto né indiretto, ma al quale riconnette un preciso ed esplicito interesse.

La caratteristica *personalistica* della Costituzione è affidata ad un espresso riconoscimento del legislatore: il quale vede nella *uguaglianza dei cittadini*, nella loro *pari dignità sociale*<sup>49</sup>, e nello *sviluppo della persona umana* gli obiettivi fondamentali da perseguire nella edificazione della società democratica.

Si tratta di tre concetti posti in progressione logica nel medesimo articolo costituzionale che rappresenta in primo luogo una reazione polemica nei confronti delle astratte enunciazioni proprie dell'epoca liberale. Se *uguaglianza* sta a significare anzitutto *impossibilità di discriminazioni* per chiunque, a seguito di opinioni politiche, religiose, di differenza di sesso, di razza etc., il termine *dignità sociale* è di per sé piú completo ed atto ad intendere il diritto di ciascuno a godere della medesima considerazione da parte del legislatore il quale si impegna a non parteggiare, in alcun modo, per alcuna fazione, nella quale i cittadini si dividano.

Piú avanti esamineremo le conseguenze di un simile principio, in rapporto alla nostra materia; per il momento il confronto dei concetti di uguaglianza e di dignità sociale fornisce un criterio direttivo basilare per la ricerca: le libertà civiche sono state recepite e tutelate dalla Costituzione in quanto espressioni di una autonoma determinazione individuale, e nel momento stesso in cui si fa garante della loro attuazione, lo stato *non formula alcun apprezzamento* sui risultati ai quali l'uso di dette libertà può recare<sup>50</sup>.

Affermare che i cittadini hanno pari dignità sociale senza distinzione di religione vuol significare che tutte le opinioni in materia religiosa sono degne del medesimo rispetto, da parte delle leggi come degli organi

dello stato. Affermare che i cittadini hanno pari dignità sociale senza distinzione di opinioni politiche vuol dire che ogni opinione politica è meritevole di eguale considerazione da parte dello stato, e degli apparati pubblici. Non vi è preferenza per alcun partito, né giudizio di valore su alcun credo religioso<sup>51</sup>, non vi è tutela privilegiata per alcuna ideologia. Due limiti, chiaramente espressi: «è vietata la riorganizzazione sotto qualsiasi forma, del dissolto partito fascista»; «la forma repubblicana non può essere oggetto di revisione costituzionale».

15. *Il 2. comma dell'art. 3 della Costituzione. Libertà e uguaglianza formali e sostanziali.*

Lo stato si pone come garante di una vita civile e sociale pluralista e competitiva e vede nel pluralismo ideologico e nel confronto dialettico condizioni necessarie per lo sviluppo della persona umana: questa la valutazione più saliente che si rinviene nell'art. 3 della Costituzione. In tanto i cittadini possono godere di pari dignità sociale, in quanto le loro opzioni, di qualunque segno, sono ritenute ugualmente idonee alla formazione della loro personalità. Se non viene attribuito alcun valore, positivo o negativo, alle opinioni, politiche o ideali, religiose o filosofiche, nessuna ideologia può aspirare ad alcun cenno di preferenza da parte dello stato, delle sue leggi e dei suoi organi. La laicità dello stato, intesa come garanzia di *imparzialità nel confronto ideologico*, assurge ad autentico valore costituzionalmente rilevante.

Il 2. comma dell'art. 3 tuttavia, impegna «La Repubblica, a rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che limitando di fatto la libertà e

l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana...»; e lascia trasparire la evidente insoddisfazione del costituente per la formulazione, pure tanto ampia, del 1. comma.

Di questa disposizione si fanno tradizionalmente rilevare il carattere programmatico e la scarsa incidenza pratica. Se ne avvertono il valore e il peso specifici, ma si sostiene la difficoltà di interpretazione e di traduzione in termini giuridici di una norma che «introduce un dettato completamente nuovo rispetto alla tradizione democratica ottocentesca»<sup>52</sup>.

Generalmente si sostiene che il suo valore attuale sarebbe ben scarso «se non trovasse svolgimento in disposizioni armonicamente coordinate fra loro, rivolte, per una parte, alla immediata concretezza, e per l'altra a specificare le direzioni verso le quali lo stato deve avviarsi»<sup>53</sup>, o che si è di fronte a una norma «semplicemente... di scopo, prescrivente agli organi statali un certo fine più o meno specifico da raggiungere, gli organi stessi restando poi liberi di adottare i mezzi che ritengono più idonei in tal senso»<sup>54</sup>.

In alcuni settori, il carattere programmatico della disposizione risalta più limpidamente, come nell'ambito economico e sociale<sup>55</sup>; ma in riferimento alle libertà civili e democratiche essa sembra di immediata applicazione.

Anzitutto può svolgere una precisa funzione ermeneutica, nel senso che ogniqualvolta una norma<sup>56</sup>, anche costituzionale<sup>57</sup> presenta una pluralità di interpretazioni, di esse va scelta quella più rispondente a garantire la pari dignità sociale dei cittadini e lo sviluppo della loro personalità. Risulta esatto, in questo senso, il rilievo per cui «è contrario al significato stesso di costituzione, come legge fondamentale, e

alla realtà concreta del fatto storico dell'instaurazione di un ordinamento costituzionale, ammettere che la volontà del costituente, nel formulare le singole disposizioni del testo costituzionale, possa essersi risolta nel tracciare un semplice programma, con efficacia meramente dispositiva, per il legislatore futuro»<sup>58</sup>.

In secondo luogo perché si apre un vastissimo campo di indagine inteso ad accertare *quali sono gli ostacoli che di fatto limitano la libertà e la uguaglianza dei singoli*. Ricerca che va condotta evidentemente nell'ambito giuridico, potendosi dare norme che pur non operando alcuna discriminazione diretta, contribuiscono a creare, o legittimare, una situazione che ostacoli lo sviluppo della personalità individuale<sup>59</sup>. Sarà allora preciso onere del legislatore, e, ove del caso, degli organi giurisdizionali<sup>60</sup>, procedere alla loro rimozione.

L'oggetto di tutela della norma costituzionale è infatti il pieno sviluppo della persona umana, ed a questa è stata finalizzata la garanzia della libertà e dell'eguaglianza dei singoli. Si potrà ritenere che i termini ed i concetti espressi sono ampi e si prestano a una molteplicità di significati. La difficoltà, tra l'altro scontata vertendo in tema di principi costituzionali, necessariamente elastici<sup>61</sup>, non è di per sé risolutrice della questione.

Una prima applicazione comporterebbe un drastico ridimensionamento di quelle interpretazioni restrittive del principio di uguaglianza tanto in auge, particolarmente nel settore ecclesiasticista: ponendosi la uguaglianza sostanziale, la dignità sociale e lo sviluppo della persona umana a oggetto di tutela dell'ordinamento giuridico, perdono consistenza le tesi che hanno legittimato la disuguaglianza indiretta, o le

disparità di trattamento che, non influenzando immediatamente sul patrimonio giuridico del singolo, recano ad alcuni soddisfazioni sentimentali o morali maggiori che ad altri <sup>62</sup>.

Si tratta di opinioni decisamente partigiane di fronte ad una norma fra le più ampie e positive della Costituzione repubblicana <sup>63</sup>. L'uguaglianza dei cittadini, delle loro idee, dei loro orientamenti, è *coesenziale* allo sviluppo della loro personalità. L'art. 3, quindi, oltre a garantire dalle discriminazioni, impone l'obbligo allo stato di usare con *estrema correttezza* tutti quegli strumenti che in qualche modo possono *influenzare* le scelte del singolo nei più diversi campi.

Il compito dell'interprete del diritto diviene più arduo: categorie e concetti giuridici tradizionali, se necessari, divengono *insufficienti* ad illuminare, dandole un contenuto, una terminologia così nuova; occorrerà un confronto con altre scienze, sociologiche economiche e filosofiche, più serrato di quanto non è avvenuto sino ad oggi. Ma è *l'unico* modo per evitare che si rinnovi l'*inganno* liberal-democratico di un tempo, in base al quale «la norma si fa per un verso *generale* (diretta ad un universo indifferenziato di destinatari) e per altro si fa *astratta* (svincolata dalla concretezza e singolarità dei casi individuali). Il diritto diviene una misurazione eguale di tutti gli uomini e di tutte le condotte, considerati gli uni e gli altri come *tipi astratti*» <sup>64</sup>.

La stessa tradizionale distinzione tra *diritti sociali*, che «mirano ad ottenere l'intervento dell'autorità pubblica per soddisfare a talune esigenze essenziali dei cittadini» e *diritti di libertà* che «mirano a determinare una sfera entro cui l'individuo deve poter operare liberamente» <sup>65</sup> perde parte della sua fonda-

tezza: datosi che proprio quei diritti di libertà che dovevano esprimere lo *status negativus sive libertatis*, si sono dimostrati insuscettibili di attuazione senza un *positivo intervento* dello Stato e del legislatore che li disciplinassero in armonia con la complessa struttura della società contemporanea.

Anche in dottrina, d'altronde, si avverte, che «il fatto che i diritti sociali abbiano la loro fonte nel principio di eguaglianza, il quale a sua volta è il presupposto della libertà, poiché questa "*si aequa non est, ne libertas quidem dici potest*", mostra che la differenza fra i due gruppi di diritti non deve essere concepita come antagonismo e contrasto derivante da un'antitesi di principio»<sup>66</sup>.

Sembra anzi da confermare che l'averne il costituente, nel 2. comma dell'art. 3, previsto un impegno della Repubblica inteso a favorire l'*eguaglianza* e la *libertà* dei cittadini, nonché lo sviluppo della loro personalità e la partecipazione *dei lavoratori* all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese, denota trattarsi di un disegno sostanzialmente *unitario* nel quale diritti di libertà e diritti sociali costituiscono momenti complementari di un medesimo progetto civile: si è esattamente sostenuto che perché questo articolo «diventi realtà, devono diventare realtà tutti i principi proclamati in astratto o soltanto sottintesi»<sup>67</sup>, dando così implicitamente alla disposizione un significato di fondamento dei principi di libertà che la Corte costituzionale enuncia poi specificamente.

Ed in effetti non è più la regola del *laissez-faire* che guida il legislatore, né emerge dalla Costituzione la figura tipica dello Stato garantista, pago di rimanere neutrale a fronte del convulso svolgersi della

dinamica sociale. Si intravedono, abbastanza nettamente i contorni di una società *capace di dare al cittadino ciò che la legge promette*; di una comunità che fa dei *diritti sociali di libertà* un progetto che non si esaurisce nel dettato normativo generale, ma si pone come punto terminale di un complesso programma legislativo, pronto a recepire le esigenze che i singoli e i gruppi avvertono secondo le mutevoli caratteristiche della società civile.

16. *Religione e ateismo: naturali poli dialettici di una scelta in «materia religiosa».*

Uno dei momenti di realizzazione dell'individuo, nei quali si prende *coscienza di sé*, dal mondo circostante, e delle finalità dell'agire umano, è quello che coinvolge la scelta religiosa. A seconda di come questa si indirizzerà, se sarà di segno positivo (e a seconda del *tipo* di opzione positiva) o di segno negativo, si avrà un differente atteggiamento dell'uomo verso la concezione del mondo, la filosofia, la morale, un diverso *attualizzarsi* della persona umana.

Sembra evidente, a seguito di quanto prima affermato, che lo stato non dà valore alla religione «per ciò che essa vale per gli individui, bensì come tutela di uno dei mezzi attraverso i quali è favorito lo sviluppo della persona umana»<sup>68</sup>; il rilievo, esatto, va rapportato a ogni possibile opzione *in tema di religione*: l'ateismo o l'indifferentismo non vengono tutelati per ciò che rappresentano per l'individuo, ma in quanto *possibili espressioni della personalità*. Se vi fosse, nella garanzia della libertà religiosa, una tutela della religione in funzione del suo valore intrinseco, lo stato si farebbe in qualche modo, seppure

attenuato, assertore delle sue finalità e l'equilibrio della legislazione, garante della libertà e dell'uguaglianza di tutte le ideologie, verrebbe turbato a favore di una di esse. Potrebbe venire alterato a favore di una confessione religiosa, o di tutte nel loro insieme, o dell'ateismo o di una sua forma particolare: possibilità da escludersi perché contrastanti con quel carattere specifico della Costituzione democratica la quale si impegna a non parteggiare per alcuna concezione ideale: «lo stato deve presentarsi come la casa comune per credenti e non credenti; da cui la necessità, per esso, di una propria etica che non si confonda con quella di alcuna religione particolare, ma che tutte le superi in un amalgama atto a garantire il necessario equilibrio per la pacifica convivenza dei suoi sudditi»<sup>69</sup>.

È stato notato, giustamente, che può escludersi la legittimità «di qualsiasi disposizione, atto o provvedimento degli organi dello Stato (o di qualsiasi privato) che costituisca una misura coattiva, oppressiva, persecutoria o anche semplicemente intimidatoria nei riguardi dei cittadini a motivo di manifestazione e propaganda di convinzioni, credenze, idee»<sup>70</sup>. Ma è possibile dire di più; che lo stato, non concedendo rilievo né alla religione né all'ateismo, per ciò che l'una e l'altro rappresentano per il cittadino, pone le basi per un superamento tanto dell'esclusivismo religioso, quanto della negazione ateistica, nonché di ogni forma di *tolleranza*<sup>71</sup> e afferma rilevanti, ai fini della convivenza sociale, i *valori* ai quali i cittadini, siano essi credenti o non credenti, si ispirano nel loro agire politico, culturale, civile, etc. Solo così lo stato «può costruire la propria etica, la quale gli permette di formulare un proprio istituto matrimoniale, proprie norme sui diritti e doveri in seno alla famiglia, e

di dare proprie direttive tanto in materia di istruzione come di educazione e di beneficenza, e quindi di avere un proprio ideale di perfetto cittadino, senza che tutto ciò possa urtare la dignità di alcuno, credente o non credente»<sup>72</sup>.

D'altra parte, quando si ricordava che l'ateismo tende a presentarsi, nella società contemporanea, come fenomeno di dimensioni relevantissime, si voleva sottolineare, riportando il pensiero di Girardi, non soltanto le nuove caratteristiche quantitative, ma soprattutto le dimensioni qualitativamente nuove che l'ateismo è venuto assumendo nell'epoca contemporanea.

L'ateismo è tradizionalmente identificato con la negazione della verità religiosa. Negazione variamente motivata e argomentata<sup>73</sup>, ma solitamente fondata su contestazioni razionalistiche, che cercano di svelare le contraddizioni, di ordine logico, storico o filosofico, nelle quali le diverse fedi religiose incorrono. E naturalmente, come ogni fede religiosa è caratterizzata almeno da un elemento in comune, la speranza e la fiducia in una entità trascendentale<sup>74</sup>, le forme di ateismo trovano il comune riferimento nella negazione del trascendente.

Tuttavia, se anche è possibile sintetizzare un fenomeno così complesso come quello ateistico, va ricordato che nella sua forma razionalistica, esso rappresentava spesso un'opzione fondamentalmente personale, e coinvolgeva solo in misura limitata la prassi e la vita dell'individuo, tanto sotto il profilo privato quanto sotto quello sociale. Era ritenuto un possibile sbocco della maturazione culturale, più spesso una forma di emancipazione dalla concezione religiosa del-

la vita e della realtà, considerata primitiva e transitoria.

L'ateismo odierno si presenta con una gamma di sfumature complesse ed articolata, tanto con riferimento alle sue possibili variazioni e ispirazioni filosofiche (razionalismo, marxismo, esistenzialismo»<sup>75</sup>, quanto in relazione al suo contenuto: comporta sempre il *rifuto* della verità religiosa, ma diviene, soprattutto con l'analisi marxista, fondamento e punto di partenza per una concezione dell'uomo e della vita sostanzialmente *positiva*, costituisce l'asse portante di una scala di valori nei quali la persona si riconosce e sui quali edifica la propria esistenza e la propria morale<sup>76</sup>.

Alla critica di Marx al concetto di ateismo come pura negazione<sup>77</sup>, fa seguito il tentativo di una spiegazione diversa del fenomeno religioso, che non poggia soltanto sulla critica razionalistica dei suoi postulati, ma cerchi di interpretarne il contenuto umano, antropologico<sup>78</sup>. Le motivazioni della presenza delle religioni nel mondo trovano largo spazio nella ricerca filosofica di Feuerbach, Marx ed Engels. Con Feuerbach, limitandosi ad individuare il substrato umano, psicologico, delle credenze fideistiche, con Marx ed Engels, inoltrandosi a studiare il meccanismo storico-sociale che ha consentito l'affermazione e lo sviluppo di una visione ultraterrena in una società strutturata in classi in continuo conflitto. Alla negazione della *verità religiosa*, fa seguito un tentativo sistematico di fondare una *nuova morale*, un *nuovo modulo di rapporti umani e sociali*, svincolati da presupposti dogmatici e basati sull'esperienza umana, sulla ragione e sullo sviluppo storico.

Viene meno ogni concezione meramente antireligiosa, alla quale si oppone una visione comportamen-

tale che aspira a porsi in alternativa a quella fideistica. L'ateismo odierno diviene *coscienza critica* della religione e coscienza positiva e costruttiva dell'uomo; la negazione del trascendente assume un carattere quasi incidentale e costituisce un punto di partenza per una rinnovata edificazione di valori <sup>79</sup>.

In definitiva i rapporti tra religione e ateismo, sotto questa visuale, tendono ad arricchirsi e moltiplicarsi: il dissidio non verte esclusivamente sul contenuto *teologico*, ma sulla realtà storico-sociale della religione, sulla sua funzione nella società, sulle norme morali che ispirano il comportamento dell'uomo, sul ruolo storico svolto dalle grandi correnti religiose nella storia della civiltà, e sulle prospettive di organizzazione di una società fondata su postulati diversi da quelli odierni <sup>80</sup>. L'ateismo, da pura negazione, inaugura un periodo di confronto-scontro con la religione, molto più vasto e intenso di quanto non sia stato possibile sino ad oggi. In questo senso si parla di *ateismo sistematico*, di nuova antropologia a base ateistica, in questo senso il rapporto tra religione e ateismo è sempre più necessariamente di dialogo e di confronto <sup>81</sup>.

Si comprende allora che all'individuo si offre, con caratteristiche di impegno e di drammaticità tipicamente esistenziali, una scelta in termini di alternatività e di globalità tra l'istanza ateistica, nelle sue diverse sfumature, e le istanze religiose nelle differenti loro concretizzazioni storico-fideistiche. Non soltanto l'opzione è alternativa in relazione all'affermazione-rifiuto delle verità fondamentali che sorreggono le due ipotesi, ma è globale a misura che coinvolge problemi generali della concezione dell'uomo e della società.

In tanto questa *ricerca* potrà essere indirizzata in un senso o nell'altro in quanto sia resa possibile la conoscenza delle rispettive ragioni: anche perché le opposte concezioni, ateistiche o religiose, nonostante i punti di partenza differenziati, *possono trovare ampie zone di dialogo e di accordo nell'ambito dei quali il confronto si fa costruttivo e fertile di risultati.*

Resta fermo un punto: i rapporti sono molteplici e tutti strettamente uniti da un nesso di reciprocità ineliminabile. In tanto esiste una alternativa alla religione in quanto la si ricerchi nell'ateismo, nello agnosticismo o nell'indifferentismo. Il terreno di analisi è il medesimo, come identico è quello di scontro, e non è possibile, neanche concettualmente, separare l'uno dall'altro.

17. *Libertà religiosa come «diritto inviolabile della persona umana alla formazione critica della propria coscienza».*

Muovendo dalle considerazioni sin qui svolte, si scorge un *diverso profilo dommatico* del diritto di libertà religiosa, spesso trascurato o affatto tenuto presente dalla dottrina. La quale suole soffermarsi sulla tutela giuridica propria di quelle *manifestazioni* o *espressioni* della libertà religiosa *successive* all'opzione ideale già avvenuta *in interiore homine*, senza cogliere l'esigenza che sia prioritariamente garantito il *processo formativo* dell'opzione medesima.

Vi è chi distingue tra libertà di coscienza e libertà religiosa. La prima essendo «l'esigenza (che è appunto prioritaria rispetto a ogni ulteriore garanzia di libertà civile) che le leggi dello stato abbiano un contenuto tale che i soggetti possano essere in grado di

osservarle (tanto compiendo quello che comandano, quanto astenendosi dal compiere quello che proibiscono) senza per questo essere costretti a contraddire ai dettami del proprio sentimento etico»<sup>82</sup>. La libertà di coscienza poi, intesa come «facoltà morale, che appartiene a ogni essere ragionevole, di formare e nutrire, nel chiuso recinto della propria coscienza individuale, idee credenze sentimenti di qualunque contenuto, su qualunque oggetto», sarebbe «concetto sprovvisto d'una diretta rilevanza d'ordine giuridico» perché «facoltà assolutamente personale, non coercibile né conculcabile *ab extra* né comunque surrogabile da altre volontà»<sup>83</sup>.

Tradizionalmente, in secondo luogo, le facoltà connesse al diritto di libertà religiosa sono ricomprese tra le seguenti:

a) la facoltà di *manifestare* liberamente, con ogni mezzo di diffusione, il proprio pensiero in materia religiosa;

b) la facoltà di *professare* la propria fede, sia *aderendo* a una religione già esistente, sia seguendo un indirizzo religioso individuale, sia *dando vita* a nuove credenze religiose;

c) la facoltà di *mutare* in qualsiasi momento la propria appartenenza confessionale;

d) la facoltà di *fare propaganda* e proselitismo per la propria credenza;

e) la facoltà di *esercitare il culto* sia in privato che in pubblico;

f) la facoltà di *dar vita ad associazioni* aventi carattere religioso e culturale<sup>84</sup>.

Si può notare agevolmente che la tutela giuridica viene espressamente riferita alla dimensione *esterna* della libertà religiosa, o al più, all'armonia tra atteg-

giamenti individuali esterni e convincimenti interiori, senza esplicitamente salvaguardare quella *libertà di formazione della propria coscienza* che è anteriore alla determinazione di qualunque opzione e all'estrinsecazione delle conseguenti attività.

Invero, proprio nel momento formativo delle proprie idee, e dei personali orientamenti possono manifestarsi condizionamenti tanto gravi da vulnerare il più intimo significato dei diritti di libertà: occultamento di opinioni, insegnamento di una sola tendenza ideologica, con diretta o mediata denigrazione delle altre<sup>85</sup>, limitazioni dello spettro conoscitivo delle differenti convinzioni religiose o inesatta rappresentazione di alcune di esse, costituiscono gravi limiti per una *consapevole* formazione della coscienza individuale capaci di influenzare incisivamente la scelta terminale.

Non sarà più vero, in conseguenza, che «il diritto non si occupa di quanto si svolge *in interiore homine*» e che «essendo il pensiero non coercibile è per sé sempre libero»<sup>86</sup>. Al contrario, il diritto di libertà religiosa viene ad essere un *diritto inviolabile della persona umana* (art. 2 Cost.), tutelato non soltanto nelle sue manifestazioni esterne, individuali e collettive (artt. 8-19 Cost.) ma anche e soprattutto *nel momento formativo e conoscitivo* delle possibili alternative che si offrono in tema di religione (art. 2-3 Cost.).

Si presentano allora problemi giuridici per alcuni versi nuovi: primo fra questi quello di individuare quegli strumenti che sono in grado di esercitare una influenza più o meno esplicita sulla coscienza individuale e provvedere a una loro regolamentazione che non leda il *diritto di libertà della ricerca*.

E se lo Stato non esprime alcun apprezzamento sui-

divergenti orientamenti dell'ateismo e della religione, si pone un problema di *quantificazione* della libertà dell'ateismo, che sia rigidamente eguale a quella garantita alla religione.

Si rivela inadeguata l'alternativa prospettata dalla dottrina se includere la libertà dell'ateismo nella libertà religiosa o in quella di manifestazione del pensiero. Scindendo l'ateismo dalla libertà religiosa, ogni forma di propaganda religiosa sarà considerata facoltà legittima: *ma ogni forma di propaganda religiosa è per se stessa propaganda antiateistica* (come ogni propaganda ateistica è per se stessa areligiosa o antireligiosa). Se si disgiungono a livello normativo i due termini, si daranno alle religioni *tribune e strumenti specifici* alla loro divulgazione che si risolveranno in condizionamenti antiateistici. E non si garantirà, *nell'ambito di quelle tribune e di quegli strumenti specifici*, il confronto dialettico tra valori religiosi e valori areligiosi. Sicché sembra più appropriato dire che la libertà religiosa, rappresentando una estrinsecazione del più ampio diritto di manifestazione del pensiero, si qualifica per essere diretta a garantire *tutte quelle opinioni, e manifestazioni sociali, che hanno un diretto collegamento con la tematica religiosa*.

Lo stesso dibattuto tema del rapporto tra eguaglianza giuridica e libertà religiosa presenta in questa prospettiva profili decisamente nuovi. Bellini ritiene che «l'uguaglianza può porsi e deve porsi come *misura della libertà*, condizione imprescindibile d'una convivenza di *uomini parimenti liberi*. E questa funzione della norma di uguaglianza quale fattore di naturale delimitazione del diritto di libertà, come si esercita al livello dei rapporti fra singoli individui, così opera, in linea di principio, al livello dei rapporti fra di essi

e le confessioni religiose, nonché di quelli delle confessioni religiose fra di loro»<sup>87</sup>.

Conta però aggiungere che il problema dei rapporti tra eguaglianza e libertà va posto *anche con riferimento all'ateismo*. Così non operando, si corre il rischio di avallare tesi a nostro giudizio particolarmente gravi, e che riscuotono a tutt'oggi la maggioranza dei consensi della disciplina ecclesiasticista. Fra le quali fa spicco quella del Finocchiaro il quale, con riferimento all'art. 36 del Concordato, sostiene che «l'ossequio dimostrato dallo stato nei confronti della Chiesa cattolica non si ripercuote sul patrimonio giuridico dei singoli cittadini di religione cattolica, i quali non godono, per il posto fatto dallo stato all'insegnamento religioso nelle scuole, di una somma di diritti maggiore di quella riconosciuta dal nostro ordinamento agli acattolici. I cattolici, da tale circostanza, possono trarre un vantaggio *d'ordine meramente spirituale*, privo di rilevanza giuridica, quale può essere quello di sentirsi partecipi di una confessione religiosa i cui principi formano oggetto di insegnamento nelle scuole primarie e secondarie dello stato»<sup>88</sup>.

La tesi, ripresa poi da altri<sup>89</sup>, rivela il limite del diritto di libertà religiosa formale, quale recepito e formulato dalla scienza ecclesiasticista: molti privilegi concessi alla religione cattolica (o ipoteticamente a tutte le confessioni religiose) possono non ledere alcuna delle tradizionali facoltà desunte dal diritto di libertà religiosa, tanto che non vulnerano, si sostiene, il *patrimonio giuridico* dei singoli; ma violano bensì la libertà inviolabile di formare consapevolmente e liberamente le proprie opinioni in tema di religione.

Potranno rinvenirsi privilegi che non attentano a questa libertà: facilitazioni procedurali, ad esempio relative ad enti ecclesiastici, o una normativa *singolare* idonea a regolare *specifiche effettive esigenze*<sup>90</sup> delle confessioni religiose potranno considerarsi neutre e lecite ai fini di un corretto rapporto tra libertà religiosa ed eguaglianza giuridica. Ma privilegi che, in qualunque modo, comportano condizionamenti psicologici, intellettuali, sociali, per la coscienza individuale, devono a nostro avviso essere considerazioni contrastanti con alcuni dei principi supremi dell'ordinamento statale.

## Appendice

### 18. *Esigenza di una ricerca sistematica sull'ateismo.*

La ricerca potrebbe proseguire con l'esame sistematico del complesso di disposizioni ordinarie in qualche modo riconnesse alla regolamentazione dell'ateismo, tenendo presente che l'attenzione del giurista deve essere rivolta non solamente a quella normativa, o a quegli atteggiamenti giurisprudenziali, che maggiormente e piú chiaramente rivelano ostilità nei confronti delle manifestazioni di areligiosità, ma soprattutto verso quegli strumenti che, per la disciplina giuridica alla quale sono assoggettati, rappresentano veicoli idonei a trasmettere nel tessuto sociale nazionale, valori religiosi, cattolici o meno, di per sé contrari all'ateismo e alla sua propagazione.

Si schiude un vasto campo di indagine, teso a individuare e analizzare i meccanismi che imprimono una forte impronta teistica al sistema positivo, e che sono al tempo stesso di ostacolo allo sviluppo di una dialettica pluralista che interessi la società nel suo insieme. Si ridimensionano le tesi di quanti hanno indicato nella diversità di manifestazioni sociali dell'ateismo e della religione, la ragione della disciplina giuridica differenziata e separata: non è piú sufficiente, e forse neanche necessario, risolvere il dilemma se innestare la libertà dell'ateismo nel *nomen juris* della libertà religiosa, o nel piú ampio concetto di libertà di manifestazione del pensiero, mentre appare piú utile, e corretto, analizzare la misura di libertà

dell'ateismo e dei non credenti quale deriva dallo esame complessivo dell'ordinamento giuridico.

È stato notato che «la nuova domanda di libertà esprime in sostanza una radicale esigenza di autodeterminazione: in ciò può vedersi la riproposizione, nel concetto delle contraddizioni e dei conflitti sociali odierni, dell'irriducibile dilemma fra *libertà negativa* e *libertà positiva*, là dove si intenda la seconda come 'possibilità *di* determinare la propria sorte, capacità *di* partecipare al comando, libertà *di* dare leggi a se stessi e di non ubbidire ad altre che a queste'. Sotto questo profilo, l'aspirazione odierna a nuove dimensioni di libertà può anche interpretarsi nei termini d'una rivendicazione coerente del principio della sovranità popolare e dell'ideale democratico, se l'essenza di questo consiste nel fatto che è proprio del principio democratico compiere gli ampi mutamenti sociali che aumentano la libertà degli uomini e possono forse alla fine instaurarla»<sup>1</sup>.

Indirizzare l'analisi sulle libertà civili, interpretandole come momenti dell'autodeterminazione individuale, e quindi come estrinsecazioni del principio di sovranità, esige l'abbandono, o l'uso più limitato, di schemi teorici sin qui dominanti negli studi giuridici: il rapporto stato-individuo mantiene ancora una sua validità scientifica solo se non viene adottato in una dimensione meramente concettuale e astratta, ma se si apre all'indagine di tutti gli *impulsi*<sup>2</sup> che dalle *strutture comunitarie* possono derivare al *civis* in ordine al processo formativo della sua personalità e all'*attuazione* delle sue scelte. Analogamente l'esame della libertà religiosa *collettiva* non può limitarsi alle relazioni che intercorrono tra *confessioni* religiose, sia perché «la disciplina giuridica concernente un

gruppo sociale riguarda anche, direttamente, i singoli individui che ne costituiscono i membri»<sup>3</sup>, sia perché orientamenti ideali che non si *realizzano* in strutture organizzative o giuridiche meritano uguale attenzione e tutela dall'ordinamento giuridico in quanto *possibili alternative* per le scelte individuali.

Le «insufficienze del *metodo dommatico*», che hanno condotto «ad un fenomeno di dissociazione fra apparati dottrinari e realtà vera dei rapporti societari»<sup>4</sup>, inducono ad una analisi giuridica nuova rispetto a quella tradizionale: è evidente quindi che non possiamo per il momento che limitarci ad alcuni accenni, utili per successivi studi, i quali potrebbero porre in discussione non poche delle impostazioni consuete della disciplina ecclesiasticista, oltreché indurre ad una presa di coscienza circa la opportunità di una regolamentazione del fenomeno religioso e areligioso in armonia con i principi costituzionali.

#### 19. *L'affidamento della prole e l'ateismo.*

Nella sentenza del Tribunale di Ferrara, piú volte citata, del 7 agosto 1948, si può leggere:

Per quanto riguarda l'affidamento della prole reputa il Collegio che entrambi i figli debbansi attribuire alla madre. Per il Poldino non c'è discussione: del resto lo stesso padre non lo reclama. Ma egualmente va fatto per il Luigi, e ciò non solo in quanto il padre è occupato tutto il giorno in ufficio e non appare in grado di curarlo ed educarlo con la dovuta diligenza (e se ne ha già una prova nello scandaloso esito dei suoi esami di quest'anno, quale risulta dal prodotto certificato), sebbene, e piú specialmente, in considerazione che il genitore non dà affidamento di essere un perfetto educatore se, stando ai riferimenti della

teste Nallini risulta che il Goll «bestemmiava forte ed in maniera indecente anche rivolto al bambino piú grandé, e ho sentito farlo, aggiunge, anche dopo che la Signora se ne era andata, la qual cosa mi ha urtato assai, essendo uno scandalo specie d'estate quando le finestre sono aperte e tutti sentono». Né va poi sottovalutato quanto ebbe ad affermare la madre nel suo interrogatorio, senza essere in proposito smentita: «essendo io religiosissima ed essendo mio marito un ateo perfetto, costui è riuscito a far tanto che fino ad oggi non sono riuscita ad ammettere mio figlio Luigi ai sacramenti della Cresima e della Comunione; anzi mio marito non ha mai tralasciato occasione per mettere in disprezzo, nei confronti del bambino, la religione e i preti. È giunto fino al punto di mostrargli e fargli leggere i giornali umoristici che vilipendono la religione («Don Basilio»)). Circostanze queste di gravissimo momento, le quali vieppiú riconfermano la bontà della decisione che qui si adotta<sup>5</sup>.

Principi analoghi furono seguiti in altre occasioni dai tribunali civili. Così il Tribunale di Trani, con sentenza del 16 giugno 1949, dopo aver affermato che «non si vuole negare la idoneità alla educazione morale della prole del genitore appartenente a religione diversa da quella professata dalla gran maggioranza degli italiani, quando è sano in lui il senso morale, e sana la pratica della vita», ritenne che

ben grave perplessità vi potrebbe essere, invece, presupposti egualmente degni entrambi i coniugi sotto il profilo morale nell'affidamento della educazione della prole ad un genitore ateo, quando l'altro invece fosse credente, se pur si trattasse di un ateismo non volgare; l'ateismo invero, non essendo istintivo, ché istintiva è invece la religione nel senso piú generale della parola, e cioè quale fede spontanea, e si direbbe necessaria, in un principio che è al di fuori di noi, e che è il fine primo ed ultimo di tutte le cose

che hanno una esistenza, è l'effetto di una serie di sillogismi a conclusione negativa, che l'individuo deve fare per strappare da sé l'innata idea dell'infinito, e cioè di quello che non può misurarsi col metro della nostra intelligenza, e priva l'individuo di quel gran dono che è la speranza <sup>6</sup>.

Ancora più gravi gli orientamenti del Tribunale di Rovigo, il quale in un'ordinanza istruttoria del 21 agosto 1952, sempre in ordine all'affidamento della prole affermò che «non si ritiene di escludere dalla indagine il principale punto di fatto su cui vertono (la questione dell'influenza dell'irreligiosità del genitore è ancora vivamente dibattuta)» <sup>7</sup> e con ordinanza collegiale confermava che «le prove ammesse e formulate sono conferenti al merito e che l'indagine sulla irreligiosità del genitore non costituisce né un arbitrio né un'aberrazione» <sup>8</sup>.

Si nota negli orientamenti di questa giurisprudenza un motivo di fondo abbastanza costante, che individua nell'ateismo una *condicio* umana meno idonea ad assolvere alla funzione educatrice delle nuove generazioni, o perché disancorata da ogni forma di morale (intesa quale sinonimo o parte integrante della religiosità), o perché non rispondente alle esigenze della formazione psicologica e spirituale dei fanciulli che *naturaliter* si indirizzerebbe verso l'assimilazione di una concezione religiosa della vita.

Giova ricordare che le norme del Codice civile, e, ancor più, quelle costituzionali non offrono un criterio *certo* per dirimere le questioni relative all'affidamento della prole, in caso di contrasto tra genitori. In particolare l'art. 147 del Cod. civ. prescrive che «l'educazione e l'istruzione devono essere conformi

ai principi della morale», mentre l'art. 316, dichiarando che la patria potestà «è esercitata dal padre», deve essere valutato alla luce dell'art. 30 della Costituzione per il quale «è dovere e diritto dei genitori mantenere, istruire ed educare i figli, anche se nati fuori dal matrimonio».

Sembra si possa accettare l'opinione<sup>9</sup> per cui «la disciplina del Codice civile è superata da quella della Costituzione», e che «anche la madre ha un diritto autonomo all'educazione e all'istruzione della prole, per cui l'indirizzo educativo da dare ai figli dovrà essere stabilito congiuntamente dalla madre e dal padre, non avendo più quest'ultimo una supremazia sulla volontà della moglie»<sup>10</sup>. Sicché il punto resta quello di individuare i criteri che dovranno essere seguiti dal giudice quando questi, a norma dell'art. 155 Cod. civ., «dichiara quale dei coniugi deve tenere presso di sé i figli e provvedere al loro mantenimento, alla loro educazione e istruzione», e, soprattutto, se nei criteri da adottare possa trovar luogo l'elemento religioso o confessionale.

Per giungere a una risposta positiva in merito alla rilevanza della religiosità, o irreligiosità dei genitori, la dottrina che ha condiviso gli orientamenti della giurisprudenza ha fatto ricorso a motivazioni della più diversa specie, in massima derivate dall'interpretazione marcatamente confessionale di alcune norme di diritto positivo, in parte invece ricorrendo ad argomenti di natura psicologica e ideologica che vale riportare un po' diffusamente.

Tra i primi l'Allorio, come già ricordato, sostenne che l'art. 3 della Costituzione non poteva essere invocato a tutela di quanti non aderivano ad alcuna religione, giacché la dizione testuale del principio costi-

tuzionale parla di religiosità positiva, in qualunque forma e direzione espressa, e non già di convinzioni negative, atee o indifferenziste<sup>11</sup>. Ma anche vedeva, l'Allorio, nell'art. 36 del Concordato, una disposizione che doveva far da guida al magistrato nel decidere in merito all'affidamento della prole, poiché non può l'ordinamento «disinteressarsi della coerenza fra educazione familiare ed educazione pubblica nell'unico caso in cui lo stato può intervenire nella prima, scegliendo, fra i coniugi separati, l'educatore dei figli»<sup>12</sup>; e, più in generale, essendo l'art. 36 del Concordato collegato all'art. 7 della Costituzione e all'art. 1° del Trattato Lateranense, sussistono basi normative sicure per la caratterizzazione confessionale dello stato, che imporrebbero il rilievo della fede religiosa dei genitori nei casi in cui nascessero conflitti in ordine all'educazione della prole<sup>13</sup>.

Si tratta di argomentazioni, oggi difficilmente sostenibili, che muovevano dal tentativo di aprire un varco a livello di *norme costituzionali*, che consentisse una più ampia rilevanza al fattore religioso: non a caso furono espresse in un'epoca che vedeva impegnati non pochi giuristi nell'opera di riduzione del significato e del contenuto positivi dei principi costituzionali<sup>14</sup>.

Altra via con la quale si cercò di legittimare la prevalenza dell'interesse del coniuge cattolico, fu quella della rilevanza civile della convenzione dai coniugi al momento della celebrazione del matrimonio canonico. L'interpretazione si fonda su un presunto collegamento immediato tra ordinamento canonico e ordinamento civile, anche in assenza di esplicite disposizioni legislative. Conseguirebbe cioè dalla celebrazione del matrimonio secondo le forme canoniche,

l'insorgere di un obbligo *civilmente rilevante*, di educare religiosamente la prole secondo quanto stabilito dal can. 1113: «parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem tum religiosam et moralem tum phisycam et civilem pro viribus curandi, et etiam temporali eorum bono educandi». Sicché l'opinione del Lener, in questo non seguita da altri<sup>15</sup>, è che: «liberissimo ogni cittadino di professare l'ateismo piú perfetto. Liberissimo del pari l'altro di fondarsi una famiglia su tale presupposto. Ma conviene pure che egli scelga un coniuge che la pensi o sia disposto a pensarla come lui, e lo sposi con quel rito (il civile per esempio), che non importa nessuna promessa di educare i figli in una data religione»<sup>16</sup>. È facile rilevare che simile concezione, oltre a prestare il fianco a critiche in ordine all'asserito collegamento tra ordinamento canonico e ordinamento civile, tralascia di considerare, tra i diritti fondamentali della persona umana, quello di mutare in qualunque momento le proprie convinzioni religiose senza che a questo mutamento faccia seguito alcuna discriminazione nella vita civile e sociale<sup>17</sup>.

Maggiore interesse presenta quella corrente dottrinale la quale, dopo aver rilevato che, in tema di affidamento della prole, «la scelta pur nel caso di pari idoneità dei coniugi, non è fatta dalla legge»<sup>18</sup>, ha sostenuto, con diverse sfumature, che l'ateismo si qualifica, nella sua sostanza filosofica e ontologica, come una condizione di minor pregio morale tale da non poter competere nell'educazione dei giovani con una impostazione religiosa. Si è giunti a sostenere, in questa scia, che «l'ateismo, anche senza blasfemia e intolleranza, deve considerarsi ragione d'inferiorità in chi aspiri all'educazione dei bambini»<sup>19</sup>; il Carnelutti

poi, approfondendo l'argomento, giunge a una conclusione che «l'ateismo, come tutte le negazioni, è una insufficienza. Non è una soluzione, ma una non soluzione del problema della vita; e il problema della vita è il problema del futuro»<sup>20</sup>, sicché «tutto si riduce in ultima analisi, a chiederci se vi siano maggiori probabilità di ottenere un uomo buono con una educazione atea o con una educazione cristiana»<sup>21</sup>, domanda alla quale non poteva che darsi, dal Carnelutti, una risposta positiva, giacché «certamente lo ateismo è una forma, a dir poco, di minore altezza morale»<sup>22</sup>. Il substrato confessionista di certa cultura giuridica è quindi emerso, a volte con ingenuità, quando si è asserito che «non esiste morale più alta di quella fondata sul Decalogo», e se ne è dedotto che «il giudice può avere fiducia che la madre sappia, meglio del marito, adempiere all'obbligo di educare i figli, secondo i principi della *morale*»<sup>23</sup>.

Riconosciuta la debolezza di tutti gli argomenti che in qualche modo venivano a disconoscere il diritto di libertà di coscienza dei genitori<sup>24</sup>, o che riconducevano alla confessionalità dello stato il fondamento per la preferenza del genitore religioso, lo Spinelli ha sostenuto che nel contrasto tra coniugi, «l'esercizio certo della libertà di non credere dal lato religioso da parte di un genitore non può ledere il diritto certo dell'altro genitore, oltre che di professare il credo religioso di inculcarne i principi nella prole»<sup>25</sup>. Nella fattispecie, infatti,

la madre deve ritenersi libera e non ostacolata in qualunque modo da parte del padre nell'impartire alla prole un'educazione religiosa conforme al proprio convincimento. La considerazione riguarda la stessa funzione del compito educativo che incombe ai geni-

tori: l'educazione è destinata al completamento della vita fisica della prole, che deve aver luogo, oltre che mediante l'inserimento dinamico ed organico di essa prole nel mondo dei rapporti comunitari, attraverso l'arricchimento spirituale della medesima. Orbene, se la madre è convinta della necessità di un'educazione religiosa della prole, l'ostacolo promosso dal padre all'espletamento di questo compito sarebbe circostanza negativa, in quanto la madre, nell'attendere alla educazione del figlio, non darebbe in realtà tutto ciò che invece, si sente in coscienza di dare<sup>26</sup>;

infatti «il fattore religioso è parte viva nell'ambito educativo, poiché potenzia la personalità, risponde ad istanze che il bambino via via si pone durante la crescita, fin quando poi egli sarà in grado di maturare convinzioni in un senso od in un altro»<sup>27</sup>.

Si rileva agevolmente che persiste, oltre ogni plausibile ragione, una visione dell'ateismo in funzione *negativa*, e si evita di cogliere la dimensione umana di una scelta *in materia religiosa* che ha *una sua scala di valori etici*, in opposizione, o diversi, ma non per ciò inferiori, a quelli derivati dalla fede religiosa.

Sembrirebbe diversa la tesi del Cognetti, il quale, dopo ampia disamina della questione, e dopo aver posto quali capisaldi della sua elaborazione «la parità dei genitori nei confronti della educazione della prole»<sup>28</sup>, e il principio per cui «ai fini dell'affidamento della prole, in caso di separazione dei genitori, non avranno nessuna rilevanza né la religione dei genitori, né eventuali patti fra loro intercorsi»<sup>29</sup>, afferma: «a mio parere, l'unico modo per poter attribuire rilevanza giuridica al fattore religioso, ai fini dell'affidamento dei figli, senza violare la norma di uguaglianza giuridica, consiste nel prendere in considerazione non la religione professata da ciascuno

dei genitori, bensì la religione in cui i loro figli siano stati allevati»<sup>30</sup>. Se infatti «i figli sono già stati allevati in una determinata religione ed è stata impartita loro un'educazione conforme ai principi di questa religione penso che sia nel loro interesse poter seguire ad usufruire di questa educazione»<sup>31</sup>.

Senonché, approdato a questo risultato, per alcuni versi suscettibile di sviluppi positivi sul terreno giuridico, il Cognetti viene a modificare il principio, da lui stesso esposto quando nell'enunciare i diversi casi che possono verificarsi<sup>32</sup> sfiora l'ipotesi «in cui i genitori sono uno religioso e uno ateo e i figli non sono stati educati religiosamente (e neppure battezzati), ma nella più assoluta indifferenza verso i problemi religiosi»<sup>33</sup>. «Applicando meccanicamente la regola da noi formulata», nota Cognetti, «anche in questa ipotesi sembrerebbe che il giudice debba affidare i figli educati non religiosamente al genitore ateo. Questa soluzione però, per quanto perfettamente simmetrica alle altre non mi sembra soddisfacente»<sup>34</sup>.

Giova riportare nella sua interezza il ragionare che segue.

Poco sopra abbiamo sostenuto che il giudice deve tutelare l'interesse che hanno i figli a ricevere una educazione conforme a quella che hanno ricevuto fino al momento della separazione dei genitori. Nell'ipotesi *sub c)* questo interesse è assai palese perché se il figlio viene affidato al genitore ateo che sospende l'educazione religiosa e mira a demolire il lui le convinzioni acquisite, non vi è dubbio che la educazione del figlio risulta menomata, in quanto viene circoscritta soltanto al campo materiale e non a quello spirituale. Ma nell'ipotesi *sub d)* questa menomazione dell'educazione non l'abbiamo perché, an-

che se il genitore non ateo cercherà di avviare il figlio in una religione non farà altro che ampliare la sfera della sua educazione la quale risulterà più completa. Mi sembra quindi che questa ipotesi non rientri nelle ipotesi in cui il fattore religioso può assumere rilevanza giuridica nell'affidamento della prole: difatti non della religiosità del figlio si tratta, ma della sua irreligiosità. Il giudice pertanto dovrà decidere dell'affidamento dei figli, basandosi soltanto su quei criteri che normalmente segue quando non si presenti il problema del fattore religioso<sup>35</sup>.

La tesi del Cognetti si presta ad alcune considerazioni critiche. In primo, perché non risulta più vero il presupposto da cui aveva preso le mosse, per il quale non doveva avere rilevanza la religione dei genitori: ora non v'è dubbio che se il magistrato tiene conto dell'interesse della prole a proseguire nell'educazione religiosa ricevuta dalla nascita solo quando questa sia stata indirizzata verso una forma di religiosità positiva, ma ignora totalmente il problema quando l'educazione sia stata atea o indifferente, può dirsi ciò che si vuole, è *proprio la religione dei genitori che viene ad essere presa a misura del provvedimento di affidamento*. In secondo, Cognetti non fornisce alcuna prova del fatto che il passaggio da una educazione atea a una educazione religiosa non rechi quel turbamento nella psiche del fanciullo che sembrava essere alla base della sua costruzione teorica. In terzo, non si può a meno di sottolineare che l'opinione del Cognetti, nonostante le premesse da lui medesimo poste, in nulla si discosta dalla dottrina tradizionale che individua nell'ateismo uno *status*, morale e ideologico, meramente negativo; sicché il proposito di addivenire ad una formulazione diversa da quella consueta si rivela fallace proprio nel mo-

mento che piú interessava ai fini del contrasto genitori in merito all'educazione della prole.

Giurisprudenza e dottrina non hanno unanimemente adottato questi orientamenti. Con il passar del tempo anzi l'opinione contraria alla rilevanza dell'elemento confessionale in tema di affidamento della prole può dirsi che sia divenuta maggioritaria. Già la Corte di Appello di Bologna, nel riformare la sentenza del Tribunale di Ferrara, ebbe a dire nel 1950:

per quel che attiene alle risultanze di causa, esse, sfrondate di ogni esagerazione, non costituiscono il Goll in stato di indegnità all'ufficio della paterna educazione. Circa l'ateismo del Goll — che è rimasto, con quant'altro ad esso relativo, una pura asserzione della Mari in sede d'interrogatorio — non risulta comunque, che sia un ateismo deteriore, gretto, intollerante e oltraggioso delle altrui credenze: a renderlo tale non bastano la lettura e i commenti delle affermazioni anticlericali<sup>36</sup> [...] Deve quindi trattarsi di un ateismo di principio, che rientra nel campo della libertà di coscienza, conquista irrevocabile dei nostri padri e che non può spiegare nessuna influenza sull'esercizio della facoltà discrezionale concessa al magistrato dall'art. 155 C.C. Il Tribunale, nella scelta del genitore cui affidare i figli, deve solo preoccuparsi che l'educazione e l'istruzione di essi saranno conformi ai principi della morale, giusta il disposto del capoverso dell'art. 147 del C.C., che ha portata di criterio direttivo generale, ed è quindi applicabile anche nel caso in cui la famiglia si scinde, per effetto della pronuncia di separazione. Ora, i principi della morale rappresentano il prodotto in atto della esperienza critica millenaria dello spirito e non possono essere monopolizzati nei precetti di nessuna religione positiva, per quanto tutte, e specie la religione cattolica, abbiano contribuito a formarli<sup>37</sup>.

In pari modo è stato rilevato che provvedimenti in tema di affidamento della prole che diano rilevanza al fattore religioso sono contrari al principio della pari dignità sociale dei cittadini di cui all'art. 3 della Costituzione<sup>38</sup> e che la «idoneità all'ufficio dell'educatore» si rivela «là dove il genitore ispira metodicamente la propria azione pedagogica a fanatismo, intolleranza, vilipendio di istituzioni od opinioni: fanatismo, intolleranza, e vilipendio che sono identicamente antieducativi e condannabili su di un religioso come di un irreligioso»<sup>39</sup>.

Sembra che questo orientamento possa costituire la unica base per risolvere una questione, certamente delicata, ma alla quale è stato attribuito un grado di drammaticità superiore al dovuto. Deve concepirsi il processo formativo del giovane, è ancor più dell'infante, come essenzialmente *unitario*, al cui sviluppo contribuiscono molteplici elementi, ambientali, personali, etici e spirituali. E sembra naturale che l'intervento del magistrato nell'affidamento della prole, che non può non avere quale finalità l'interesse dei figli, debba tener conto del complesso di fattori che meglio garantiscono la crescita armonica e consapevole della personalità del minore.

Al di là di apprezzamenti aprioristici, sulla validità o meno della religione o dell'ateismo a far da garanzia per l'educazione morale — apprezzamenti del tutto esclusi, non soltanto perché la legge mai li contempla, ma in quanto le norme costituzionali si ispirano al più ampio pluralismo, ideologico e confessionale — conta invece l'esame del magistrato in ordine alle singole fattispecie nelle quali potrà individuare quale dei genitori non dia garanzia di provvedere a una educazione morale (intendendo questa

come del tutto svincolata da presupposti confessionali o filosofici) ma dovrà ancor piú tener conto dell'interesse del minore a una formazione aperta alla intelligenza del mondo e sufficientemente consapevole per potersi sviluppare poi con autonomia e capacità critica.

Solo in questa direzione, possono influire sulla decisione del giudice le tendenze caratteriali e personali dei genitori, che in qualunque ambito (religioso, scolastico, personale, politico etc.) si dimostrino cosí abnormi da non dare garanzia per una sana crescita della prole. Opera delicatissima, ma del tutto scevra da regole relative alla già avviata educazione religiosa (o non religiosa), che altro senso non hanno se non quello di *preconstituire* un atteggiamento favorevole o non favorevole del magistrato in ordine ai provvedimenti da adottare. Regole che non tengono conto di un elemento basilare: che se educato religiosamente o irreligiosamente, nulla ha da temere il minore da un genitore che rispetti le sue idee, o che anche gliene prospetti di diverse, con tatto, capacità, e comprensione, o che, meglio ancora, gli esponga le diverse concezioni del mondo lasciando alla sua autonomia la libertà di discernere e scegliere. Può darsi il caso — ma quanto raro! — di un genitore che si proponga al figlio come antitesi radicale alla sua precedente formazione religiosa (o irreligiosa): ma non si tratta allora di dare rilevanza al fattore religioso, bensí di ritenere che in quella fattispecie *l'intolleranza* dello adulto (che può esprimersi in altri campi: si consideri l'ipotesi di un genitore che voglia far condurre una vita al minore del tutto difforme da quelle che sono le sue tendenze e le sue esigenze) lo rende idoneo a fungere da educatore. Si tratta cioè di *casi*

*estremi*, al di fuori dei quali, nulla consente che si elevino a criteri di valutazione per provvedimenti tanto delicati, le opinioni in materia religiosa dei genitori <sup>40</sup>.

20. *Norme lesive della libertà di coscienza dei non credenti.*

Nell'ambito familiare l'incidenza dell'elemento confessionale è stata essenzialmente opera della dottrina e della giurisprudenza, anziché del legislatore; il quale ha invece regolato rapporti e istituti in guisa tale da renderli contrari, in diversa misura, ai principi di libertà di coscienza e di religione. Si tratta di norme, che *impongono* e *facilitano* comportamenti contrari alle convinzioni dei non credenti, e a volte dei cittadini di religione diversa dalla cattolica. Un'analisi esauriente richiederebbe, anche in queste ipotesi, uno spazio maggiore di quello che è possibile dedicarvi in questa sede: ma un breve richiamo appare comunque necessario almeno a delimitare il campo di successive indagini.

A. La formula confessionale del giuramento

L'art. 449 del Codice di proc. pen. così prevede:

tutti i testimoni, anche se hanno qualità di denunciante, querelante o parte civile, devono prestare giuramento, quando non l'hanno precedentemente prestato o non ne sono espressamente dispensati dalla legge. Osservate le disposizioni dell'art. 142, il presidente o il pretore fa prestare individualmente il giuramento ai testimoni, nell'atto in cui ciascuno di essi si presenta per essere esaminato, con la formula seguente: *consapevole della responsabilità che col giuramento assumete davanti a Dio e agli uomini, giurate di dire tutta la verità e null'altro che la verità.*

La questione della legittimità costituzionale della formula è stata posta due volte dinanzi alla Corte Costituzionale, la prima avuto riguardo alla libertà di manifestazione del pensiero di cui all'art. 21 della Costituzione, la seconda in ordine agli artt. 8 e 19 della stessa Costituzione, relativi alla libertà religiosa. In entrambe i casi la Suprema Corte ha dichiarato la infondatezza della questione sollevata<sup>41</sup>. In particolare la Corte osservò che «la formula risponde alla coscienza del popolo italiano, costituito nella quasi totalità di credenti, e quindi, presupponendo nel giurante la credenza in Dio, è adeguata a qualsiasi confessione, anche acattolica. La situazione del non credente è fuori della previsione dell'art. 449, perché la libertà religiosa, pur costituendo l'aspetto principale della più estesa libertà di coscienza, non esaurisce tutte le manifestazioni della libertà di pensiero: l'ateismo comincia dove finisce la vita religiosa». Più in particolare sulla posizione dell'ateo, la Corte ha notato che «a differenza del credente, che è consapevole della responsabilità che col giuramento assume davanti a Dio, l'ateo non viene ad assumere eguale responsabilità verso un Ente Supremo, la cui esistenza egli nega. Il giuramento non impone all'ateo una confessione religiosa. Le parole 'consapevole della responsabilità che col giuramento assumete davanti a Dio' nei confronti di chi faccia professione di ateismo vanno intese nel senso di un richiamo alla responsabilità che il credente, e soltanto lui, assume davanti a Dio. Il vincolo, nei riguardi dell'ateo, di dire la verità è perciò rafforzato esclusivamente dalla consapevole responsabilità che assume con l'atto del giuramento davanti agli uomini, responsabilità puramente morale, e dalla minaccia di una sanzione pe-

nale; ma non dal senso della Divinità che per lui è irrilevante»<sup>42</sup>.

È opportuno ricordare che si tratta di una questione con incidenza *sociale specifica e settoriale*, non tanto per sminuire il significato di principio che comunque essa conserva, ma per indicare con chiarezza che al di là di questo valore simbolico non si può far risalire a questa e a simili norme l'origine normativa della discriminazione dei non credenti. Ma proprio muovendo da considerazioni del genere non si può condividere l'orientamento giurisdizionale e dottrinale che asserisce l'inesistenza di una violazione della libertà di coscienza operata da una formula chiaramente confessionale come quella del giuramento.

Una prima contraddizione è troppo evidente nella sentenza della Corte costituzionale, per non essere stata prontamente rilevata da una parte la Corte afferma che la formula del giuramento non impone una professione di fede all'ateo, mentre sostiene che la *ratio* della norma medesima si rinviene nella fede della popolazione italiana che nella quasi totalità è composta di credenti. Sicché, prevista sulla presupposizione di una *credenza religiosa*, la medesima norma non impone alcuna professione di fede a chi la deve osservare.

In altri termini, «se è vero che la formula del giuramento dei testimoni, letta dal giudice, è inscindibile, che il teste, ripetendo le parole *lo giuro*, si impegna nei limiti e con le modalità di cui a tale formula, ciò vuol dire che il testimone è obbligato dalla legge a dire la verità non solo al cospetto dei suoi simili ma anche davanti a Dio»<sup>44</sup>. Parte della dottrina ha invece cercato di scindere il significato complessivo che deriva dalla lettura della formula,

separando la consapevolezza della responsabilità religiosa dalla consapevolezza della responsabilità umana che il giurante acquisisce:

In realtà la formula, ispirata con una certa approssimazione semplificatrice ai sentimenti della coscienza, indica con espressioni che hanno il valore di endiadi i termini estremi di una gamma di valori sui quali il testimone è invitato a portare la sua riflessione onde implicare la consapevolezza, che arricchisce il senso del dovere, civico e statutale nell'atto del deporre. In altre parole l'ateo non viene obbligato a giurare invocando Dio a testimone di verità: egli è solo *invitato ad assumere, mediante il giuramento, un impegno solenne di veridicità che si illumina e si rafforza al cospetto di una serie di valori atti a vincolare la sua coscienza di cittadino*<sup>45</sup>.

Ma questa ed altre argomentazioni, con le quali si sostiene che «il concetto di 'consapevolezza della responsabilità' non implica necessariamente adesione all'idea del soggetto che quella responsabilità dovrebbe far valere»<sup>46</sup>, non eliminano la fondatezza del rilievo che «il carattere di tipica confessionalità dello istituto» è incontrovertibile<sup>47</sup>, e che si richiede, nella migliore delle ipotesi, una «riserva mentale da parte dell'ateo nella prestazione del giuramento stesso, che implicherebbe, sotto altro aspetto una sicura violazione della sua libertà del pensiero»<sup>48</sup>.

Chi poi ha ritenuto validi questi due rilievi, ha però sostenuto che

qualsiasi diritto di libertà e quindi anche quelli di libertà del pensiero e di libertà religiosa, oltre al limite del buon costume espressamente imposto dalla Costituzione, incontrano anche tutta una serie di altre limitazioni legittime desumibili più o meno imprescindibili sia per la realizzazione di una pacifica

convivenza dei singoli nel corpo sociale, sia insieme per un ordinato vivere civile secondo quel costume e quella coscienza sociale, che sono dettati dalla civiltà stessa di quel determinato ordinamento in quel dato momento storico. Tali i diritti personalissimi, come quelli concernenti la dignità e l'onorabilità dei singoli cittadini o il decoro e il prestigio delle pubbliche istituzioni; tali i vari istituti disciplinati nella loro esistenza dall'ordinamento stesso, quali ad es. l'istituto dell'obbligo del servizio militare, e tale in specie tra questi ultimi l'istituto accolto dalla Costituzione stessa (art. 54, 91, 93) e la cui regolamentazione è rimessa al legislatore ordinario<sup>49</sup>.

Pur condividendo l'orientamento espresso in questa circostanza dal D'Avack, ci sembra però che esso non sia adeguato alla fattispecie in esame: la quale non è rivolta a giudicare della legittimità dell'obbligo del giuramento, questione sulla quale non crediamo possa farsi valere il diritto di libertà religiosa come *limite obiettivo all'osservanza del dovere*, ma più semplicemente a indagare sulla legittimità costituzionale della *formula* del giuramento; che è appunto rimessa al legislatore ordinario ma proprio per ciò deve tener conto dei principi costituzionali relativi alla libertà di coscienza; non sembra cioè si possa contestare che al testimone è richiesta una esplicita professione di fede, e sotto questo esclusivo profilo, si vulnera il principio di libertà religiosa costituzionalmente garantito.

## B. L'ordinamento carcerario

Abbiamo rammentato, per sommi capi, i principi che regolano l'assistenza religiosa nella istituzione carceraria, e che sono attualmente ancora in vigore. Il con-

trasto con i valori costituzionali non riguarda solo la violazione della libertà di coscienza e religiosa dei detenuti, né coinvolge esclusivamente la condizione di inferiorità dei culti acattolici oltre che dell'ateismo, ma<sup>50</sup> riguarda la caratterizzazione confessionista dell'*istituzione* carceraria; nella quale l'assistenza religiosa non è concepita e organizzata quale servizio volontario<sup>51</sup> per chi volesse usufruirne, ma comporta una assorbente presenza del ministero del culto cattolico nel *meccanismo di funzionamento* delle case di detenzione con compiti ed attribuzioni del tutto estranei al ministero spirituale ed alla missione religiosa di cui dovrebbe essere portatore ed interprete.

Il problema di un'adeguata revisione del vigente regolamento carcerario resta affidato alla valutazione e alla solerzia del<sup>52</sup> legislatore atteso quanto esattamente affermato dalla Corte costituzionale. Ad essa era stata rinviata la questione dal giudice di sorveglianza presso il tribunale penale di Varese, il quale aveva sollevata eccezione di incostituzionalità dello art. 142 2° comma del regolamento, prima da noi riportato. La Corte costituzionale ha dichiarato, tra l'altro, inammissibile la questione poiché ai sensi dell'art. 134 della Costituzione il giudizio di incostituzionalità deve avere per oggetto le leggi e gli altri atti aventi forza di legge. Ed essendo il R.D. 18 giugno 1931, n. 787, regolamento e non atto con forza di legge, non poteva nei suoi confronti pronunciarsi dichiarazione di incostituzionalità<sup>53</sup>.

Una analisi scientifica, intesa a individuare l'impianto confessionista della istituzione carceraria — non solamente rilevando la strumentalizzazione della religione cattolica a fini rieducativi, ma ponendo in rilievo l'utilizzazione del fattore religioso come *supporto*

e *garanzia* per l'autorità civile medesima<sup>54</sup> — che utilizzasse gli strumenti offerti dalla dottrina penalistica, antropologica e sociologica, costituirebbe un utile contributo dottrinale oltre che una buona base per un misurato ma fermo suggerimento al legislatore perché non si avvii verso ipotesi di riforma del regolamento carcerario che poco mutano delle questioni di fondo<sup>55</sup>.

### C. Assistenza religiosa alle Forze Armate

Una interessante ricerca potrebbe essere svolta individuando le funzioni integrative che l'assistenza religiosa alle Forze Armate svolge nei confronti dei diversi corpi armati. Non sarebbe inutile sviluppare l'indagine sui meccanismi, a livello di norme legislative e regolamentari, che hanno finito «per rendere praticamente obbligatoria la partecipazione alle funzioni religiose cattoliche, a cui pertanto vengono costantemente costretti tutti coloro che non abbiano fatto, producendo la relativa documentazione, una espressa dichiarazione di acattolicità al momento di prendere servizio»<sup>56</sup>. Il rapporto tra confessione cattolica e confessioni acattoliche, nonché la più completa assenza di dialettica religiosa, nel senso da noi inteso, nei corpi armati dello stato, costituiscono d'altra parte punti di riferimento per l'analisi del substrato confessionale di un potente apparato pubblico.

#### 21. *Meccanismi socio-normativi che condizionano il processo formativo della coscienza individuale.*

A ben guardare, la tematica sin qui sviluppata attiene al diritto di libertà religiosa *formale*, che deve essere ancora recuperato in tutto il suo significato dalla legi-

slazione ecclesiastica: si tratta di modificare, o eliminare, norme ordinarie, o regolamentari che ledono i principi di uguaglianza e di libertà religiosa dei credenti e non credenti, e di scongiurare per il futuro orientamenti giurisprudenziali proclivi ad ammettere, con troppa disinvoltura, la rilevanza del fattore religioso.

Se invece si esamina il profilo sostanziale del diritto di libertà religiosa, le questioni cioè relative al diritto di formazione della propria coscienza vengono in rilievo problemi complessi e sotto alcuni aspetti decisamente nuovi.

Gli strumenti che possono condizionare il processo formativo della personalità e dell'intelligenza, imponendo *una determinata concezione del mondo*, appaiono oggi più forti che nel passato; «il controllo della mente umana si sviluppa rapidamente come una nuova scienza meravigliosa»<sup>57</sup>, ma i meccanismi di intervento sono spesso difficilmente rilevabili ad una analisi giuridica. Dedichiamo ad essi qualche osservazione, ancora una volta avvertendo che si tratta di notazioni eventualmente utili per studi più approfonditi.

Norme che sanciscono privilegi nei confronti della religione cattolica, o della religione in generale, vanno esaminate non soltanto sotto il profilo tecnico-giuridico della eventuale lesione del principio di uguaglianza, ma anche indagando sull'*incidenza sociale* di cui sono fornite. Il conformismo al quale settori della società civile si adagiano, nella vita pubblica come in quella privata, è spesso la risultante della caratterizzazione partigiana e confessionale che l'apparato pubblico assume. La presenza dei simboli religiosi nelle manifestazioni pubbliche, nelle aule

giudiziarie, nei pubblici uffici, la previsione di reati specifici per il vilipendio della religione dello stato e l'aggravio della pena per le offese a simboli o ministri del culto della religione cattolica, sono fattori che generano una convinzione diffusa nei cittadini di trovarsi di fronte ad una autorità morale alla quale la società, lo stato riconnette un particolare valore.

La penetrante funzione svolta dall'autorità ecclesiastica nella scuola, nella famiglia, nelle Forze Armate, d'altra parte, *esige* un confronto dell'individuo e delle collettività con la *realtà istituzionale* cattolica, facilitando adesioni o consensi spesso non del tutto spontanei.

È chiaro quindi che ogni passo verso lo sgretolamento di un complesso normativo che confessionalizza l'apparato pubblico, rappresenta un contributo alla trasformazione di una società che, anche nella sua veste formale, deve presentarsi laica ed agnostica per essere dialettica e pluralistica.

#### A. Il confessionismo scolastico

Abbiamo già notato che l'insegnamento religioso nelle scuole di ogni ordine e grado, consente la rappresentazione privilegiata, diremmo esclusiva, di una determinata concezione del mondo con i *valori etici, ideali e sociali* di cui essa è esplicitamente o implicitamente portatrice, senza che altre tendenze religiose e areligiose vengano *contemporaneamente illustrate* e contestualmente raffrontate.

Non è un caso che l'art. 36 del Concordato rappresenta una delle più difficili questioni da dirimere nella progettata revisione del Concordato. Difficile

la rinuncia a questo privilegio da parte della Chiesa, essenziale la sua abolizione per una scuola laica e critica. Alla profonda revisione del confessionismo scolastico sono affidati lo sviluppo di una dialettica religiosa reale, la possibilità per le confessioni religiose di incidere nella società nazionale con maggiore efficacia di quanto abbiano sinora potuto fare, e il confronto tra valori religiosi e valori areligiosi.

Ricordiamo la lucida analisi fatta da Gramsci sulla legislazione scolastica concordataria:

È utile da studiare la *divisione del lavoro* che si cerca di stabilire tra la casta e gli intellettuali laici: alla prima viene lasciata la formazione intellettuale o morale dei giovanissimi (scuola elementare e medie), agli altri lo sviluppo ulteriore del giovane nell'università. Ma la scuola universitaria non è sottoposta allo stesso regime di monopolio cui invece sottostà la scuola elementare e media. Esiste l'università del Sacro Cuore e potranno essere organizzate altre università cattoliche equiparate in tutto alle università statali. Le conseguenze sono ovvie: la scuola elementare e media è la scuola popolare e della piccola borghesia, strati sociali che sono monopolizzati educativamente dalla casta, poiché la maggioranza dei loro elementi non giungono all'università, cioè non conosceranno l'educazione moderna nella sua fase superiore critico-storica, ma solo conosceranno l'educazione dogmatica<sup>58</sup>.

La dottrina, in specie costituzionalista, ha avvertito l'importanza del problema e ha colto il contrasto della disciplina concordataria non solo con la più generale caratterizzazione laica dello stato<sup>59</sup>, ma più incisivamente con «il concetto di scuola come scuola del libero dialogo»<sup>60</sup>. Tuttavia sono state avanzate proposte di riforma che lasciano non poche perples-

sità proprio sotto il profilo del rapporto tra libertà delle confessioni religiose e libertà dell'ateismo. Si possono indicare due tendenze opposte. L'una mira a conservare sostanzialmente la presenza della religione cattolica nella scuola, ripristinando l'effettiva facoltatività dell'insegnamento religioso<sup>61</sup>. Si tratta di tendenza chiaramente conservatrice che perpetuerebbe l'emarginazione delle opinioni areligiose in una struttura essenziale per la formazione individuale, e che consentirebbe un tipo di pluralismo confessionale meramente formale, e sostanzialmente *ereditario*; senza contare che un simile privilegio cattolico, ove mantenuto, alimenterebbe le ragioni di quel *rancore anticlericale* mai sopito nel nostro, come in altri paesi.

D'altra parte se ne chiede l'abolizione totale, con due motivazioni: anzitutto perché «l'insegnamento della religione è per sua natura e per autodefinizione, il piú dogmatico e il piú rigido degli indottrinamenti»<sup>62</sup>; quindi perché la formazione culturale complessiva sarebbe di per sé sufficiente ad assimilare le piú diverse tematiche, ivi compresa quella religiosa. Trattasi di una tesi che eredita alcune argomentazioni laiciste ottocentesche, le quali non riconoscevano alla scuola una funzione *formativa* completa ma le affidavano un ruolo, nello sviluppo intellettuale, dal quale fosse assente ogni componente religiosa o spiritualista.

Vi è invece una parte non esigua del mondo cattolico che avverte ormai il disagio di una disciplina e di un privilegio che non sono in armonia neanche con i principi enunciati dal Concilio Vaticano II in tema di libertà religiosa. Si comprende da piú parti, nel dissenso cattolico, che «uno dei nodi principali del rapporto Chiesa-società in Italia è quello dell'insegnamento della religione nelle scuole»<sup>63</sup>; anche perché, si

sostiene, «non ci si può nascondere che spesso gli insegnanti di religione, piú ancora degli altri insegnanti, a causa del modo sostanzialmente ideologico con cui insegnano la loro materia, rappresentano uno dei maggiori freni all'apertura della scuola verso i problemi della società, e, piú in genere, della mobilitazione di classe e della lotta all'interno, in parte anche all'esterno, della scuola»<sup>64</sup>. Concordi su questo punto si chiedono: «Di fronte alla proposta di abolire la religione nelle scuole, non c'è il rischio che, limitandosi a un discorso puramente abolizionistico, si cada nel piú anacronistico laicismo, che proprio mentre rivendica una scuola che formi alla libertà di scelta, sbarra obiettivamente la strada ad operare scelte in quella che pure è una direzione di fondamentale importanza?»<sup>65</sup>.

L'interrogativo ci sembra non solo ben posto, ma perfettamente coerente con l'impostazione alla quale ci siamo richiamati in precedenza, dovendosi riconoscere che l'istruzione può concorrere allo sviluppo della persona umana *anche* fornendo gli strumenti conoscitivi atti alla formazione individuale nell'*ambito religioso*. Il problema sarà però quello di garantire lo sviluppo della capacità critica delle nuove generazioni. Si resta quindi perplessi di fronte alla soluzione che viene offerta, che non consente di approntare uno strumento idoneo a rendere libera e consapevole la scelta in materia religiosa: non convince allora la «proposta... di trasformare l'ora di religione in ora di storia delle religioni, e piú in particolare di storia del cristianesimo»<sup>66</sup>. Simile ipotesi sarebbe comunque da preferire all'attuale disciplina concordataria, ma ne perpetuerebbe alcuni gravi problemi, giacché porrebbe l'individuo a contatto con una sola delle tante dimen-

sioni che esistono *in tema di religione* nella civiltà odierna. A voler dare una impronta culturale all'insegnamento religioso, esso non potrebbe che essere comprensivo dei lineamenti di tutte le principali religioni e dei sistemi ateistici che si contendono l'interpretazione dell'uomo, della sua origine e delle finalità dell'esistenza.

È cioè necessario togliere, per quanto possibile, ogni impronta *unidirezionale* ad un insegnamento che, per essere dialettico e pluralista, deve potersi rivolgere a cittadini di diversa fede e orientamento ideale, esponendo con spirito critico ed obiettivo i fondamenti scientifici e culturali delle differenti concezioni del mondo.

#### B. Gli strumenti di comunicazione sociale e la libertà religiosa

Jemolo ha intuito il divario che può crearsi tra realtà normativa e prassi sociale, e in un suo testo, dal significativo titolo *I problemi pratici della libertà*, ammonisce sulle possibilità, non infinite, che il diritto ha di operare nell'ambito di una società e di una comunità la cui dinamica si evolve in senso contrario. «Possibile invero», nota, «che non solo si diano leggi che garantiscono parità di diritti a tutti i cittadini, quale sia la loro confessione religiosa e anche se non appartengono ad alcuna confessione, ma che pur l'azione governativa sia imparziale; e che tuttavia la pressione di uno dei due gruppi sia così forte da rendere difficile la vita a chi non vi appartenga. Questa della insufficienza delle dichiarazioni legislative e delle promesse di libertà e di eguaglianza è d'altronde constatazione fatta in vari ambiti»<sup>67</sup>. E ancora: «Lo

sciacciamento di un gruppo può operarsi senza che venga toccato il diritto positivo. Il giurista puro non coglierà nemmeno il fenomeno; il sociologo e lo storico constateranno ancora una volta il limitato potere del diritto: le leggi riescono a dare garanzie formali a certe libertà, ma non sono in grado di assicurare la loro realizzazione»<sup>68</sup>.

Si può e si deve riconoscere la limitatezza di strumenti di cui il diritto, almeno formalmente, dispone: ma il diritto *può essere qualcosa di diverso*, di più incisivo; quando, come accade assai di frequente, *non viene regolato* un settore di rapporti sociali, non v'è da parlare di *impotenza* della legge, ma di *complicità* del legislatore, con la legge del più forte nel mondo del lavoro, con l'ideologia delle classi dominanti nell'ambito delle libertà civiche, con la confessione religiosa maggioritaria, nella nostra tematica.

È interessante notare ad esempio, che il Concilio Vaticano II, nell'individuare l'importanza eccezionale rivestita dagli strumenti di comunicazione sociale, i quali «se bene adoperati offrono alla famiglia umana grandi vantaggi, perché contribuiscono efficacemente a sollevare e ad arricchire lo spirito, nonché a diffondere e a consolidare il Regno di Dio»<sup>69</sup> rivendica alla Chiesa il diritto all'uso di questi e afferma che «è compito della stessa autorità civile nel proprio suo ambito... favorire i valori religiosi»<sup>70</sup>.

L'esigenza sarebbe legittima se fosse avanzata non in termini di *esclusività* ma di confronto non solo con le altre confessioni religiose ma con i *valori areligiosi*<sup>71</sup>. Al confessionismo degli strumenti di comunicazione sociale va guardato con estrema obiettività e con speciale impegno. Non credo che altre enunciazioni formali abbiano perso ogni significato,

ideale e concreto: ma la capacità di diffusione capillare e continua, dimostrata, ad esempio dall'ente radiotelevisivo, nonché la *unidirezionalità* dei suoi messaggi che non consente il confronto con l'utente, depotenzia, unitamente ad altri strumenti di comunicazione sociale, il valore reale di tradizionali tribune, e di enunciazioni solenni di principi astratti. La sua *incidenza sociale quantitativa e qualitativa* può essere equiparata, sino a superarla, alla scuola, giacché questa pur coinvolgendo il momento formativo più delicato della personalità individuale è limitata nel tempo e nel numero dei destinatari, mentre quella interessa la globalità dei cittadini e non è soggetta a limiti spaziali o temporali.

Si pone oggi, con dimensioni inusitate, il problema che Gramsci enunciava con riferimento alla concezione del mondo delle classi dominanti:

è preferibile 'pensare' senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè 'partecipare' a una concezione del mondo 'imposta' meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente, o è preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e quindi, in connessione con tale lavoro del proprio cervello, scegliere la propria sfera di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo, essere guida di se stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalità? <sup>72</sup>.

Da tempo sociologi, psicologi e filosofi guardano con allarme alla spersonalizzazione dell'uomo-massa, il quale «cessa di essere se stesso; adotta in tutto e per

tutto il tipo di personalità che gli viene offerto dai modelli culturali; e perciò diventa esattamente come tutti gli altri, e come questi pretendono che egli sia»<sup>73</sup>. Affrontare allora con impegno i problemi che la comunicazione di massa pone anche sotto il profilo confessionale è *parte integrante* del compito e della funzione del giurista e del legislatore: non sarebbe, ad esempio, inutile, anche ai fini di una valutazione normativa documentata ed equilibrata, procedere a una ricerca, nell'attività pluridecennale del monopolio radiotelevisivo, sul confessionismo dei suoi programmi e sui valori religiosi dei quali si è fatto portatore e diffusore.

Anche nell'ambito della libertà religiosa, si pone l'esigenza di una disciplina dell'ente radiotelevisivo che si renda garante del pluralismo ideologico e confessionale, senza fornire strumenti privilegiati di propaganda per determinate confessioni religiose.

Crediamo in primo luogo che ipotesi di liberalizzazione del diritto di esercizio di impianti televisivi non farebbero che perpetuare una sorta di *libera concorrenza confessionale*, eliminando ogni *possibilità* da parte delle diverse componenti religiose e areligiose nel nostro paese di *usufruire realmente* di una tribuna, come quella televisiva, quasi decisiva ai fini della loro divulgazione; si consacrerebbe il monopolio della confessione cattolica, l'unica in grado di attivare una efficiente rete televisiva. Senza contare che i valori areligiosi, che non sono espressioni di alcuna organizzazione o istituzione, sarebbero nuovamente emarginati, in guisa tale da non rientrare nel confronto ideale.

La possibilità di pluralismo religioso e areligioso nel nostro paese resta ancorata, oggi, alla *gestione*

*pubblica* dello strumento radiotelevisivo, sempre che questo sia regolato in modo da garantire il cosiddetto *diritto di accesso* a tutte le componenti interessate. Anche nel sistema adottato sino ad oggi, infatti, «potere di *controllo* e diritto di *accesso* vengono a prospettarsi come i perni essenziali intorno a cui ruota la costruzione dei vari modelli di disciplina del mezzo»<sup>74</sup>. «L'influenza sul mezzo da parte dell'apparato si viene a esplicitare» anche «mediante il controllo sui programmi, che è senza dubbio, tra tutti, lo strumento piú delicato, esercitato normalmente non tanto nelle forme tipiche della censura — e cioè attraverso organi esterni — quanto nelle forme piú sfuggenti dell'autocensura, e cioè attraverso organi interni allo stesso ente di gestione, ma solitamente collegati, per derivazione e responsabilità, con gli organi dell'apparato statale»<sup>75</sup>.

Ed è stato esattamente notato che «se non è da escludere, in via generale, che dalla disciplina normativa avente ad oggetto prestazioni di servizi pubblici possono crearsi in capo ai singoli utenti veri e propri diritti soggettivi, è chiaro tuttavia che domina una completa discrezionalità della pubblica amministrazione e che in relazione ad essa tali diritti non possono sorgere, ma nemmeno interessi legittimi, qualora le eventuali disposizioni in materia non pongano i necessari limiti e vincoli, bensí riguardino soltanto lo svolgimento del servizio pubblico come tale. Ma da questo deriva che nemmeno tutti gli altri principi derivanti dal sistema costituzionale nel suo complesso, risultano salvaguardati. Né la legislazione ordinaria pone regole sufficienti a vincolare la 'discrezionalità' in modo da impedirle di trasformarsi in arbitrio, per tutte le ipotesi in cui ciò appare rilevante»<sup>76</sup>.

Si tratta di alcuni cenni di un dibattito che appassiona da tempo la dottrina costituzionalista e che, crediamo, deve coinvolgere appieno, per gli interessi suoi specifici, la dottrina ecclesiastica. Non a caso Barile pone come esigenza primaria per una disciplina democratica del diritto di accesso quella di «considerare i gruppi sia politici che religiosi e sociali in genere (anche gruppi religiosi in dissenso fra loro nella stessa confessione religiosa oppure che intendano dialogare con gruppi religiosi di altre confessioni)»<sup>77</sup>.

In alcuni progetti per la riorganizzazione televisiva è ad esempio previsto che «possono ottenere un tempo di trasmissione sui programmi nazionali le confessioni religiose nonché i movimenti e le associazioni di carattere politico, sindacale e culturale, che rappresentino tendenze di riconosciuto interesse nazionale»<sup>78</sup>.

Non si può esaurire l'esame di proposte del genere, comunque positive, con brevi osservazioni. Ma sembra necessario, anche ad una prima riflessione, tener presenti alcune fondamentali esigenze.

a) Che la presenza dei rappresentanti delle diverse confessioni religiose non sia garantito solo all'atto della formazione dei programmi che direttamente li interessano ma negli organismi preposti alle generali previsioni programmatiche dell'ente; al fine di evitare che programmi culturali della più differente natura siano *di fatto* permeati o influenzati da valori religiosi di una determinata confessione religiosa come copiosamente avviene oggi;

b) che nella dialettica religiosa va ricompresa la presenza, inalienabile, delle correnti areligiose: ogni atteggiamento riduttivo riprodurrebbe l'emar-

ginazione di opzioni ateistiche o agnostiche, che pesa attualmente sulla laicità dello stato;

c) che il diritto di accesso non può essere concepito, come appare dai progetti appena accennati, in modo da consentire *separati interventi* delle diverse correnti religiose. Servizi ed uffici culturali possono trovare la opportuna collocazione (e in parte la ottengono già oggi) in un «tempo minimo» concordato e concesso ai fini dell'assistenza religiosa a favore delle diverse comunità di credenti esistenti nella società.

Il più urgente problema è però quello di garantire, ovunque sia possibile, *interventi pluralisti* tanto in specifiche trasmissioni religiose, quanto su questioni di natura diversa, come la problematica morale, familiare etc., che non possono essere lasciate all'influenza privilegiata di un determinato orientamento ideale. Dibattiti e confronti tra valori religiosi e valori areligiosi, prescindendo dalle modalità tecniche con le quali possono essere attuati, diventano *condizioni indispensabili* per consentire all'utente la conoscenza e la conseguente valutazione critica dei differenti orientamenti.

Altrimenti agendo, si perpetuerebbe una concezione *protezionistica ed ereditaria* della problematica e della libertà religiosa; non si favorirebbe quell'«opera dello stato per avvicinare i cittadini, per indurli a conoscersi, per evitare che la nazione rimanga in tante cerchie l'una all'altra ostile»<sup>79</sup>.

## 22. Libertà religiosa e società pluralista

Lo iato tra libertà formale, sempre più perfezionata, e libertà sostanziale, sempre meno realizzata, si va fa-

cendo sempre piú marcato: la critica marxiana al separatismo borghese e alla emancipazione *politica* dalla religione appare attuale piú di quanto non lo fosse al momento della sua formulazione. La libertà di scelta tra religiosità e areligiosità, appare garantita a livello politico-istituzionale, mentre si manifestano resistenze crescenti a un confronto aperto *nella realtà societaria* tra valori di segno opposto.

Spesso il dissidio si acuisce sulla formulazione di principi che hanno esaurito gran parte della loro funzione sociale, se non vengono accompagnati da profonde riforme di settori e ambiti apparentemente neutri e irrilevanti: «la libertà intellettuale equivarrebbe alla restaurazione del pensiero individuale, ora assorbito dalla comunicazione e dall'indottrinamento di massa, ed equivarrebbe all'abolizione dell'opinione pubblica assieme con i suoi produttori»<sup>80</sup>.

L'assetto societario va strutturandosi secondo *classi, ambiti*, che vedono accentuarsi una reciproca incomunicabilità e impermeabilità. A misura che aumentano le *possibilità* di confronto, proliferano le *strutture unidirezionali*, le quali, sul presupposto della libera scelta iniziale sanciscono la *opzione della illibertà*: scuole private, potenza economica della confessione religiosa dominante, confessionismo degli strumenti di comunicazione sociale, rappresentano infrastrutture che esercitano un vero e proprio offuscamento delle coscienze, carpendone il consenso attraverso «una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà»<sup>81</sup>.

La *religiosità* continua ad essere, sostanzialmente, una religiosità *ereditaria*, che si trasmette attraverso la famiglia, la scuola, gli strumenti di propaganda, senza venir messa a confronto — se non raramente

e in posizione di favore — con valori di segno opposto.

A fronte di questi problemi, a volte i giuristi sono tentati di *abbandonare il campo*, sostenendo che si tratta di questioni irresolubili a livello normativo: in realtà «nessuna civiltà come la nostra civiltà moderna può essere definita esattamente una 'civiltà giuridica'». Analizzare il diritto e le sue connessioni generali significa «analizzare il tessuto piú originale della civiltà moderna e della moderna libertà»<sup>82</sup>. Il diritto «viene a costituire, per cosí dire, una sorta di osservatorio privilegiato per esaminare il rapporto moderno tra il mondo intellettuale e il mondo istituzionale, tra il mondo delle idee e quello dei fatti, tra il mondo 'dello spirito' e quello 'della natura'»<sup>83</sup>.

È sempre piú arduo per il legislatore e il giurista sfuggire alle proprie responsabilità: alla immensa capacità della scuola privata di vanificare la libertà di scelta e di critica delle nuove generazioni *può* ovviarsi con una regolamentazione che, fatta salva la libertà *della* scuola<sup>84</sup> imponga un insegnamento pluralista e obiettivo senza il quale non v'è posto per l'armonico e consapevole sviluppo della personalità<sup>85</sup>.

Al potenziale economico di una confessione religiosa, e alle ingenti possibilità che da esso derivano nell'ambito della stampa e della propaganda, *può* ovviarsi con un intervento positivo dello stato inteso a garantire a tutte le correnti ideali, confessionali, politiche, scientifiche, l'accesso e l'uso di strumenti altrimenti inutilizzabili.

Al confessionismo degli strumenti di comunicazione sociale *può* ovviarsi con una regolamentazione e una disciplina gelosamente preoccupata di riflettere

la dialettica ideale, religiosa e areligiosa, presente nella società nazionale.

Lo studio del problema dell'ateismo ha testimoniato *come* una corrente ideologica, fondamentale, drammaticamente e intensamente vissuta nella civiltà moderna, sia stata, a mezzo di silenzi del legislatore, privilegi economici politici e normativi della Chiesa cattolica, *completamente emarginata* nella realtà nazionale.

A questa *riduzione* ed emarginazione non si ovvia riproponendo una falsa antitesi tra clericalismo ed anticlericalismo, ma esaminando le grandi questioni che sottendono al dispiegarsi di una concreta dialettica ideale nel nostro paese, non essendo il rapporto ateismo-religione che uno dei momenti di un confronto piú ampio che abbraccia l'intero arco dei rapporti societari.

Per rimanere disciplina viva, il diritto ecclesiastico deve abbandonare lo *splendido isolamento* nel quale si è di frequente adagiato, e accostarsi a quanti cercano di risolvere problemi essenziali per lo sviluppo democratico del paese, *recando il proprio specifico contributo*. Vale al riguardo il duro ma fecondo richiamo di Umberto Cerroni, il quale sostiene la necessità che «l'osservatore sappia liberarsi dallo 'idiotismo del mestiere' e sappia mettere a frutto la sua maestria 'tecnica' per affrontare problemi non soltanto tecnici e sappia quindi ricollegare il campo specialistico della sua disciplina agli orizzonti piú larghi della vita e della cultura moderna»<sup>86</sup>.



## Note



## Introduzione

<sup>1</sup> Negli scritti del periodo liberale, se si escludono il riferimento del Ruffini al concetto di libertà religiosa come comprensivo della «facoltà spettante all'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla» (Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino 1924, p. 198) e gli accenni dello Scaduto al *razionalismo* e ai *razionalisti* (Scaduto, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, vol. II, Torino 1894, pp. 843; 872 ss.), non si rinvencono studi organici sul problema. Altri riferimenti indiretti possono trovarsi, in dottrina, nell'esame delle riforme liberali con le quali si procedette alla laicizzazione delle strutture statuali (cfr. Ruffini, *op. cit.*, pp. 200 ss.; Schiappoli, *Manuale del diritto ecclesiastico*, Torino 1902, pp. 66 ss. in part. pp. 83 ss.).

<sup>2</sup> Dalle stesse discussioni sviluppatasi nei tempi più recenti sulla rilevanza del fattore religioso in tema di affidamento della prole e di formula confessionista del giuramento non è emerso un esame analitico e sufficientemente esauriente sui principi giuridici che regolano e disciplinano il fenomeno ateistico in tutte le sue manifestazioni. Cfr. tuttavia, Fedele, *La libertà religiosa*, Milano 1963, pp. 186 ss. e 199 ss.; Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa*, Milano 1959, pp. 35 ss.; D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Milano 1966, pp. 243 ss.

<sup>3</sup> D'Avack, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, vol. I, Milano 1969, p. 11.

<sup>4</sup> Petroncelli, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli 1965, p. 11.

<sup>5</sup> Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano 1964, p. 4. Cfr. anche Ciprotti, *Diritto ecclesiastico*, Padova 1959, p. 3: «Il diritto ecclesiastico è, secondo l'uso più comune di tale espressione, la disciplina che studia il complesso di norme dell'ordinamento giuridico dello stato, che regolano materie che lo stato stesso considera aventi finalità religiosa». Cfr. anche Gismondi, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1965, p. 1.

<sup>6</sup> Cfr. Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1962, p. 23: «Il diritto ecclesiastico è un ramo del diritto di quegli stati che ritengono di dover dettare apposite norme per regolare sul terreno giuridico le manifestazioni del fenomeno religioso». Anche Bellini parla del diritto ecclesiastico come di «quella parte del *diritto pubblico statale*, che, nel presupposto della esistenza di certe confessioni religiose socialmente organizzate [...] intende regolare la posizione di queste confessioni per quel che attiene all'insieme delle attività delle relative persone e istituzioni che ridondano nella sfera degli *interessi statualisticamente rilevanti*» (*Principi di diritto ecclesiastico*, Bresso 1972, p. 39; cfr. anche pp. 99-105).

<sup>7</sup> Non vi è distinzione, sotto il profilo da noi esaminato, tra il concetto del diritto ecclesiastico elaborato dalla dottrina preconcordataria, e quello formulato successivamente alla stipulazione dei Patti Lateranensi. Chiaro è al riguardo il riferimento del Falco, il quale partendo da una concezione comune e tradizionale del diritto ecclesiastico non manca di notare l'unilateralità del legislatore fascista. Egli intende per «diritto ecclesiastico italiano il complesso delle norme emanate dallo stato per disciplinare il riconoscimento, la condizione giuridica e l'attività delle istituzioni religiose e culturali e per regolare la condizione giuridica dei cittadini, in quanto appartengono alle diverse confessioni e, in particolare, in quanto svolgono un'attività religiosa, o compiono determinati atti di natura religiosa. In quest'ampia definizione si comprendono tanto le norme riguardanti la religione e la Chiesa cattolica ed i suoi appartenenti, quanto le norme riguardanti i culti ammessi, vale a dire, in pratica, le norme relative alle Chiese evangeliche, alle comunità ortodosse e al culto israelitico; ma le leggi italiane, fatta eccezione per alcune norme generali che si adattano a tutte le religioni e agli appartenenti a qualunque culto, tengono ormai nettamente distinte la religione cattolica, che è la religione dello stato, e la Chiesa cattolica, da una parte, ed i culti ammessi, dall'altra; cosicché quando si parla di diritto ecclesiastico italiano s'intende in generale soltanto il complesso delle norme relative alla religione ed alla Chiesa cattolica» (Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, vol. II, Torino 1936, p. 3). Cfr., per il diritto preconcordatario, Ruffini, *Lo studio e il concetto del diritto ecclesiastico*, in «Rivista italiana per le Scienze Giuridiche», vol. XIII, fasc. I, Roma 1892, pp. 35 ss.; Calisse, *Diritto ecclesiastico*, Firenze 1893, p. 1; Olmo, *Il diritto ecclesiastico vigente in Italia*, Milano 1903, pp. 10-1; Schiappoli, *Manuale di diritto ecclesiastico*,

Torino 1902, p. 6; Coviello, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Roma 1915, p. 1; Galante, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Milano 1909, p. 13.

<sup>8</sup> La dottrina fa costantemente riferimento all'elemento quantitativo, essendo ancora concetto ricorrente nella manualistica ecclesiasticista che «il popolo italiano appartiene nella quasi totalità alla Chiesa cattolica, la cui dottrina informa la nostra civiltà e il nostro diritto» (Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 4). Sulla tradizione cattolica ci si è poi fondati per giustificare il regime di disuguaglianza giuridica adottato dal legislatore nel regolare la posizione dei diversi culti, anche se tale regime di disuguaglianza viene inteso in maniera diversa, ora riferendolo a un vero e proprio riconoscimento qualitativo della verità religiosa cattolica, ora, e più frequentemente, come presa di coscienza del fatto che la stragrande maggioranza della popolazione aderisce alla religione cattolica. Cfr. sull'argomento Petroncelli, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli 1961, pp. 133, 134; Fedele, *La libertà religiosa*, cit., pp. 75 ss. (nota Fedele, che «mentre la disparità di trattamento fra Chiesa cattolica e confessioni acattoliche, fondata esclusivamente sull'efficienza reale dell'una e delle altre, cioè sulla loro stragrande differenza numerica, oltre che storica... non è in contrasto con il principio di eguaglianza giuridica, con questo principio è invece incompatibile una disparità di trattamento fra Chiesa cattolica e confessioni acattoliche fondata su una differenza qualitativa fra l'una e le altre, e dunque tale da determinare un regime di privilegio, cioè un regime di eccezionalità intrinseca, per la Chiesa cattolica rispetto alle confessioni acattoliche» (p. 82).

La dottrina preconcordataria, nella quale non sono mancate divergenze attorno al modo di intendere il principio di eguaglianza dei culti (cfr. al riguardo la polemica Scaduto-Ruffini: Scaduto, *Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi*, in «La Corte d'Appello», 1914; Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 424 ss.), concordava generalmente nell'intendere le residue norme confessioniste, oltre che in maniera restrittiva, come finalizzate al riconoscimento della presenza quantitativamente preminente della confessione cattolica nel paese. Cfr. Schiappoli, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 134: «un certo confessionismo da parte dello stato si avrà sempre, motivato non dal concetto esclusivistico d'una *religione di stato*, ma dal rispetto dovuto alla religione professata dalla maggioranza dei cittadini»; ugualmente unanime il riconoscimento che l'art. 1 dello Statuto albertino

andava interpretato non nel senso che «la nostra legislazione non si debba staccare dai principi disciplinari o dommatici della medesima, e che debba perciò interpretarsi nel senso che non se ne sia distaccata tutte le volte che ciò non risulti in modo esplicito: sibbene solo, che lo stato, quando adibisce od osserva ufficialmente un culto, si servirà di quello ufficiale ossia del cattolico e non degli altri» (Scaduto, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit., p. 768), e che pertanto all'art. 1 «è oggi assegnabile il solo significato di solenne constatazione da parte del legislatore della preminenza della Chiesa cattolica su ogni altro culto, quale Chiesa e dottrina seguite dall'immensa maggioranza degli italiani» (Crosa, *La libertà religiosa nello Statuto Albertino*, in «Archivio giuridico», 1925, p. 100). Cfr. sull'argomento, Coviello, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 25; Galante, *Elementi di diritto ecclesiastico*, cit. p. 48; Jemolo, *La natura e la portata dell'art. 1 dello Statuto*, in «Riv. di Dir. pubblico», 1913, Jahier, *Il 1° articolo dello Statuto e la libertà religiosa in Italia*, Torino 1925.

<sup>9</sup> Magni, *Interpretazione del diritto italiano sulle credenze di religione*, vol. I, Padova 1959, p. 90. Cfr. sull'argomento anche Margiotta Broglio, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Milano 1967, p. 11 ss.; 27 ss.; nota Margiotta che nella formulazione accettata dai diversi Stati aderenti alla Convenzione europea, il diritto di libertà religiosa figura come comprensivo della libertà di convinzione e di pensiero in tema di religione, sicché procede di conseguenza la libertà dell'ateismo e dell'indifferentismo.

<sup>10</sup> Ancora recentemente Baccari, dopo aver sostenuto che «lo stato deve non solo consentire, ma con opportuno sistema di norme predisporre le condizioni più idonee all'espansione della personalità anche nella comunità religiosa, garantendo positivamente la piena libertà religiosa, non come principio astratto, quindi, ma nell'attuazione concreta, che include la libertà delle comunità religiose, principalmente con il riconoscimento della loro autodeterminazione», ritiene che «il sistema delle norme, che lo stato predispose per la libera espansione e la concreta manifestazione del fenomeno a finalità religiosa, costituisce il diritto ecclesiastico». E conclude coerentemente, che «appare evidente che da tale concetto resti fuori l'ateismo in forma individuale e associata, che non rientra nel fenomeno religioso, essendone anzi la negazione» (Baccari, *Introduzione sistematica al diritto ecclesiastico con*

*elementi propedeutici al diritto canonico*, Bari 1970, p. 88).

<sup>11</sup> È l'orientamento di una corrente dottrinale assai vasta, che piú avanti esamineremo. Cfr. Ravà, *Contributo* cit., pp. 35 ss.; Jemolo, *Lezioni*, cit., pp. 113 ss.; D'Avack, *Trattato*, cit., pp. 370 ss.

<sup>12</sup> Cfr. Fedele, *La libertà religiosa*, cit., pp. 187 ss.

<sup>13</sup> Cfr. Origone, *La libertà religiosa e l'ateismo*, in *Studi di diritto costituzionale in memoria di Luigi Rossi*, Milano 1952, pp. 419 ss.

<sup>14</sup> È in genere l'orientamento di quanti aderirono alla sentenza con la quale si dette rilevanza al fattore religioso nell'affidamento della prole. Cfr. piú oltre, p. 100 ss.

<sup>15</sup> Nei manuali di diritto ecclesiastico pochi paragrafi, a volte poche righe, sono dedicati all'ateismo e alla sua disciplina nell'ordinamento positivo. Cfr. Jemolo, *Lezioni*, cit., pp. 121-7; D'Avack, *Trattato*, cit., pp. 368-74; Gismondi, *Lezioni*, cit., pp. 129-34.

<sup>16</sup> Cfr. *Atti parlamentari*, V Legislatura, n. 4033. Nel progetto di legge costituzionale, presentato da Lelio Basso per la revisione dei principi relativi alla materia ecclesiastica si legge: «Art. 2: L'articolo 19 della Costituzione della Repubblica italiana è sostituito dal seguente: art. 19: «*La libertà della fede e della coscienza è inviolabile. Tutti hanno il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume. La discussione sulle materie religiose è pienamente libera*». Le parole in corsivo sono quelle aggiunte al testo attuale dell'art. 19, e se anche nell'intenzione del proponente dovrebbero valere a includere l'ateismo nella libertà religiosa, va detto che sono chiaramente pleonastiche, non risultando che alcuno abbia messo in dubbio che, già con gli attuali articoli costituzionali, si possa affermare la inviolabilità della libertà di fede, o la libertà di discussione in materia religiosa.

<sup>17</sup> Girardi, *Introduzione a L'ateismo contemporaneo*, Torino 1967, vol. I, p. 3.

<sup>18</sup> De Finance, *Ateismo e problema morale*, in *L'ateismo contemporaneo*, cit., vol. I, pp. 537 ss.

<sup>19</sup> Cfr. Calvez, *Il pensiero di Carlo Marx*, Torino 1966,

pp. 84 ss. Vedasi anche il Cap. III del volume II de *L'ateismo contemporaneo*, cit. con scritti di Cottier: *Karl Marx, Friedrich Engels*, e di Wetter: *Lenin e il marxismo sovietico*.

<sup>20</sup> Cfr. il vol. III de *L'ateismo contemporaneo*, parte V, con scritti di vari autori.

<sup>21</sup> Cfr. la tematica sviluppata da Girardi, *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969.

<sup>22</sup> Cfr. D'Avack, *Trattato*, cit., pp. 373-4: «Per quanto attiene la loro regolamentazione giuridica in un dato ordinamento e periodo storico, si possono dare tre ipotesi distinte fondamentali:

a. *libertà dell'ateismo*, con intolleranza più o meno spiccata per tutte le religioni, e cioè con una limitazione o addirittura con una negazione della libertà religiosa;

b. *libertà religiosa* per una o più o addirittura per tutte indistintamente le religioni esistenti e operanti in quel dato ordinamento statale con contemporanea condanna più o meno assoluta e generale dell'ateismo.

c. *libertà religiosa e libertà dell'ateismo*, al tempo stesso, quali due distinte *species* della riconosciuta e garantita libertà di manifestazione del pensiero, con una regolamentazione normativa o unica per ambedue o distinta e diversa per l'una o per l'altra».

<sup>23</sup> Come si vedrà, non esiste nel nostro ordinamento una norma che espressamente faccia menzione dell'ateismo. Ruffini notava che «la credenza religiosa individuale, e più particolarmente la miscredenza, non sanno, salvi casi eccezionali e in periodi tutt'affatto transitori, assumere la forma associativa ed opporre organizzazione ad organizzazione» (Cfr. Ruffini, *Scritti giuridici minori*, vol. I, Milano 1936). Anche da ciò è derivata la convinzione che sia sufficiente garantire la libertà della «miscredenza» attraverso le guarentigie formali della libertà individuale.

<sup>24</sup> Per l'esigenza di rifarsi ai *motivi di fondo* del diritto ecclesiastico, onde evitare una trattazione «meramente descrittiva» dello stesso, cfr. Bellini, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 7.

I.  
L'ateismo  
nel periodo liberale

<sup>1</sup> Nel riferimento all'ateismo, vanno ricompresi, ai fini dell'analisi giuridica, i fenomeni dell'agnosticismo e dell'indifferentismo; pur avendo, sotto il profilo gnoseologico, ciascuno una propria fisionomia e autonomia concettuale, possono comprendersi in un 'piú lato concetto di *areligiosità*, e soprattutto sono accomunati dal fatto che chi vi aderisce accetta una concezione morale sostanzialmente libera da presupposti dogmatico-confessionali: «noi chiameremo ateo non solo colui che nega l'esistenza di Dio, ma anche colui che semplicemente non l'afferma, o che ha organizzato il suo mondo mentale senza questa presenza»; «per integrare l'enunciazione degli atteggiamenti di fronte all'affermazione di Dio, dobbiamo segnalare l'importante categoria degli indifferenti; di quanti cioè, per le ragioni piú diverse, sono talmente assorbiti dai valori profani, che per essi il problema di Dio non si pone neppure; o almeno non si pone come degno d'interesse» (Girardi, *Introduzione*, cit., pp. 11-3).

<sup>2</sup> Art. 1° dello Statuto Albertino.

<sup>3</sup> Art. unico Legge Sineo 19 giugno 1848.

<sup>4</sup> Cfr. nell'ampia bibliografia dell'epoca liberale, Schiappoli, *Manuale*, cit., pp. 101 ss.; Olmo, *Il diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit., pp. 418 ss.; Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 768 ss. Cfr. anche Barillaro, *Considerazioni preliminari sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Milano 1968, pp. 11-50; Peyrot, *La legislazione delle confessioni diverse dalla cattolica*, in *La legislazione ecclesiastica*, Vicenza 1967, pp. 519 ss.

<sup>5</sup> «La separazione proclamata tra Stato e Chiesa conduce in generale a questa conseguenza, che tanto dall'uno quanto dall'altro si perdono quei diritti e doveri, che reciprocamente si avevano per fatto della unione fra loro. Il *potere civile* rinuncia a tutte le facoltà, che già gli erano attribuite sul governo della Chiesa: si hanno dunque come conseguenze della separazione, le rinunzie che lo Stato ha fatto, i diritti che la Chiesa ha perduto, le istituzioni che sono state laicizzate» (Calisse, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 36). Sul con-

cetto di separazione tra stato e Chiesa, cfr. Ruffini, *Corso*, cit., pp. 224 ss., in particolare pp. 376 ss.; Del Giudice, *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Roma 1913; Scaduto, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, vol. I, Torino 1892).

<sup>6</sup> Calisse, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 1, 2; cfr. anche di Calisse, *Diritto ecclesiastico*, in *Digesto Italiano*, Torino 1898-1901, pp. 952-3.

<sup>7</sup> Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., p. 200 ss.

<sup>8</sup> Schiappoli, *Manuale*, cit., p. 66.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 67 ss.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 92 ss.

<sup>11</sup> Cfr. Lucifredi, *La nuova Costituzione italiana, raffrontata con lo Statuto Albertino e vista nel primo triennio di sua applicazione*, Milano 1952, p. 125.

<sup>12</sup> D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Roma 1966, p. 251; cfr. anche *Trattato*, cit., pp. 371.

<sup>13</sup> Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., p. 198.

<sup>14</sup> D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pp. 100-1.

<sup>15</sup> Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., vol. II, pp. 766 ss.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 777.

<sup>17</sup> Il magistrato ammoniva «sull'importanza dell'atto del giuramento e sulle pene stabilite dalle leggi contro i colpevoli di falsa testimonianza, ma accenna anche al vincolo religioso che i credenti contraggono col medesimo innanzi a Dio».

<sup>18</sup> Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 843.

<sup>19</sup> Sono interessanti le analisi di Scaduto sul regime carcerario, di cui mette in rilievo l'accentuato confessionismo, sulla progressiva laicizzazione della istruzione, della beneficenza, etc. Anche in assenza di riferimenti espliciti dell'autore, risultano evidenti le connessioni tra la regolamentazione privilegiaria della religione cattolica e la condizione di inferiorità dell'ateismo.

<sup>20</sup> Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., p. 201-2.

<sup>21</sup> Gabelli, *L'istruzione in Italia*, Bologna 1891, vol. I, p. 59.

<sup>22</sup> Non è possibile in questa sede un esame esauriente della legislazione ecclesiastica negli stati preunitari. Per quanto attiene alla materia scolastica tuttavia si ricorda che nel Concordato del 16 febbraio 1818 stipulato tra la Santa Sede e il Regno delle due Sicilie si stabiliva che «in conformità dell'articolo precedente l'insegnamento nelle regie Università, Collegi e Scuole, sí pubbliche che private, dovrà in tutto essere conforme alla dottrina della medesima Religione Cattolica» (cfr. *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, a cura di A. Mercati, Roma 1919, p. 621). Nel Regno di Sardegna, tutte le scuole di ogni ordine e grado erano sotto la vigilanza dell'autorità ecclesiastica, come in quasi tutti gli stati ex italiani (Cfr. Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., vol. II, p. 792).

<sup>23</sup> Cfr. art. XXIV del Concordato delle Due Sicilie del 1818: «Ogniqualevolta gli Arcivescovi ed i Vescovi ne' libri introdotti, o che s'introducano, stampati, o che si stampino nel Regno, troveranno qualche cosa contraria alla dottrina della Chiesa Cattolica, ed a' buoni costumi, il Governo non ne permetterà la divulgazione» (*Raccolta di concordati*, cit., p. 622). Meno restrittivo l'art. 28 dello Statuto Albertino (peraltro presto caduto in desuetudine, o implicitamente abrogato: cfr. Ugo, *Statuto*, in *Digesto Italiano*, Torino 1895, p. 332), recitava: «La stampa sarà libera, ma una legge ne reprime gli abusi. Tuttavia le bibbie, i catechismi, i libri liturgici e di preghiere non potranno essere stampati senza il preventivo permesso del vescovo».

<sup>24</sup> Generalmente il matrimonio si celebrava secondo il rito religioso della confessione alla quale si apparteneva, mentre veniva naturalmente riconosciuta la giurisdizione ecclesiastica per le cause matrimoniali.

<sup>25</sup> Cfr. l'art. 738 del Codice Albertino del 1837 che prevedeva la diseredazione per chi era apostata dalla religione cattolica.

<sup>26</sup> Vale, per chi volesse sostenere che l'ateismo è irrilevante nella legislazione liberale, la critica che Betti rivolge «alla veduta di chi ritiene decisivo constatare che l'ordine giuridico ha in sé immanente una limitazione dipendente dalla limitata cerchia di problemi pratici che risolve: onde le materie che ne restano al di fuori sono prive di rilevanza giuridica» (*Interpretazione della legge e degli atti giuridici*, Milano 1949, p. 201).

<sup>27</sup> Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., vol. II, pp. 769-70.

<sup>28</sup> Ivi, p. 769; cfr. anche Schiappoli, *Manuale*, cit., pp. 134-5; Olmo, *Il diritto ecclesiastico*, cit., pp. 33-4; Crosa, *La libertà religiosa nello Statuto Albertino*, cit. loc. cit., pp. 88 ss.

<sup>29</sup> Palma, *Corso di diritto costituzionale*, Firenze 1885, vol. III, p. 58: «evidentemente la libertà di coscienza non aveva d'uopo di speciale guarentigia nello Statuto, e per esservi taciuta non è meno sacra di qualsiasi libertà più fondamentale». Contra, cfr. Ugo, *Statuto*, in *Digesto Italiano*, cit., p. 335: «non varrebbe di dire che non c'è bisogno di proclamare la libertà di coscienza perché questa, malgrado le più gravi pressioni che si vogliono esercitare sopra di essa, può rimanere impassibile; giacché quando tale libertà s'invoca, si vuol significare che la coscienza deve essere sottratta a pressioni e sarebbero certamente tali la privazione dei diritti civili e politici per causa di religione o il comminare pene per le dichiarazioni di seguire una determinata fede».

<sup>30</sup> Cassaz. 28.V.1850, in «Giur. ital.», 1850, I, p. 380.

<sup>31</sup> Cassaz. 15.VI.1850, in «Giur. ital.», 1850, I, p. 690.

<sup>32</sup> Cassaz. 15.III.1858, in «Giur. ital.», 1858, I, p. 235.

<sup>33</sup> D'Avack, *Trattato*, cit., p. 105.

<sup>34</sup> Ivi, p. 105.

<sup>35</sup> Cfr. sull'argomento Sini, *La religione dello stato*, in *Studi per la revisione del Concordato*, Padova 1970, pp. 168 ss.; Peyrot, *La legislazione delle confessioni diverse dalla cattolica*, cit. loc. cit., pp. 519 ss.; Crosa, (*La libertà religiosa nello Statuto Albertino*, cit.) nota che la Legge Sineo «infrangeva l'intero articolo» primo dello Statuto. «Le conseguenze di essa si matureranno lentamente nell'ulteriore svolgimento legislativo. Il primo periodo di esistenza dell'art. 1 si concludeva col 19 di giugno 1848» (p. 93).

<sup>36</sup> Artt. 53-129 Cod. civ. 1865.

<sup>37</sup> R.D. 30 giugno 1876, n. 3184.

<sup>38</sup> Artt. 350-405, Cod. civ. 1865.

<sup>39</sup> Legge 17 luglio 1890, n. 6972.

<sup>40</sup> Cfr. anche le Patenti Magistrali del 16 marzo 1851, con le quali fu sconfessionalizzato l'Ordine Mauriziano. Cfr.

sul punto Barillaro, *Considerazioni preliminari sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, cit., in particolare, pp. 37 ss., nota 44.

<sup>41</sup> Il processo di laicizzazione della pubblica istruzione iniziò con la Legge Casati del 1859, ma continuò con disposizioni legislative e regolamenti di diversa portata e incidenza.

<sup>42</sup> Quelle rammentate nel testo sono fra le più salienti disposizioni riformatrici, caratterizzanti la nuova struttura laica dello stato unitario: è evidente che altre, sia pure di minore incidenza normativa e sociale, possono rinvenirsi ed essere esaminate sotto l'ottica proposta nell'indagine.

<sup>43</sup> La norma veniva tra l'altro a togliere ogni dubbio circa la liceità di ogni forma di discussione e di propaganda religiosa e antireligiosa, che era stata invece negata dalla Cassazione sino al 1859; cfr. *supra*, p. 26-7. Cfr. sull'argomento, Ravà, *La legge delle Guarentigie pontificie*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 193 ss. Cfr. Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., vol. II, p. 944.

<sup>44</sup> Art. 2, ult. comma.

<sup>45</sup> Art. 17, I comma.

<sup>46</sup> Cfr. Palatta, *Carceri e correzione*, Roma 1896; Curli e Bianchi, *Le nostre carceri e i nostri riformatori*, 1902; Damiani, *Carcere*, in *Enciclopedia giuridica italiana*.

<sup>47</sup> Art. 56 R.D. 17 maggio 1883 n. 1347.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Art. 56 reg. 13 gennaio 1862, stab. di pena.

<sup>50</sup> Art. 114 reg. 27 gennaio 1862, carc. giudiziarie. Art. 52 reg. 13 gennaio 1862, artt. 37-38 reg. 28 novembre 1877; art. 42 (227 reg. 6 giugno 1877, stab. mil. di pena).

<sup>51</sup> Art. 81 reg. 13 gennaio 1862.

<sup>52</sup> Art. 7 reg. 13 gennaio 1862.

<sup>53</sup> Art. 139 reg. 29 novembre 1877, case pen. di custodia.

<sup>54</sup> Art. 114, comma I, reg. 27 gennaio 1861.

<sup>55</sup> Art. 55 reg. 13 gennaio 1862; art. 115 reg. 27 gennaio 1861.

<sup>56</sup> Art. 60 reg. 13 gennaio 1862; art. 41 reg. 29 novembre 1877.

<sup>57</sup> Art. 252 reg. 27 gennaio 1861; cfr. anche art. 300 reg. del 13 gennaio 1862.

<sup>58</sup> Non solo i detenuti acattolici non sono obbligati ad intervenire alle pratiche del culto cattolico ed alle relative istruzioni (cfr. anche art. 303 reg. 13 gennaio 1862 e Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 857; allo Scaduto [pp. 850 ss.] rinviato per l'intera materia); ma è prescritto che il cappellano «deve osservare nel carcere il più scrupoloso riserbo in tutto ciò che riguarda le convinzioni religiose dei detenuti che non appartengono al culto cattolico» (art. 117 reg. 27 gennaio 1861). Resta invece la grave prescrizione che vuole i detenuti inferiori agli anni 14 *comunque* avviati alle pratiche del culto cattolico.

<sup>59</sup> Art. 307 reg. 13 gennaio 1862.

<sup>60</sup> Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 805-8; cfr. anche Schiappoli, *Manuale*, cit., p. 71; Gabelli, *L'istruzione in Italia*, cit., vol. I, p. 57.

<sup>61</sup> Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 795.

<sup>62</sup> Ivi, p. 808.

<sup>63</sup> Tra i residui confessionisti la dottrina liberale ricordava il calendario per il quale «in omaggio alle abitudini ed alle credenze della grande maggioranza dei cittadini», «il legislatore ha avuto riguardo soltanto alla religione cattolica, senza comprendere neppure i più solenni degli altri culti» (Schiappoli, *Manuale*, cit., p. 135). Cfr. sull'argomento Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 836, 840.

<sup>64</sup> Ai fini di una valutazione complessiva della legislazione ecclesiastica ci sembra necessario procedere ad una *attribuzione di valore* alle diverse norme poste dal legislatore nazionale: potendosene rinvenire alcune, scrupolosamente gelose di salvaguardare la laicità delle istituzioni, ma con scarsa incidenza reale e sociale, ed altre, magari scarsissime, che hanno una incidenza così vasta da aprire una prospettiva differente per valutare l'intero impianto legislativo. Ci sembra che la dottrina abbia tenuto in pochissimo conto l'esigenza di *graduare* l'importanza sociale delle diverse indagini e ricerche. Ne è un tipico esempio il problema scolastico sul quale ci soffermiamo nel testo: la stessa Talamanca, nel suo specifico lavoro

sull'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, non sembra cogliere lo spessore, quantitativo e qualitativo, che l'insegnamento religioso nelle scuole ha rispetto a molte altre disposizioni legislative (cfr. Talamanca, *L'insegnamento religioso nelle scuole e il confessionismo della Pubblica Istruzione*, Roma 1970).

<sup>65</sup> D'Avack, *Trattato*, cit., p. 105.

<sup>66</sup> La dottrina attuale, in specie, tende a presentare la laicizzazione della scuola pubblica nel periodo liberale come completa e radicale. Cfr. D'Avack, *Trattato*, cit., p. 105; Jemolo, *Lezioni*, cit., pp. 434-5; Peyrot, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, cit. loc. cit., p. 529; Talamanca, *L'insegnamento religioso nelle scuole*, cit., pp. 16-9. Più equilibrato sembra invece il giudizio del Gismondi per il quale «devesi riconoscere che, in questa materia, la legislazione italiana si avvicinò, assai più accentuatamente che in altri campi, a quell'ideale separatista di un disinteressamento dello stato per tutti i culti, che avrebbe dovuto condurre alla completa laicizzazione. Peraltro, l'esistenza di vaste correnti di opinioni identificanti la morale con la religione cristiana, che insistevano sulla necessità che l'insegnamento non fosse avulso dalla religione medesima e che l'ordinamento giuridico aderisse ai valori morali di quella religione (tendenza questa che trovò concreta, se pur non integrale recezione, nella legislazione positiva), lasciano assai perplessi circa la effettiva laicità dello stato italiano» (*Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milano 1946, p. 208). La dottrina liberale, peraltro, avvertiva lo iato tra la legislazione scolastica in materia religiosa e i principi di laicità e indifferenzismo statale, e fa cenni espliciti alle difficoltà di trovare un equilibrio tra la laicizzazione completa dell'apparato scolastico e l'esigenza di porre la religione a base dell'educazione e della formazione delle nuove generazioni (cfr. sull'argomento Scaduto, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 791 ss.; Schiappoli, *Manuale del diritto ecclesiastico*, p. 68; Calisse, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 58; Namias, *Istruzione pubblica*, in *Digesto italiano*, Torino 1904, p. 878. Cfr. anche Gabelli, *L'istruzione in Italia*, cit., vol. II, pp. 58 ss.).

<sup>67</sup> Talamanca, *op. cit.*, p. 18.

<sup>68</sup> Le richieste della Chiesa per il settore scolastico, a fronte dello stato liberale, che si proclamava garante di una libera formazione dell'individuo, erano di impronta totalitaria tanto marcata da esigere la confessionalizzazione dell'intero processo

educativo, secondo la tradizionale dottrina della Chiesa. «È necessario» confermava Leone XIII «che non soltanto in determinate ore si insegni ai giovani la religione, ma che tutta la restante formazione olezzi di cristiana pietà. Se ciò manca, se questo alito sacro non pervade e non riscalda gli animi dei maestri e dei discepoli, ben poca utilità potrà aversi da qualsiasi dottrina» (*Militantis Ecclesiae*, 1° agosto 1897). In tutti i momenti decisivi per la formazione dell'individuo — scuola, famiglia — la Chiesa rivendica il diritto primaziale di direzione. Le origini di simile impostazione vanno individuate nella tradizionale teologia cattolica che vedeva nell'indirizzo autoritario verso la verità religiosa, una garanzia ottimale per la attuazione della sua missione. Da Agostino a Tommaso, ai Principi della Controriforma, pur nelle mutevoli vicende storiche l'interesse della Chiesa al mantenimento del monopolio pedagogico si mantiene intatto, e dà luogo a drammatiche rivendicazioni e proteste nell'800 quando lo stato liberale per la prima volta poneva, in linea di principio, la candidatura della civile autorità a gestire direttamente la scuola e l'insegnamento pubblici. In questo ambito si inquadrano le reiterate proteste pontificie contenute nel *Sillabo*, nelle Encicliche *Aeterni Patri* (1879), *Libertas* (1883), *Immortale Dei* (1885), *Pascendi* (1887) etc. (Cfr. sul problema pedagogico, tra gli altri: *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, a cura di Ludovico Geymonat, vol. I, *Problemi dell'educazione nella Patristica e nella Scolastica*, di Tisano (pp. 583 ss.); vol. II, cap. V. *Riforma e Controriforma*, di Geymonat e Tisano; vol. II, *Umanesimo, Rinascimento, Riforma, Controriforma nei loro riflessi di ordine pedagogico*, di Tisano (pp. 223 ss.); e infine vol. III, *Il problema dell'educazione nel XVII secolo. Il Giansenismo* di Tisano).

<sup>69</sup> Bellini, *Principi*, cit., p. 201.

<sup>70</sup> Prescindiamo per il momento dalle scuole private, nelle quali, l'impronta confessionista poteva acquistare latissime dimensioni.

<sup>71</sup> Cfr. Tisano, *Il dibattito sulla scuola in Italia fra la metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, cit., vol. V, pp. 623-4.

<sup>72</sup> Art. 193.

<sup>73</sup> Art. 278.

<sup>74</sup> Aboliti con leggi del 17 aprile 1865, e 23 giugno 1877,

si conservarono i direttori spirituali nei collegi nazionali «ma per motivi speciali», come sottolinea lo Scaduto, «perché il convitto rappresenta la famiglia, la quale secondo i principi dello stato non confessionista, dovrebbe aver cura dell'educazione dei figli» (*op. cit.*, p. 794).

<sup>75</sup> Cfr. Jemolo, *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1963, p. 275.

<sup>76</sup> Artt. 222 e 374 Legge Casati 13 novembre 1859. Con l'art. 2 del regolamento del 15 settembre 1860, nelle scuole elementari, per l'esenzione dell'insegnamento religioso, e dal relativo esame, il padre doveva produrre richiesta corredata da dichiarazione con la quale si impegnava a provvedere alla educazione del figlio. Con circolare del 29 settembre 1870 (confermata da altra del 12 luglio 1871) si disponeva che «i Comuni ed i consigli scolastici provinciali dovranno dare gli ordini necessari perché all'insegnamento religioso, da impartirsi in ore e in giorni determinati, siano presenti solo gli alunni, i genitori dei quali, o chi per essi, abbiano dichiarato essere questa la loro volontà». Con la Legge Coppino, che rendeva obbligatoria l'istruzione elementare, nel 1877, la religione non figurava più tra le materie obbligatorie. Divenne prassi costante che per ottenere l'insegnamento religioso occorreva una richiesta esplicita dei genitori, o una iniziativa del Comune.

<sup>77</sup> Sentenza del 7                    1878, in *Codice della legislazione ecclesiastica* di Saredo, pp. 971-5. Sentenza del 13 marzo 1891, in «*Riv. di Diritto ecclesiastico*», 1891, I, pp. 669 ss.; Cfr. Scaduto, *op. cit.*, vol. II, p. 803.

<sup>78</sup> Scaduto, *op. cit.*, p. 808. Lamentava l'incertezza della situazione il Gabelli, notando che «i Municipi si manifestarono in gran parte contrari alla soppressione, e si comprese, per verità un po' tardi, che questa avrebbe apportato un grande incremento alla scuola dei clericali. E oggi siamo a questa bella conclusione, che l'insegnamento religioso, voluto dai Municipi, c'è nelle scuole, come c'era in passato, ma viene impartito da un maestro, perché quest'insegnamento stesso fu dal ministero abolito nelle scuole normali» (*L'istruzione in Italia*, cit., vol. II, p. 232; cfr. anche vol. I, pp. 65 ss.).

<sup>79</sup> Tisano, *Il dibattito sulla scuola in Italia fra la metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, cit. loc. cit., p. 633.

<sup>80</sup> Salvemini, *La politica ecclesiastica in Italia di domani*,

in *Stato e Chiesa in Italia*, Milano 1969, p. 403. Si veda però dello stesso Salvemini, *Cultura e laicità*, Catania 1914.

<sup>81</sup> Bellini, *Principi*, cit., p. 195.

<sup>82</sup> Cfr. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1971, pp. 111 ss.

<sup>83</sup> Esattamente nota la Bertoni Jovine in apertura del suo saggio *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Roma 1972, p. 1: «Il più grande problema che l'Italia dovette affrontare nel suo costituirsi a stato moderno fu quello di creare una unità nazionale operante nella coscienza dei cittadini. E questo compito la classe dirigente affidò alla scuola».

<sup>84</sup> Cfr. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, V, *La costruzione dello stato unitario*, Milano 1971, p. 55. Il censimento del 1861 rilevò un indice di analfabetismo del 78% nell'intera popolazione, e una frequenza alle scuole secondarie del 9%. Nel 1881 la rilevazione dette i seguenti risultati: 67,3% di analfabeti (61,84% al di sopra dei 6 anni di età); mentre nel 1901 si rileva il 48,49% di analfabeti (Candeloro, *op. cit.*, VI, *Lo sviluppo del capitalismo e del movimento operaio*, pp. 256, 253).

<sup>85</sup> Si veda al riguardo Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, cit., pp. 22 ss., 49 ss., 102 ss., 115 ss., 252 ss.

<sup>86</sup> La Bertoni Jovine, parlando del regolamento, prima citato, del 1908, ne denuncia la «formula ambigua che si proponeva di conciliare le esigenze di libertà di tutti» (*op. cit.*, p. 152) e che di fatto segnò «la sconfitta del laicismo». Cfr. Candeloro, *op. cit.*, VI, pp. 253 ss.

<sup>87</sup> Tisano, *Il dibattito sulla scuola*, cit. loc. cit., p. 634.

<sup>88</sup> Gabelli, *L'istruzione in Italia*, cit., vol. I, pp. 69-70.

<sup>89</sup> Gismondi, *Il nuovo giurisdizionalismo*, cit., p. 203.

<sup>90</sup> Cfr. Namias, *Istruzione pubblica*, in *Digesto italiano*, Torino 1904, p. 878: «fu un tempo in cui la religione forniva le sanzioni alla morale e anzi era fondamento alla stessa Costituzione dello stato. Ma oggi, che i progressi della scienza hanno distrutto tanti pregiudizi e tante credenze, sarebbe troppo pericoloso fondare un edificio su così fragili fondamenta, associando nella mente dei giovani i principi della morale coi dogmi religiosi».

<sup>91</sup> Mariano, *Lo stato e l'insegnamento della religione*, Napoli 1866, p. 202.

<sup>92</sup> Cfr., sull'argomento, Mariani-Comati, *L'insegnamento religioso*, Firenze 1896, pp. 5 ss.; Gabelli, *L'istruzione in Italia*, cit., vol. II, p. 233: «Le ragioni del bene, più semplici e accessibili al maggior numero, e però di gran lunga più efficaci, sono quelle dedotte dal cielo, da una giustizia divina che veglia all'osservanza della sua legge ossia della fede. Dite a un fanciullo: non rubare, perché lo vieta il codice penale; e ditegli: non rubare pel settimo comandamento di Dio e gli fate tutt'altra impressione». Cfr. anche vol. II, pp. 236 ss.

<sup>93</sup> Gabelli, *op. cit.*, vol. II, p. 68.

<sup>94</sup> Ivi, p. 241.

<sup>95</sup> Minghetti, *Stato e Chiesa*, Bologna 1878, p. 58. Cfr. Palma, *Corso di diritto costituzionale*, Firenze 1885, vol. III, p. 324; «Gli inconvenienti dell'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche sono innegabili, ma non bisogna esagerarli, e poi bisogna compararli a quelli di una scuola senza istruzione religiosa, combattuta a morte dal clero cattolico; i primi per quanto considerevoli saranno sempre minori di quelli di una scuola che dovrebbe essere popolare, ma che senza Dio ripugna alla coscienza popolare e addiviene atta a soddisfare soltanto una piccola minoranza».

<sup>96</sup> Mariani-Comani, *op. cit.*, p. 13.

<sup>97</sup> Il richiamo ai comuni impegni dei cattolici e dei liberali avverso le ideologie marxiste e socialistiche, giovani ma già vitali e robuste, costituisce un *Leit-motiv* della pubblicistica dell'epoca, e coinvolgeva problemi come quelli della scuola, della rappresentanza politica, dello stesso suffragio universale e della questione sociale.

<sup>98</sup> Vi è del vero nell'opinione di Giacchi, quando sostiene che «il movimento rivoluzionario europeo, il quale tende all'instaurazione dell'idea laica, non si nutre di tutti i succhi della vita morale di una intera società, dalle classi popolari fino alla aristocrazia. Esso attinge in realtà il suo nutrimento morale, l'atmosfera psicologica sentimentale ed etica in cui esso vive, soltanto alle opinioni, ai sentimenti, ai movimenti psicologici di un determinato esiguo ambiente».

(Giacchi, *Lo stato laico. Appunti sulla formazione e sviluppo dell'idea*, Milano s.d.). Ciò che non condividiamo è l'opinione dello stesso autore per il quale l'idea laica poté trionfare «senza una decisa opposizione delle masse popolari, anzi avendone qua e là (come nella Francia del 1791) l'appoggio aperto» perché il «popolo nel Settecento si sente talvolta in un certo senso, oltre che al di fuori dello stato, al di fuori della Chiesa» (ivi, p. 117): gli è invero che la rivoluzione borghese ebbe *anche* l'appoggio delle classi popolari per quel tanto di positivo che *comunque* recò con sé, sul terreno dei principi come delle realizzazioni concrete; e che se mai, quando il movimento popolare, prendendo faticosamente coscienza di sé stesso, poneva i presupposti di un nuovo ordine sociale, la borghesia, pur di resistere a conservare il proprio potere, non esitò a rinunciare, almeno parzialmente, ai suoi stessi principi — fra i quali quello di *laicità* — e a far ricorso ad una nuova e moderna strumentalizzazione del fattore religioso nella difesa dell'assetto sociale capitalistico.

<sup>99</sup> Cerroni, *La libertà dei moderni*, Bari 1968, p. 170.

<sup>100</sup> De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Milano 1971, p. 39: «E neppure si può chiamare stato ateo, quello che, accogliendo sotto la sua legge comune tutti i culti, mostra di riconoscere che v'è in essi una superiore parentela divina, malgrado le differenze dei nomi e delle forme».

<sup>101</sup> Giacchi, *Il Concordato lateranense e la tradizione italiana*, in *Libertà della Chiesa e autorità dello Stato*, Milano 1963; Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, Bari 1966, pp. 249 ss.

<sup>102</sup> Margiotta Broglio, *op. cit.*, p. 250.

<sup>103</sup> Guerzoni, *Note preliminari per uno studio della laicità dello stato sotto il profilo giuridico*, in «Archivio giuridico», 1967, p. 92.

<sup>104</sup> Barillaro, *Considerazioni preliminari sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, cit., pp. 11 ss.

<sup>105</sup> Cfr. sull'argomento, Lariccia, *La rilevanza giuridica dell'interesse religioso*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 305 ss.

<sup>106</sup> «L'individualismo moderno sorge innanzitutto come rottura dei vincoli precedenti: dunque come *libertà da*. E la

prima libertà è appunto la libertà dalla coercizione  
viduo entro un gruppo» (Cerroni, *La libertà dei*  
cit., p. 78).

<sup>107</sup> Cfr. Candeloro, *op. cit.*, VI, p. 264.

<sup>108</sup> Marx, *La questione ebraica*, in *Sulla*,  
1971, p. 189.

<sup>109</sup> Ivi, p. 190.

<sup>110</sup> Ivi, p. 191.

<sup>111</sup> Cerroni, *La libertà dei moderni*, cit., p. 78.

## II. L'ateismo nel periodo fascista

<sup>1</sup> Cfr. Miano, *L'insegnamento della Chiesa cattolica sopra l'ateismo*, in *L'ateismo contemporaneo*, cit., IV, p. 45.

<sup>2</sup> Cfr. Ravà, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte al comunismo dal 1846 al 1949*, in «Il Diritto ecclesiastico» 1960, pp. 397 ss.

<sup>3</sup> Nota Margiotta Broglio che «l'azione politica di Mussolini non era frutto di un disegno e di una consapevolezza ben individuati, ma era determinata da un successivo adeguamento e inserimento nella situazione in atto» (*Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, cit., p. 254). Nel testo l'ottica di analisi è limitata al problema dell'ateismo; sicché non trova luogo l'esame storico-politico dei rapporti tra Chiesa e fascismo, né le alterne vicende attraverso le quali passarono questi rapporti. Prevale nella nostra indagine il momento dell'*unione* tra fascismo e cattolicesimo in Italia, mentre si offuscano i contrasti che, pure violenti, opposero i *due poteri*; vale però ricordare al riguardo quanto Jemolo afferma nell'antitesi fascismo-Chiesa: «Tutta quell'antitesi era vera; ma era pur vero che la Chiesa, soprattutto quella italiana, ed il fascismo, avevano comunanza di nemici» (Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., p. 498). Cfr. ancora nell'ampia bibliografia sul tema dei rapporti tra chiesa e fascismo, Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1961; G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. II, *Il Partito Popolare italiano*, Bari 1966; Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, Bari 1967; Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, Bari 1966; A. Martini, *Il conflitto per l'Azione cattolica nel 1931*, in *Studi sulla questione romana e la conciliazione*, Roma, 1963; G. De Rossi Dell'Arno, *Pio XI e Mussolini*, Roma 1954. Da ultimo cfr. Miccoli, *La Chiesa e il fascismo*, in *Fascismo e società italiana*, Torino 1973.

<sup>4</sup> Circ. sottoseg. Pubbl. Istr. 22.11.1922, e 26.6.1926; ordinanza ministeriale 11.11.1923, n. 250. Nel richiamare i provvedimenti posti in essere dal fascismo nell'opera di riavvicinamento alla Chiesa ci limitiamo ai provvedimenti legislativi

prescindendo dagli altri di natura più precisamente politica o economica (cfr. sull'argomento, A. Giannini, *La legislazione ecclesiastica fascista preconcordataria*, in *Chiesa e Stato*, Milano 1939; cfr. anche Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede*, cit. p. 110 ss.).

<sup>5</sup> R.D. 15 luglio 1923, n. 2388; Legge 31.12.1925, n. 2309.

<sup>6</sup> R.D. 29 ottobre 1922, n. 1552; 15.7.1923, n. 1822; 24.9.1923, n. 2307; Legge 11.3.1926, n. 417; R.D. 9.8.1926, n. 1493.

<sup>7</sup> Legge 1.10.1923, n. 2185; T.U. 5.2.1928, n. 577.

<sup>8</sup> Cfr. Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, cit., pp. 252 ss., 246 ss.; Talamanca, *L'insegnamento religioso*, cit., p. 20; Bellini, *Principi*, cit., pp. 195-6.

<sup>9</sup> Art. 27 ult. comma T.U. 5 febbraio 1928, n. 577. Nel regolamento, approvato con R.D. 1928 n. 1297, all'art. 122 la disposizione è riportata in maniera ancor più restrittiva: «i genitori o gli esercenti la patria potestà, che a norma dell'art. 27, ultimo comma, del testo unico intendono provvedere direttamente all'istruzione religiosa dei loro fanciulli, sono tenuti a farne dichiarazione scritta al direttore didattico, indicando in che modo vi provvederanno. Il direttore didattico autorizza l'alunno ad assentarsi durante il tempo riservato all'insegnamento religioso e tiene conto delle dichiarazioni ricevute per le annotazioni, che devono figurare nei certificati di studio».

<sup>10</sup> Cfr. artt. 9 e 10 del reg. approvato con R.D. 26.4.1928, n. 1297. Art. 109: «L'insegnamento della religione è affidato al maestro della classe sempreché sia riconosciuto idoneo a norma dell'articolo seguente e lo accetti. Quando ciò non sia possibile, è affidato ad insegnante di altra classe o a persona estranea alla scuola, purché riconosciuti idonei ai sensi dell'art. 27 del testo unico». Art. 110: «●gni anno, prima dell'inizio delle lezioni, l'ispettore conferisce personalmente con l'autorità diocesana per la dichiarazione di idoneità dei maestri delle singole classi all'insegnamento della religione ed invia al provveditore l'elenco di essi, firmato anche dalla suddetta autorità. Il provveditore, riconosciuta la idoneità dei maestri di cui all'elenco predetto, affida agli stessi tale insegnamento in una o più classi, ai sensi dei numeri 2 e 3 delle prescrizioni didattiche e norme varie per l'insegnamento della religione, contenute nei programmi».

Art. 27 T.U. del 5 febbraio 1928: «All'istruzione religiosa si provvede, nei giorni e nelle ore stabilite a norma del regolamento, per mezzo di insegnanti delle classi i quali siano reputati idonei a questo ufficio e lo accettino, o di altre persone la cui idoneità sia riconosciuta dal regio provveditore agli studi, sentito il Consiglio scolastico. Per l'idoneità così dei maestri come delle altre persone ad impartire l'istruzione religiosa il regio provveditore si attiene al conforme parere della competente autorità ecclesiastica».

<sup>11</sup> All. A al r. d. 11 agosto 1933, n. 1286.

<sup>12</sup> Art. 1 Legge 16 gennaio 1936 n. 77; cfr. Coletti, *Considerazioni sull'assistenza religiosa*, in *Studi per la revisione del concordato*, cit., p. 735 ss.

<sup>13</sup> Art. 449 c.p.p.: «Il presidente o il pretore fa prestare individualmente il giuramento ai testimoni... con la formula seguente: consapevole della responsabilità che col giuramento assumete davanti a Dio e agli uomini, giurate di dire tutta la verità e null'altro che la verità».

<sup>14</sup> Cfr. Art. 1, 4. comma R.D. 18.6.1931 n. 787, e 142.

<sup>15</sup> Cfr. art. 144: «I minori degli anni ventuno devono la religione nella quale sono nati».

<sup>16</sup> Art. 143 R.D. 18.6.1931.

<sup>17</sup> Ivi, art. 310.

<sup>18</sup> Art. 7, Reg. approvato con R.D. 4 aprile 1939, n. 721.

<sup>19</sup> «L'insegnamento religioso nelle scuole, i cappellani militari nelle forze armate, l'adozione dei riti del culto cattolico nelle manifestazioni pubbliche, caratterizzano un indirizzo pratico che appoggiandosi sulla restaurazione del principio gerarchico, punta su una struttura articolata e globale della vita ideale, civile e sociale di tutti gli strati popolari, e soprattutto degli strati subalterni» (Santarelli, *Storia del regime e del movimento fascista*, Roma 1967, I, p. 555).

<sup>20</sup> Cfr. Moroni, *Il mutamento di confessione religiosa nell'ordinamento italiano*, Napoli 1963, p. 102; Mirabelli, *L'art. 5 del Concordato*, in *Studi per la Revisione del Concordato*, cit., pp. 409 ss.

<sup>21</sup> Si verifica, nella fattispecie, una tipica violazione della libertà di coscienza, che esprime l'esigenza che «le leggi dello

Stato abbiano un contenuto tale che i soggetti possano essere in grado di osservarle senza per questo essere costretti ai dettami del proprio sentimento etico» (Bellini, *Principi*, cit., p. 155).

<sup>22</sup> La dottrina non sembra avere avvertito il problema, né lo ha analizzato specificamente.

<sup>23</sup> Art. 2            5.6.1930, n. 824.

<sup>24</sup> Trovava piena soddisfazione la richiesta della Chiesa di Roma, la quale riteneva, a tenore dell'Enciclica *Divini illius magistri* del 31.12.1929, che «è necessario che tutto l'insegnamento e tutto l'ordinamento della scuola: insegnanti, programmi e libri, in ogni disciplina, siano governati dallo spirito cristiano sotto la direzione e vigilanza materna della Chiesa, per modo che la religione sia veramente fondamento e coronamento di tutta l'istruzione, in tutti i gradi, non solo elementare, ma anche media e superiore».

<sup>25</sup> È notazione comune, presso gli storici del fascismo, che il predominio sulla scuola e sulla formazione delle nuove generazioni costituiva uno degli obiettivi fondamentali del regime. L'accordo con la Chiesa, seppure non privo dei noti contrasti, denota l'omogeneità di fondo che si era venuta creando tra le finalità *immediate* della gerarchia cattolica e gli *obiettivi di fondo* del fascismo.

<sup>26</sup> Del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico*, Milano 1939, p. 198. Nel 1933 Del Giudice affermava che «regola», è «il confessionismo, eccezione (nel senso, però di principio secondario o sussidiario o limitativo del primo) la garanzia della libertà religiosa. E pertanto, a parer nostro, dovrà ritenersi che il confessionismo estenda la sua influenza in tutti i campi, rispetto alla libertà religiosa, tranne dove *tassativamente* esso è limitato dalla garanzia della detta libertà religiosa» (*Corso di diritto ecclesiastico*, Milano 1933, p. 263).

<sup>27</sup> Cfr. sull'argomento, a favore della rilevanza civile dell'*impedimentum ordinis*, Schiappoli, *Corso di diritto ecclesiastico*, Milano 1930, p. 73, 89; Del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico*, Milano 1933, p. 400; *contra*, Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, Padova 1933, p. 66; Magni, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, cit., p. 100 ss.

<sup>28</sup> Cfr. *Il diritto concordatario*, 1936, pp. 50 ss.

<sup>29</sup> Giacchi, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano 1934, p. 100; «Ci sembra quindi che si possa concludere che il principio generale che può trarsi dalla vigente legislazione italiana sui culti ammessi è il seguente: libera ammissione e concessione di alcuni privilegi nei confronti dei culti acattolici, in quanto estrinsecazioni del 'fenomeno religioso' in genere; ammissione e concessione sottoposte ad un limite: il danno che da esse può venire 'ai principi essenziali della vita dello Stato', principi tra cui è da porsi la professione della religione cattolica. Se questo è, crediamo che il problema della libertà di propaganda e proselitismo acattolico in Italia sia risolto. Poiché tale libertà verrebbe a impedire, almeno potenzialmente, il raggiungimento degli scopi della religione cattolica, essa non può essere ammessa. Opponendosi direttamente al principio generale sopra enunciato, la libertà di propaganda e di proselitismo da parte dei culti acattolici non potrebbe riconoscersi se non in base ad una espressa disposizione di legge (come vedremo, l'art. 5 della Legge sui culti ammessi non può essere invocato)»; cfr. su questo punto pp. 90-1.

<sup>30</sup> Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Città di Castello 1933, p. 30.

<sup>31</sup> Piacentini, *Ateismo*, in *Nuovo Digesto italiano*, Torino 1937; cfr. anche Rensi, *L'apologia dell'ateismo*, Roma 1925.

<sup>32</sup> «Non vi era frattura tra società civile e società religiosa, tra Chiesa e stato rispetto a tale violazione di libertà durante il periodo fascista [...] la libertà negata sul terreno politico e civile, veniva, ad opera del concordato, ulteriormente cancellata nell'intimo delle coscienze» (Borghi, *Libertà d'insegnamento e concordato*, in *La scuola del Concordato*, Milano 1971, pp. 9-10).

<sup>33</sup> Nota incisivamente Miccoli che «gli stessi provvedimenti liberticidi del fascismo sulla stampa, i partiti, e via dicendo, l'istituzione del regime corporativo con la soppressione di ogni libertà sindacale e del diritto di sciopero, vennero visti, accolti, e nella sostanza accettati, se non sempre e dovunque applauditi, secondo schemi che si richiamavano al *Sillabo* e alla più schietta enunciazione dei principi fondanti il giusto ordinamento politico-sociale cattolico». (*La Chiesa e il laicismo*, cit. loc. cit., p. 196).

### III. L'ateismo nella Costituzione democratica

<sup>1</sup> Cfr. per tutti Catalano, *Sovranità dello stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione repubblicana*, Milano 1968. Traccia di questo dibattito è rinvenibile nella relazione introduttiva alla proposta, dell'on. Basso, per la modificazione degli articoli 7, 8 e 19 della Costituzione, presentata nella V legislatura. In essa si afferma che «la scienza giuridica ha ormai esaurito il suo compito: ha mostrato quale infinita possibilità di interpretazioni possa ricavarsi dall'art. 7 della Costituzione» (*Atti parlamentari*, n. 4033, cit., p. 5).

<sup>2</sup> Le stesse recenti sentenze della Corte costituzionale, del 1971, hanno dato luogo a interpretazioni difformi, quasi al punto da riprodurre la disparità di giudizi che erano stati in precedenza formulati sull'art. 7 della Costituzione.

<sup>3</sup> Mortati, *Dottrine generali e Costituzione della Repubblica italiana*, in *Enciclopedia del diritto*, XI, pp. 139 ss.

<sup>4</sup> Trib. Ferrara, 31 agosto 1948, in «Giur. ital.» 1948, I, 2, c. 292; e in «Temi» 1949, pp. 450 ss.

<sup>5</sup> Cfr. Stolfi, *Sull'art. 155 al 1° del Codice civile*, in «Foro italiano» 1949, IV, 49; Satta, *L'affidamento della prole nei poteri e doveri del giudice*, in «Foro italiano», 1949, IV, 52; Carnelutti, *Libertà di coscienza nell'affidamento della prole al coniuge separato*, in «Foro italiano», 1949, IV, 56; Lener, *Differenze religiose tra coniugi, separazione personale (o divorzio) e assegnazione dei figli*, in «Foro italiano», 1949, IV, 61; Orestano, *Educazione religiosa ed affidamento della prole nella separazione personale dei coniugi*, in «Foro italiano», 1949, IV, 70; Allorio, *Ancora sull'educazione atea e sulla discrezionalità del magistrato*, in «Temi», 1949, I, 468; Id., *Ateismo ed educazione dei figli*, in «Giurisprudenza italiana», 1949, I, 2; *L'ateo educatore*, in «Giurisprudenza italiana», 1949, IV, 33.

<sup>6</sup> Cfr. Bigiavi, nota alla sentenza del Trib. di Ferrara, in «Giur. ital.», 1948, I, 2, 592; Id., *Ateismo, educazione laica ed assegnazione dei figli di coniugi separati*, in «Giur. ital.», 1949, I, 2, 13; *Ateismo e affidamento della prole*, Pado-

va 1951 (appassionato e polemico scritto in cui Bigiavi riassume gran parte del dibattito cui dette luogo la sentenza di Ferrara). Barbareschi, *Assegnazione dei figli e libertà di coscienza*, in «Giur. ital.» 1949, IV, 42; Barile, *Regime costituzionale e disciplina concordataria in tema di educazione della prole*, in «Foro padano», 1949, IV, 168; Candian, *Religiosità e ateismo dell'educatore*, in *Saggi di diritto*, Milano 1949, III, 261, ed in «Temi», 1949, 450. Nappi, *Interferenze politico-confessionali nell'applicazione del diritto*, in «Mon. trib.», 1949, 49.

<sup>7</sup> Sentenza 6 luglio 1960 n. 58, in G.U. 16 luglio 1960, n. 74.

<sup>8</sup> Anche Origone muove dalla considerazione che, nel suo aspetto teoretico «il giudizio ateo, cioè la negazione del valore soprannaturale, è un giudizio intorno all'oggetto specifico del pensiero religioso, ma», afferma, «è altrettanto vero che è la soluzione puramente e semplicemente negativa» (*La libertà religiosa e l'ateismo*, cit. loc. cit., p. 439).

<sup>9</sup> Origone, *La libertà religiosa e l'ateismo*, cit. loc. cit., p. 429.

<sup>10</sup> Origone, *art. cit.*, p. 427.

<sup>11</sup> Origone, *art. cit.*, pp. 423-30.

<sup>12</sup> Gismondi, *L'interesse religioso nella Costituzione*, in «Giurisprudenza costituzionale», 1958, p. 1229; cfr. anche *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1961, p. 129 ss.

<sup>13</sup> Cfr. quanto dice lo stesso Gismondi a proposito della opinione dell'Origone, *L'interesse religioso nella Costituzione*, cit., p. 1235.

<sup>14</sup> Spinelli, *Problematica attuale nei rapporti tra Chiesa e Stato*, Modena 1970, p. 145.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Origone, *art. cit.*, p. 348.

<sup>17</sup> Origone, *art. cit.*, pp. 440 ss.

<sup>18</sup> «L'ateismo attivo è incompatibile non soltanto con la religione e con la morale, ma anche con il diritto positivo» (Origone, *art. cit.*, p. 454).

<sup>19</sup> «Dall'inserimento di questo tristo fenomeno entro uno schema al quale esso è generalmente estraneo, deriva l'assurda

conseguenza che esso possa essere introdotto con frode nel mondo giuridico sotto l'insegna della libertà religiosa. Esso la interessa, è ben vero, ma soltanto come sua piena contraddizione, e quella può essere invocata in proposito solo contro di esso. Perché è proprio la libertà religiosa dei soggetti religiosi che impedisce, esclude e vieta una libertà religiosa dei soggetti antireligiosi» (Origone, art. cit., p. 454).

<sup>20</sup> Ivi, p. 438.

<sup>21</sup> Allorio, *Ateismo ed educazione dei figli*, cit.; *Una grave discussione giuridica: l'ateo educatore*, in «Giurisprudenza italiana», 1949, IV, 33.

<sup>22</sup> Origone, art. cit., p. 453.

<sup>23</sup> Cfr. Jemolo, «Il *prius* di chi diffonde una qualsiasi idea, religiosa od antireligiosa, è l'esigenza [...] di fare partecipi gli altri di ciò che noi riteniamo vero e buono»: *Le libertà garantite dagli artt. 8, 19, 21 della Costituzione*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1952, I, p. 402 ss. Cfr. anche Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, cit., pp. 35 ss.

<sup>24</sup> D'Avack, *Trattato*, cit., p. 371.

<sup>25</sup> «Per definizione l'ateo manca in modo assoluto di una fede e quindi di una qualunque credenza e accettazione di quel trascendente, che è appunto requisito essenziale indeclinabile per ogni nozione di religione» (D'Avack, *Trattato*, cit., p. 371).

<sup>26</sup> D'Avack, *Trattato*, cit., p. 374.

<sup>27</sup> Ivi, p. 372.

<sup>28</sup> Ravà, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa*, cit., pp. 43-4.

<sup>29</sup> Ivi, p. 45.

<sup>30</sup> Ivi, p. 48. Lo stesso D'Avack ritiene che «il divieto di discriminazione e il conseguente principio di uguaglianza consacrati in questa norma costituzionale sia estensibile e applicabile anche agli atei, così come ai credenti» (*Trattato*, cit., p. 372).

<sup>31</sup> Ravà, *Contributo allo studio*, cit., pp. 50-1; D'Avack, *Trattato*, cit., p. 374.

<sup>32</sup> D'Avack, *Trattato*, cit., p. 374.

<sup>33</sup> Jemolo, *Lezioni*, cit., p. 123. Lo Jemolo si chiede: «Può dirsi che ci sia nel diritto statale un generico favore per tutte le confessioni, ed un, sia pur generico, sfavore per tutte le opinioni che non si rifacciano ad una religione positiva?».

<sup>34</sup> Catalano, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 81.

<sup>35</sup> D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Roma 1964, p. 180.

<sup>36</sup> Ruffini, *op. cit.*, p. 198.

<sup>37</sup> Cfr. Fedele, *La libertà religiosa*, cit., pp. 189 ss., il quale muovendo dal pensiero del Ruffini svolge una serrata critica nei confronti della dottrina che esclude la libertà dell'ateismo dalla libertà religiosa.

<sup>38</sup> D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Roma 1964, p. 181.

<sup>39</sup> Bellini, *Principi*, cit., p. 191.

<sup>40</sup> Fedele, *La libertà religiosa*, cit., pp. 191-2.

<sup>41</sup> Bigiavi, *Ateismo e affidamento della prole*, cit., p. 48.

<sup>42</sup> «Né si dimentichi che nell'art. 3 della Costituzione italiana la religione è indicata in un'enumerazione che comprende, fra l'altro, anche le opinioni politiche. Nessuno pensa, certo, che le opinioni politiche ammesse alla libera circolazione debbano essere soltanto quelle dei partiti organizzati, ma ugualmente, le convinzioni religiose non possono essere solo quelle che s'inquadrano nelle religioni positive» (Barbareschi, *art. cit.*, loc. cit., col. 44).

<sup>43</sup> Sul punto vi è una significativa convergenza, come si è visto in precedenza, tra Origone, D'Avack e Fedele, esponenti delle diverse correnti dottrinali.

<sup>44</sup> Jemolo, *Lezioni*, cit., pp. 123-4.

<sup>45</sup> Mortati, *Costituzione della Repubblica Italiana*, cit. loc. cit., p. 215.

<sup>46</sup> Ivi, p. 216.

<sup>47</sup> Fois, *Principi costituzionali e libera manifestazione del pensiero*, Milano 1957, p. 14, il quale rileva esattamente che l'omogeneità che unisce le diverse libertà non offusca i loro caratteri differenziali, e specifici. Come è possibile discernere

la «tutela della personalità vista nella sua rilevanza individuale o meglio 'privata' e sotto un profilo principalmente 'negativo' e 'inattivo'» dalle altre ipotesi nelle quali «la personalità del singolo è tutelata nella sua manifestazione *esterna*, nel suo aspetto *positivo* ed *attivo*, in quanto cioè tende ad istituire un dialogo tra i soggetti della comunità politica» (ivi, p. 115).

<sup>48</sup> Ravà, *Contributo*, cit., p. 26.

<sup>49</sup> Cfr. Mortati, *La Costituzione*, cit., p. 216; Paladin, *Il principio costituzionale d'eguaglianza*, Milano 1965, pp. 238 ss.; Rossano, *L'eguaglianza giuridica nell'ordinamento costituzionale*, Napoli 1966, pp. 371 ss.

<sup>50</sup> Così Bellini: «Vero è che i valori religiosi sono considerati dalla Costituzione della Repubblica come grandezza di segno positivo: tanto che la stessa li fa oggetto di un *diritto di libertà*; ossia non si limita a considerare le manifestazioni individuali o collettive di religiosità quali espressioni di *mera liceità* (dinanzi alle quali mantenere un'attitudine semplicemente passiva di astensione da interventi) bensì le riconosce e garantisce quali estrinsecazioni fra le più elevate della *dignità dell'uomo*. Ma è anche vero che quest'ultima, per esprimersi e affermarsi, può trarre alimento spirituale da altri valori, culturali o emozionali (non coincidenti o anche confliggenti con i valori religiosi): dinanzi ai quali lo stato non può non assumere il medesimo atteggiamento di rispetto e di tutela. Gli è che la legge dello stato, nella sua doverosa imparzialità verso i fatti dello spirito, deve prescindere dalla valutazione della *validità estrinseca* delle motivazioni che suffragano l'impegno di ciascuno nello svolgimento della propria personalità etica: ma deve considerare questo *impegno* come un fatto positivo in sé e per sé, quale espressione d'umana dignità» (*Principi*, cit., p. 158).

<sup>51</sup> Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., p. 834.

<sup>52</sup> Lavagna, *Istituzioni di diritto pubblico*, Torino 1970, p. 436.

<sup>53</sup> Mortati, *La costituzione...*, cit., p. 217.

<sup>54</sup> Crisafulli, *Le norme programmatiche della Costituzione*, in *Studi di diritto costituzionale in memoria di Luigi Rossi*, Milano 1952, pp. 73-4. Cfr. anche le precise osservazioni critiche formulate da Chiarelli (*Elasticità della Costituzione*, in *Studi in memoria di Luigi Rossi*, cit., p. 49 ss.).

<sup>55</sup> Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., p. 835 ss.; Paladin, *Il principio costituzionale d'uguaglianza*, cit., pp. 318 ss.; Lavagna, *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., pp. 439-40.

<sup>56</sup> «In ogni altro caso, le norme costituzionali programmatiche avranno purtuttavia una efficacia indiretta, in quanto principi generali di interpretazione delle norme legislative, il significato delle quali dovrà essere stabilito, nel dubbio e finché ciò sia consentito dalla loro formulazione testuale, nel modo piú conforme alla norma programmatica» (Crisafulli, *Le norme «programmatiche» della Costituzione*, cit., p. 84).

<sup>57</sup> «In primo luogo tale disposto è determinante anche perché collocato fra i 'principi fondamentali' della Carta — nell'interpretazione del restante ordinamento, Costituzione compresa» (Paladin, *Il principio costituzionale d'uguaglianza*, cit., p. 319).

<sup>58</sup> Chiarelli, *Elasticità della Costituzione*, cit. loc. cit., p. 49-50.

<sup>59</sup> Cfr. sul problema dell'uguaglianza formale e dell'uguaglianza sostanziale, tra gli altri, Ballardore Pallieri, *Diritto costituzionale*, cit., pp. 369 ss.; Crosa, *Diritto costituzionale*, Torino 1955, p. 134; Virga, *Diritto costituzionale*, cit., pp. 521 ss. Va sottolineato invero che l'argomento non è stato avvertito dalla scienza ecclesiastica, la quale, nella sua generalità, segue l'interpretazione restrittiva data all'art. 3 della Costituzione, praticamente tralasciando l'analisi del suo secondo comma (cfr. per tutti Finocchiaro, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, Milano 1967, p. 31, 58 ss.); cfr. anche Saraceni, *Libertà religiosa e rilevanza civile dell'ordinamento canonico*, in «Il dir. eccl.», 1954, p. 276.

<sup>60</sup> «In entrambe le ipotesi, non vi ha dubbio che la inosservanza delle norme costituzionali programmatiche da parte degli organi legislativi sarà motivo di invalidità, totale o parziale, dell'atto di esercizio del loro potere, ossia della legge deliberata in modo contrario o diverso da quanto disposto nella Costituzione» (Crisafulli, *Le norme «programmatiche» della Costituzione*, cit., p. 74; cfr. anche p. 77).

<sup>61</sup> Cfr. sul concetto di *elasticità* dei principi costituzionali, Chiarelli, *Elasticità della Costituzione*, cit. loc. cit., p. 47 ss.

<sup>62</sup> Cfr. Finocchiaro, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., pp. 249 ss.

<sup>63</sup> Cfr. sul punto l'intervento di Basso al Convegno di Chianciano sul tema *Giustizia e potere* in «Democrazia e diritto», 1971, n. 4, p. 567 ss.

<sup>64</sup> Cerroni, *La libertà dei moderni*, cit., p. 83.

<sup>65</sup> Mazziotti, *Diritti sociali*, in *Enciclopedia del Diritto*, XII, p. 805.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Cfr. intervento di Basso al Convegno di Chianciano, cit. loc. cit., p. 568.

<sup>68</sup> Ravà, *Contributo allo studio*, cit., p. 26.

<sup>69</sup> Ivi, p. 30.

<sup>70</sup> Magni, *Incompatibilità dell'art. 5 del Concordato con le norme della Costituzione*, in *La libertà religiosa in Italia*, Quaderni del «Pontec», Firenze 1956, p. 15.

<sup>71</sup> Guerzoni ricorda al riguardo il concetto di laicità nel significato di «visione aperta e flessibile della verità e, per ciò stesso; secondo quella che ne fu l'ispirazione originaria, uno 'strumento di concordia'» (*Premesse ad uno studio*, cit., p. 77).

<sup>72</sup> Ravà, *op. cit.*, p. 30.

<sup>73</sup> Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1970, p. 14 ss.

<sup>74</sup> Cfr. sull'argomento Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 335 ss.; AA. VV., *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, a cura di Rocco Caporale e Antonio Grumelli, Bologna 1972, p. 49 ss.

<sup>75</sup> Cfr. Del Noce, *op. cit.*, p. 17 ss.; cfr. anche Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964.

<sup>76</sup> Girardi, *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969, pp. 171 ss.

<sup>77</sup> Cfr. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 189. Cfr. anche Parinetto, *Introduzione al testo Sulla religione*, p. 47 ss.

<sup>78</sup> Donini, *Lineamenti di storia delle religioni*, Roma 1970, pp. 17 ss.

<sup>79</sup> De Finance, *Ateismo e problema dei valori*, in *L'ateismo contemporaneo*, cit., III, pp. 537 ss. Per una precisa distin-

zione tra ateismo e anticlericalismo, cfr. Del Noce, *op. cit.*, pp. 336-342.

<sup>80</sup> Cfr. Acquaviva, *Analisi sociologica del fenomeno dell'ateismo*, in *L'ateismo contemporaneo*, cit., III, pp. 71 ss.; Häring, *Morale e religione in una prospettiva cristiana*, ivi, IV, pp. 201 ss.

<sup>81</sup> Dubarle, *Aspetti dottrinali della collaborazione fra atei e cristiani*, in *L'ateismo contemporaneo*, cit., IV, pp. 695 ss.

<sup>82</sup> Bellini, *Principi*, cit., p. 155.

<sup>83</sup> Ivi, p. 214. Ritiene Spinelli che «la sola vera libertà è la libertà morale che consente all'uomo di vivere in armonia con la propria coscienza» (*Educazione religiosa della prole e contrasto tra genitori*, cit., p. 291). Cfr., tra gli altri, Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano 1964, p. 18.

<sup>84</sup> Catalano, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 68; cfr. D'Avack, *Trattato*, cit., p. 354.

<sup>85</sup> Sulla necessità di una educazione critica sotto il profilo religioso e ideale cfr. le belle pagine di Lucio Lombardo Radice, nelle quali si sottolinea l'esigenza che l'individuo conosca le più varie dottrine e teorie per poter consapevolmente scegliere: *L'educazione della mente*, Roma 1972, pp. 108-13.

<sup>86</sup> Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 18.

<sup>87</sup> Bellini, *Principi*, cit., p. 189.

<sup>88</sup> Finocchiaro, *Eguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 249.

<sup>89</sup> «L'esistenza di una differenziazione, anche vasta e profonda, di trattamento tra le varie confessioni religiose potrà avere bensì effetti e ripercussioni sentimentali anche rilevanti sui loro singoli adepti, in quanto questi potranno sentirsi o esaltati e orgogliosi o amareggiati e offesi, a seconda della posizione preferenziale o deteriore che vedono riconosciuta dallo stato alla propria confessione rispettiva» (D'Avack, *Trattato*, cit., p. 362).

<sup>90</sup> Secondo una felice espressione usata dall'on. Basso nel progetto di revisione costituzionale dei principi attinenti alla materia ecclesiastica (Cfr. *Atti parlamentari* n. 4033, cit., p. 21).

## Appendice

<sup>1</sup> Guerzoni, *Nuova problematica della libertà e crisi dello «Stato di diritto»*, in «Archivio giuridico», vol. CLXXXII, fasc. 2, aprile 1972, pp. 474-5.

<sup>2</sup> Cfr. Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., p. 201.

<sup>3</sup> Lariccia, *La rappresentanza degli interessi religiosi*, cit., pp. 11-2

<sup>4</sup> Bellini, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 6-7.

<sup>5</sup> Cfr. *Giurisprudenza in tema di educazione religiosa della prole*, Milano 1968, a cura di R. Mammuccari e G. C. Lauzi, p. 22.

<sup>6</sup> Cfr. *Il Diritto ecclesiastico*, 1950, II, p. 390, con nota di Barrera, *Dissenso di coniugi separati sull'educazione religiosa dei figli*. La sentenza non riguardava direttamente la rilevanza dell'ateismo sul cui problema tuttavia il tribunale ritenne di esprimere le sue convinzioni — bensì l'ipotesi di conflitto tra i coniugi, seguendo «il padre, la religione cattolica cristiana romana; e l'altro coniuge, la madre, la religione scismatica ortodossa». Sul punto il Tribunale sostenne che «il coniuge separato, a cui vengono affidati i figli, non può modificare, a suo piacimento, quelle che sono le basi della educazione morale e religiosa dei figli stessi, su cui ha diritto di vigilare l'altro coniuge; questo costituisce violazione di uno dei doveri essenziali inerenti alla educazione morale dei figli, secondo i principi a cui questa era stata informata col consenso o quanto meno senza il dissenso del coniuge non cattolico. La Zulufù, pertanto, ribattezzando i figliuoli secondo il rito ortodosso, ed avviandoli alla conseguente pratica religiosa ortodossa violò uno dei doveri essenziali derivanti dal già verificatosi avviamento della prole».

<sup>7</sup> Cfr. *Giurisprudenza in tema di educazione religiosa della prole*, cit., pp. 35-6.

<sup>8</sup> Ancora il Tribunale di Oristano, con sentenza del 22 luglio 1960 sostenne che «nella scelta del coniuge educatore deve ovviamente darsi la preferenza a quello che dia maggiori garanzie di indirizzare l'educazione dei figli in modo da inserirli nella società alla quale appartengono. Orbene, poiché

i piccoli germani C. vivono in Italia e sono cittadini italiani, in quanto di padre italiano, è preferibile che, nel loro interesse, sia ad essi impartita una educazione all'italiana» (Cfr. *Giurisprudenza in tema di educazione religiosa della prole*, cit., p. 44).

<sup>9</sup> Per il dibattito dottrinale sull'argomento cfr. Cognetti, *Patria potestà e educazione religiosa dei figli*, Milano 1964, pp. 13 ss.

<sup>10</sup> Cognetti, *Patria potestà e educazione religiosa dei figli*, cit., p. 37; «Sembrano da condividersi le osservazioni di Cognetti, ove sostiene che «poiché l'art. 30 al. Cost. garantisce ai genitori e quindi alla madre, un diritto soggettivo, possiamo affermare che esso contiene una norma immediatamente precettiva, la quale ha reso costituzionalmente illegittime tutte le altre disposizioni preesistenti con essa contrastanti. Un diritto costituzionalmente garantito non può infatti essere limitato da disposizioni di legge ordinarie, a meno che non vi sia un esplicito rinvio ad esse da parte della norma costituzionale, il che non avviene nel nostro caso. Ora è evidente che l'art. 147 Cod. civ. non può ritenersi incostituzionale, in quanto non contrasta con l'art. 30: esso infatti è superato da quest'ultimo il quale dispone qualcosa di più. Sono invece incostituzionali, a mio parere, per lo meno limitatamente a ciò che riguarda l'istruzione e l'educazione dei figli, quelle norme che attribuiscono l'esercizio della patria potestà esclusivamente al padre. Il limite che l'art. 316 Cod. civ. pone alla patria potestà della madre, non può avere più efficacia per quanto riguarda la materia dell'educazione della prole: difatti avendo l'art. 30 Cost. riconosciuto anche alla madre il diritto di educare e istruire i figli, non può una legge ordinaria limitare l'esercizio di un diritto costituzionalmente garantito» (*op. cit.*, pp. 37-8).

<sup>11</sup> Allorio, *Ateismo ed educazione dei figli*, in «Giurisprudenza italiana», 1949, I, 2, col. 11; Id., *Una grave discussione giuridica: l'ateo educatore*, in «Giur. ital.», 1949, IV, vol. 00, pp. 33 ss.

<sup>12</sup> Allorio, *Ateismo ed educazione dei figli*, in «Giurisprudenza italiana», 1949, I, 2 11; Id., *Una grave discussione che al figlio non venga impartita istruzione religiosa nelle scuole pubbliche, così egli ha il diritto di volere che consimile educazione non gli venga impartita nella sua casa o, più generalmente, fuor della scuola»* (*Ateismo e affidamento della prole*, cit., p. 42).

<sup>13</sup> Cfr. anche Buono, in *Corti di Brescia e Venezia*, 1953, p. 641: «Posto che il legislatore crede nella divinità, o tiene gran conto del fatto che ci si creda (altrimenti non ne esporrebbe il simbolo nelle aule destinate al culto delle sue leggi; non punirebbe chi pubblicamente la bestemmia o la vilipende anche nelle persone dei fedeli, non farebbe obbligo ai testimoni ed alle parti di ricordare nel momento in cui giurano che contraggono un vincolo religioso con Dio), non si riesce a comprendere perché il giudice che nell'esercizio del potere discrezionale che ha e deve esercitare (perché deve dichiarare quale dei coniugi deve tenere presso di sé i figli o provvedere al loro mantenimento, alla loro educazione ed istruzione) si rifà a tale fede o opinione del legislatore viola il principio di uguaglianza».

<sup>14</sup> Si ricordano, tra i più salienti tentativi di interpretazione riduttiva dei principi costituzionali, quello che vedeva nello art. 7 della Costituzione una norma che sanzionava i Patti Lateranensi quale complesso di disposizioni costituzionali, e addirittura, in virtù della regola di ermeneutica *lex specialis derogat generali*, superiori alle altre norme della Costituzione. E l'altro che dell'istituto familiare e matrimoniale fornì una interpretazione decisamente confessionale asserendo che al disposto dell'art. 29 della Costituzione — la famiglia come società naturale — andava dato il significato di «società di diritto naturale» e che i principi di tale diritto naturale non potevano che essere desunti dal *diritto naturale divino* secondo l'interpretazione dalla Chiesa cattolica, ad essa appartenendo la popolazione italiana nella stragrande maggioranza (Cfr. Del Giudice, *Sulla riforma degli istituti familiari*, in «Jus», 1950).

<sup>15</sup> Cfr. Satta, *L'affidamento della prole nei poteri e nei doveri del giudice*, in «Foro italiano», 1949, IV, col. 52; e Allorio, *Ancora sull'educazione atea e sulla discrezionalità del magistrato*, in «Temi», 1949, I, pp. 469-70.

<sup>16</sup> Lener, *Differenze religiose tra coniugi, separazione personale (o divorzio) e assegnazione dei figli*, in «Il Foro italiano», 1949, IV, 70. Si accosta a questa tesi l'Orestano, il quale afferma che «nel matrimonio di cittadini italiani celebrato davanti ad un ministro del culto cattolico l'oggetto e i fini del negozio sono quelli definiti dal diritto canonico, avendo lo stato consentito loro di porre — in quanto cattolici — se stessi sotto le norme della Chiesa e fondare su di essa la futura famiglia» (Orestano, *Educazione religiosa ed affidamento della prole nella separazione personale dei coniugi*, in «Il Foro italiano», 1949, IV, 77).

<sup>17</sup> Ricordava Bigiai, che una eventuale «convenzione apposita», «con cui gli sposi hanno deciso di impartire questo o quell'indirizzo all'educazione dei figli, sarebbe contraria all'ordine pubblico, giacché nessun padre ha il diritto di rinunciare (sia pure convenzionalmente) al potere, che la legge gli attribuisce, di dirigere l'educazione della prole. Perciò se oggi il padre s'impegna, nei confronti della madre, ad educare la prole secondo quel certo indirizzo, egli dev'essere libero, in via di principio, di adottare domani l'indirizzo opposto, ove nel frattempo si sia persuaso che il suo primitivo orientamento non era quello migliore» (Bigiavi, *op. cit.*, p. 102). Cfr. sull'argomento, Jemolo, *Lezioni*, cit., pp. 140-1.

<sup>18</sup> Carnelutti, *Libertà di coscienza nell'affidamento della prole al coniuge separato*, in «Il Foro italiano», 1949, IV, 57.

<sup>19</sup> Allorio, *art. ult. cit.*, in «Giur. ital.», 1949, I, 11.

<sup>20</sup> Carnelutti, *art. cit.*, p. 58. «Un ateo è precisamente uno che rinuncia a risolvere o non riesce a risolvere il problema, a cui la scienza, in qualunque suo ramo, mette capo».

<sup>21</sup> Ivi, 60.

<sup>22</sup> Ivi, 57.

<sup>23</sup> Stolfi, *Sull'art. 155 al 1 del Codice civile*, in «Il Foro ital.», 1949, IV, 52. Allorio ricorda la doverosità dell'applicazione «di un concetto morale larghissimamente condiviso, quale il concetto che la religiosità, la *pietas*, e non il suo contrario sia una virtù» (*Ancora sull'educazione atea e sulla discrezionalità del magistrato*, cit., p. 473).

Una corrente dottrinale, meno ancorata a presupposti fideistici, ha ritenuto egualmente doversi scegliere, in dubbio, il coniuge religioso rappresentando questo una garanzia per l'insediamento dei figli nella società: «non v'è dubbio che l'educazione del figlio deve essere indirizzata a farlo vivere in una determinata società; da grande potrà diventare un ateo o uno spregiudicato, ma questo non ci riguarda: noi dobbiamo finché è piccolo mostrargli la via (che poi corrisponde all'etimo della parola educare) che, secondo la società, e non una classe o un partito, è la diritta via» (Satta, *L'affidamento della prole nei poteri e nei doveri del giudice*, in «Il Foro italiano», 1949, IV, 55. Cfr. anche Stolfi, *art. cit.*, 51).

<sup>24</sup> «Non v'è dubbio che il cittadino possa sempre rivedere il suo credo religioso, mutare il suo orientamento in materia

e quindi indirizzare l'educazione dei figli in modo rispondente ai nuovi principi» (Spinelli, *art. cit.*, p. 303); ma afferma proseguendo, che «l'esercizio di libertà di cui gode un genitore nel modificare il proprio convincimento religioso, anche se unito in matrimonio nella forma concordataria, non può, se non andiamo errati, sul terreno strettamente morale, spingersi in contrasto con l'altro coniuge, fino al punto di non fare battezzare la prole ed impedirle una educazione radicalmente difforme dall'impronta che ha caratterizzato il momento costitutivo della famiglia» (p. 305).

<sup>25</sup> Ivi, p. 294.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> Ivi, p. 302.

<sup>28</sup> Cognetti, *Patria potestà e educazione religiosa dei figli*, cit., p. 40.

<sup>29</sup> Ivi, p. 66.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 65-6.

<sup>31</sup> «Questo interesse della prole alla continuazione di una educazione religiosa può configurarsi sia come interesse morale, sia come interesse materiale. È un interesse di natura morale perché non vi è dubbio che l'educazione religiosa contribuisca al perfezionamento del patrimonio morale dell'individuo, per cui un cambiamento improvviso di religione oppure il completo venir meno di un'educazione religiosa, in alcuni casi potrebbe turbare profondamente la coscienza dei figli, con ripercussioni sulla loro formazione morale; è un interesse di natura materiale perché non è da escludersi che simili bruschi cambiamenti di ambiente e di indirizzo educativo possano avere una qualche influenza sulla psiche dei figli in tenera età» (Cognetti, *op. cit.*, p. 67).

<sup>32</sup> «Si possono verificare le seguenti situazioni: *a*) i genitori sono, uno cattolico e l'altro non cattolico e i figli sono battezzati nella religione cattolica; *b*) i genitori sono, uno cattolico e l'altro non cattolico e i figli sono stati allevati nella religione acattolica di quest'ultimo (e cioè, o sono battezzati in un rito cristiano scismatico o protestante oppure sono allevati in un culto non cristiano); *c*) i genitori sono, uno religioso e uno ateo e i figli sono stati educati religiosamente; *d*) i genitori sono, uno religioso e uno ateo e i figli non sono stati educati religiosamente ma, al contrario, sono stati allevati nella piú

assoluta indifferenza verso i problemi religiosi» (Cognetti, *op. cit.*, p. 69).

<sup>33</sup> Ivi, p. 74.

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> Appello Bologna, 13 aprile 1950, in *Giurisprudenza in tema di educazione religiosa della prole*, cit., p. 33.

<sup>37</sup> *Ibidem*: «Non può, dunque, pretendersi che il genitore, al quale i figli vengono affidati, offra garanzia di educarli secondo le dottrine e le forme di una determinata confessione religiosa, bastando, invece, che offra sufficiente garanzia di educarli secondi i principi della morale». Cfr. anche Tribunale di Venezia, 17 agosto 1953, il quale ritenne che l'«appartenza della madre ad una confessione diversa da quella cattolica (nella specie cristiano-evangelica) e ad una associazione politica (nella specie: quella del partito comunista) non implicano affatto di per sé che la educazione ed istruzione da lei impartite alla figlia siano difformi dai principi della morale», in *loc. cit.*, pp. 38-9.

<sup>38</sup> Cfr. Barbareschi, *Assegnazione dei figli e libertà di coscienza*, in «Giur. ital.», 1949, IV, 44. Anche Appello di Bologna: «All'art. 3 si proclama la pari dignità sociale e la piena uguaglianza davanti alla legge di tutti i cittadini, senza distinzione, tra l'altro di religione. Onde la norma agguaglia dinanzi alla legge tutti i cittadini, credenti e non credenti, però che anche questi non possono non avere la loro concezione della realtà e conformarvi nel rispetto dei canoni fondamentali del vivere civile, la condotta del loro operare» (in *Giurisprudenza in tema di educazione religiosa della prole*, cit., pp. 33-4).

<sup>39</sup> Candian, *Religiosità e ateismo dell'educatore*, in «Temi», 1949, p. 451.

<sup>40</sup> Nel senso prospettato nel testo, non può concordarsi con le ipotesi formulate dallo Jemolo (*Lezioni*, cit., pp. 141-2); «se si tratti di bambini non in tenerissima età, una motivazione nel senso che l'affidamento, a parità o quasi parità di circostanze, va fatto in modo da non turbare o conturbare l'avviamento religioso che già è stato iniziato, sarebbe motivazione plausibile. Così nel caso di genitori di due religioni diverse, l'affidare il bambino che è già stato avviato verso una reli-

gione a quegli che pratica tale religione è plausibile, se però non si diano ragioni preponderanti diverse che porterebbero all'affidamento all'altro genitore».

Maggiore attenzione merita invece l'ipotesi, sempre dello Jemolo, «allorché si tratti dell'affidamento di figli già adolescenti, la cui vita religiosa sia sviluppatissima, sicché nella loro vita — che è sempre all'interesse dei figli che si deve guardare — sia predominante quel fattore, e sarebbe grave turbativa quella recata loro col farli convivere con un genitore che pensi, parli e pratichi in contrasto alla loro fede. Naturalmente lo stesso sarebbe a dire nell'ipotesi meno frequente, di adolescenti già formati in una certa direttiva non religiosa, che verrebbero turbati ed offesi dall'affidamento ad un genitore che per rozzo zelo religioso volesse coartarli a pratiche e comunque offenderli nei loro convincimenti» (p. 142), si tratta di uno di quei casi estremi, nei quali peraltro, ci sembra non venga in rilievo tanto il fattore religioso quanto l'intolleranza del genitore inadatto all'opera di educazione.

Cfr. sull'argomento dell'affidamento della prole, D'Avack, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, Roma 1966, pp. 256-8.

<sup>41</sup> La prima questione fu sollevata dalla Pretura di Vicenza, e risolta dalla Corte costituzionale con sentenza del 13 luglio 1960 (cfr. «Giur. cost.», 1960, pp. 752 ss.). La seconda, sollevata dal Tribunale di Genova, fu risolta negativamente dalla Corte, con ordinanza del 29 marzo 1961, n. 15 (cfr. «Giur. cost.», 1961, pp. 102 ss.).

<sup>42</sup> Cfr. «Giur. cost.», 1960, pp. 754.

<sup>43</sup> Cfr. Finocchiaro, *Giuramento dei testimoni e libertà religiosa*, in «Riv. di Dir. e Proc. penale», 1960, p. 1261. Cfr. Fedele, *La libertà religiosa*, cit., pp. 193, 196.

<sup>44</sup> Finocchiaro, *art. ult. cit.*, p. 1261.

<sup>45</sup> Pisani, *Il giuramento del testimone nel processo penale e la libertà di coscienza*, in «Riv. it. di Dir. e Proc. penale», 1960, p. 279.

<sup>46</sup> Onida, *Osservazioni in tema di legittimità costituzionale del giuramento*, in «Giur. cost.», 1960, p. 238. «Ossia, mentre per il credente il richiamo alla responsabilità di fronte a Dio può essere considerato inutile dal momento che questi sa già che esiste tale responsabilità ultraterrena, l'ateo è fatto consapevole di ciò solo nell'atto stesso, tramite l'ammonizione; e

questo si vuole che dichiararsi, cioè di avere acquisito quella consapevolezza. Mentre resta impregiudicato il fatto che della responsabilità assunta l'ateo non terrà alcun conto, donde l'ulteriore richiamo alla responsabilità di fronte agli uomini».

<sup>47</sup> «La pretesa infatti di negare ogni carattere di effettiva sacralità alla formula positivamente adottata dal legislatore per il giuramento, trova una patente smentita nel contesto medesimo letterale di tutte le varie norme legislative e disciplinanti tale istituto. Trova cioè una smentita, sia nell'art. 238 comma 2 C.P.C. relativo al giuramento decisorio, in cui il giurante si dichiara «*consapevole della responsabilità che assume davanti a Dio*», sia nell'art. 251 C.P.C. relativo al giuramento dei testimoni, nel quale «*il giudice ammonisce il testimone sull'importanza religiosa*» dell'atto; sia ancora nell'art. 142 C.P.P., in cui «*l'autorità... ammonisce chi deve prestarlo ... del vincolo religioso che con esso contrae dinanzi a Dio*», sia infine nell'art. 449 del C.P.P. comma 3» (D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Roma 1966, pp. 261-2).

<sup>48</sup> D'Avack, *op. ult. cit.*, pp. 262-3.

<sup>49</sup> Ivi, p. 263. Cfr. in senso favorevole alla decisione della Corte, Gismondi, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1965, pp. 129 ss.; *contra* Fedele, *Giuramento*, in *Enciclopedia del diritto*, pp. 167 ss.

<sup>50</sup> Coletti, *Considerazioni su alcuni problemi relativi alla assistenza religiosa*, in *Studi per la revisione del Concordato*, cit., p. 758: «Le norme sugli istituti di pena costituiscono, tra quelle che abbiamo richiamato, la più macroscopica violazione dei principi affermati dalla Costituzione e ribaditi dalla Chiesa stessa in materia di libertà e di dignità individuale».

<sup>51</sup> Cfr. Seitz-Ursino, *La libertà religiosa e la posizione giuridica dei detenuti*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 1967, II, pp. 269 ss.

<sup>52</sup> Cfr. Coletti, *art. cit.*, pp. 758-9.

<sup>53</sup> Sentenza n. 72 del 28 giugno 1968; in «G.U.», 6 luglio 1968, n. 170.

<sup>54</sup> Cfr. Cappelli, *Chiesa e carcere in Italia: sul caso del cappellano di Poggioreale*, in «Il Tetto», n. 50, aprile 1972, p. 147.

<sup>55</sup> Va detto infatti che i progetti di legge presentati sino ad oggi per la riforma del regolamento carcerario non sembrano tenere nel dovuto conto le esigenze di rispetto della libertà dell'ateismo.

<sup>56</sup> Coletti, *art. cit.*, p. 745.

<sup>57</sup> Packard, *La società nuda*, Torino 1967, p. 232.

<sup>58</sup> Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino 1966, p. 252. Notava Gramsci che «se lo stato rinuncia a essere centro attivo e permanentemente attivo di una cultura propria, autonomo, la Chiesa non può che trionfare sostanzialmente» (ivi, p. 253).

<sup>59</sup> Crisafulli, *La scuola nella Costituzione*, in «Riv. trim. diritto pubblico», 1956, pp. 85 ss.

<sup>60</sup> Barile, *La libertà nella Costituzione*, Padova 1966, p. 106. La dottrina ecclesiasticista fonda le proprie analisi sulla formulazione dell'art. 36 del Concordato, ritenuta da alcuni troppo impegnativa (cfr. per il periodo precostituzionale, Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, Padova 1938, pp. 51 ss.; Magni, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, in «Studi sassaesi», 1931, vol. IX, pp. 46 ss.; per il periodo costituzionale Bellini, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 195 ss.; Peyrot, *Il problema dell'insegnamento della religione nelle pubbliche scuole elementari in relazione ai maestri e agli alunni evangelici*, Firenze 1965, pp. 14 ss.), da altri ritenuta compatibile con i principi costituzionali o perché prevede la dispensa, che garantirebbe la facoltatività dell'insegnamento (cfr. Olivero, *L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche*, in *I Patti Lateranensi. Scritti giuridici per il trentennale della Conciliazione*, in «Quaderni di Iustitia», Roma 1960, pp. 154 ss.), o perché «la seconda parte del primo comma dell'art. 36 paralizza ciò che potrebbe esserci di suscettibile di espansione nella prima, e dà l'esatta misura del significato della formula» (cfr. Jemolo, *Lezioni*, cit., p. 443), o perché, infine, la disciplina concordataria in questione non intaccherebbe il «patrimonio giuridico dei singoli cittadini», ma recherebbe dei vantaggi meramente spirituali senza rilevanza giuridica (cfr. Finocchiaro, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 249).

<sup>61</sup> È in genere l'orientamento di quanti ritengono che «la Chiesa non sarà mai disposta a rinunciare alla tradizionale missione di apostolato che nell'ambito della scuola può essere

esercitata con maggiore efficacia che altrove». Spinelli, *Problemativa attuale nei rapporti tra Chiesa e stato*, cit., p. 108.

<sup>62</sup> Porrotto, *Stato e Chiesa ancora immaturi*, in *La scuola del Concordato*, cit., p. 28.

<sup>63</sup> «Testimonianze», n. 129 del 1970, editoriale, p. 769.

<sup>64</sup> Ivi, p. 770.

<sup>65</sup> Ivi, p. 772.

<sup>66</sup> Ivi, p. 773.

<sup>67</sup> Jemolo, *I problemi pratici della libertà*, Milano 1962, pp. 23-4. Cfr. sul rapporto tra diritto e sfera del «sociale», Barcellona, *L'educazione del giurista*, Bari 1973, p. 23 ss.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 26-7.

<sup>69</sup> *Decreto sugli strumenti della comunicazione sociale*, n. 2.

<sup>70</sup> Ivi, n. 12.

<sup>71</sup> Un esame particolare meriterebbe la posizione della Chiesa nei confronti del problema dell'ateismo, e del suo sviluppo sino al Concilio Vaticano II. Esso non rientra nell'economia del presente lavoro. Ricordiamo tuttavia che l'attenzione del magistero ecclesiastico sull'argomento, almeno in modo esplicito, è abbastanza recente. Ed è venuta crescendo con lo svilupparsi dell'ateismo, nella sua formulazione razionalistica prima e nella concezione marxista dopo. Leone XIII (pre-scindendo dal can. I della Costituzione *Dei Filius* del Vaticano I: «si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negarevit: anathema sit») nell'Enciclica *Aumilieu* scriveva: «tutti i cittadini sono tenuti ad allearsi per mantenere alla nazione il sentimento religioso vero, e per difenderlo al bisogno, se mai una scuola atea, in dispetto delle proteste della natura e della storia, si sforzasse di cacciar Dio dalla società, sicura con ciò di annientare tosto il senso morale al fondo stesso della coscienza umana»; e più avanti: «ben lo sappiamo, l'ateo per un deplorable abuso della sua ragione e più ancora della sua volontà nega questi principi. Ma in fondo, l'ateismo è un errore così mostruoso che non potrà mai, sia detto ad onore dell'umanità, annientarsi la coscienza dei diritti di Dio per sostituirvi l'idolatria dello stato». Con Pio XI, l'attenzione si sposta verso l'ateismo marxista, coinvolgendo nella condanna tanto la filosofia marxista quanto

i regimi rivoluzionari che andavano affermandosi nel mondo.

A fronte di un magistero costante sino a Giovanni XXIII, si pone l'insegnamento conciliare che, sulla scia delle innovazioni introdotte dallo stesso Giovanni XXIII, dimostra una attenzione tutta particolare nei confronti dell'ateismo sistematico moderno e delle sue cause, giungendo a parlare di dialogo e collaborazione con i non credenti. «La Chiesa, fedele ai suoi doveri verso Dio e verso gli uomini, non può fare a meno di riprovare, come ha fatto in passato, con tutta fermezza e con dolore, tali perniciose dottrine che contrastano con la ragione e con l'esperienza comune degli uomini e che degradano l'uomo dalla sua innata grandezza. Si sforza però di scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei, e consapevole della gravità delle questioni suscitate dall'ateismo e mossa da carità verso tutti gli uomini, ritiene che esse debbano meritare un esame più serio e più profondo» (*Gaudium et spes*, n. 21). «La Chiesa, pur respingendo in maniera assoluta l'ateismo, tuttavia riconosce sinceramente che tutti gli uomini, credenti e non credenti, debbano contribuire alla retta edificazione di questo mondo, entro il quale si trovano a vivere insieme: il che non può avvenire certamente senza un sincero e prudente dialogo. Essa pertanto deplora la discriminazione tra credenti e non credenti che alcune autorità civili ingiustamente introducono, non volendo riconoscere i diritti fondamentali della persona umana» (*Gaudium et spes*, n. 21). Ma aggiunge subito dopo: «rivendica, poi, in favore dei credenti una effettiva libertà perché sia loro consentito di edificare in questo mondo il tempio di Dio».

È interessante notare che accanto alla *non discriminazione* per chiunque, si rivendica solo per i credenti una «effettiva libertà religiosa». Anche nella dichiarazione «*Dignitatis Humanae*» si parla di un «diritto ad una tale immunità» per coloro che «non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa» (n. 2), ma non si riconosce il diritto di libertà religiosa come diritto di credere e di non credere.

Può ricavarsi una tendenza di tolleranza per i non credenti, di fronte ad un pieno diritto di libertà per quanti aderiscono ad una determinata religione; tendenza costantemente espressa in numerosi documenti conciliari. Nella *Dichiarazione sull'educazione cristiana dei giovani*, si esige che «fanciulli e giovani hanno diritto di essere aiutati sia a valutare con retta coscienza e ad accettare con adesione personale i valori morali, sia alla conoscenza approfondita ed all'amore di Dio. Perciò chiede e raccomanda a quanti governano i

popoli o presiedono all'educazione di preoccuparsi perché mai la gioventù venga privata di questo sacro «diritto» (n. 1).

La considerazione dell'ateismo nel Concilio è invece più ampia e positiva sotto il profilo morale. «Il concilio», afferma Rahner, «pensa che sia possibile che un *adulto normale*, per un tempo relativamente lungo, addirittura sino alla morte, si professi esplicitamente ateo, senza che questo implichi necessariamente, da parte di questo non credente, una *colpa morale*» (Rahner, *Ateismo e «cristianesimo implicito»*, in *L'ateismo contemporaneo*, cit., IV, p. 93).

<sup>72</sup> Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1955, pp. 3-4.

<sup>73</sup> Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano 1963, p. 152.

<sup>74</sup> AA. VV., *Libertà di espressione e organizzazione radio-televisiva. La riorganizzazione legislativa della Radiotelevisione italiana*, Milano 1971; p. 16, dalla relazione di Cheli.

<sup>75</sup> Relazione di Cheli, cit., pp. 16-7.

<sup>76</sup> Pierandrei, *Radio, televisione e Costituzione*, in *Studi in onore di A. C. Jemolo*, Milano 1961, p. 598. Cfr. sull'argomento Fois, *Libertà di diffusione del pensiero e monopolio radiotelevisivo*, in «Riv. trim. di diritto pubblico», 1960, p. 1127 ss.

<sup>77</sup> Relazione di Barile, in AA. VV., *Libertà di espressione e organizzazione radiotelevisiva*, cit., p. 32.

<sup>78</sup> Cfr. i progetti di riorganizzazione dell'ente radiotelevisivo, in *Libertà di espressione e organizzazione radiotelevisiva*, cit.; in particolare Fois-Motzo, *Progetto di riorganizzazione legislativa della Radiotelevisione secondo la formula dell'ente di gestione*: art. 20, 2. comma (p. 198); art. 20, 4. comma: «ai soggetti legittimati alle trasmissioni è assicurata la possibilità di organizzare il programma in modo autonomo, avvalendosi degli impianti tecnici che l'ente radiotelevisivo metterà a disposizione» (ivi). Barile-Cheli-Loiodice, *Progetto di riorganizzazione legislativa della radiotelevisione secondo la formula dell'Ente pubblico*, art. 22, 7. comma: «i programmi predisposti dai soggetti legittimati alle trasmissioni non possono essere assoggettati ad alcuna forma di censura preventiva da parte dell'ente radiotelevisivo, salvo quanto concerne il rispetto del buon costume» (p. 207).

<sup>79</sup> Jemolo, *I problemi pratici della libertà*, cit., p. 91.

<sup>80</sup> Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 24.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Cerroni, *La libertà dei moderni*, cit., p. 11.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>84</sup> Cfr. Crisafulli, *La scuola nella Costituzione*, cit. loc. cit., pp. 80 ss.

<sup>85</sup> «Sembra, tuttavia, possibile affermare che il principio del rispetto della libertà come supremo valore, nel quale si è sopra ravvisato il contenuto minimo del limite di ordine pubblico in materia, valga anche nei confronti dell'insegnamento privato e quindi delle scuole in cui esso si articola organicamente. Queste sono libere di impartire insegnamenti ispirati alle più varie ideologie e credenze, condotte con criteri e i metodi più diversi, d'accordo: *ma non sono libere di negare la libertà*» (Crisafulli, *La scuola nella Costituzione*, cit., pp. 83-4).

<sup>86</sup> Cerroni, *La libertà dei moderni*, cit., p. 14.

Publicato nel 1973, il libro si è imposto subito all'attenzione della comunità scientifica, segnando un punto fermo nel dibattito sulla libertà religiosa. Dedicato ai rapporti tra ateismo e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico italiano, il libro segue l'evoluzione storico-giuridica di tali rapporti spingendo l'indagine sempre oltre la rilevazione di norme e garanzie di libertà, per cercare di «individuare, al di là del significato letterale, il *valore reale*, l'*incidenza sociale* di norme e concetti giuridici che, pur non esprimendosi mai apertamente in questa direzione, favoriscono poi incisivamente la diffusione della religione (e di una determinata religione) ostacolando quella dell'ateismo». Proponendo e sperimentando con coerenza questo percorso, il libro è riuscito a scuotere il dibattito scientifico su ateismo e religione in corso negli anni Settanta, indicando un metodo d'indagine anche oggi proficuamente capace di guidare e stimolare la ricerca di una protezione giuridica equilibrata della libertà di credere e di non credere.

**CARLO CARDIA** (Roma 1943) è professore emerito di Diritto ecclesiastico e di Diritto canonico dell'Università di Roma Tre. Ha insegnato in diverse Università (Siena, Cagliari, Pisa e infine Roma Tre). Studioso di temi storici, filosofici e giuridici, è stato protagonista attivo nei processi di rinnovamento delle fonti del diritto ecclesiastico, che hanno riguardato la revisione del Concordato del 1929, la stipulazione di intese con le confessioni religiose, il progetto di una legge generale sulla libertà religiosa, l'elaborazione della Carta dei valori e della cittadinanza. Tra i suoi principali scritti: oltre ad *Ateismo e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione, dall'Unità ai giorni nostri* (1973), *Il diritto di famiglia in Italia* (1975), *La riforma del Concordato* (1980), *Il governo della Chiesa* (1984, 1993), *Stato e confessioni religiose* (1988, 1990), *Manuale di diritto ecclesiastico* (1996, 1999), *Genesi dei diritti umani* (2003, 2005), *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea, legislazione italiana* (2002, 2005, 2010, 2015, 2019), *Ordinamenti religiosi e ordinamenti dello Stato* (2003), *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam* (2007), *La Chiesa tra storia e diritto* (2010), *Identità religiosa e culturale d'Europa. La questione del crocifisso* (2010), *Risorgimento e religione* (2011), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione* (2017), *A 50 anni dalla Populorum progressio* (2018).