



diritto & religioni

Semestrale
Anno V - n. 2-2010
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

10



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno V - n. 2-2010
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
P. Colella, A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro
F. De Gregorio
S. Testa Bappenheim
G. Schiano
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Progetti della Civiltà Cattolica per una Costituzione (1946)

ALESSANDRO TIRA

1. *Considerazioni generali*

In concomitanza con il sessantesimo anniversario dell'entrata in vigore della Costituzione italiana, nel 2008, furono resi noti alcuni documenti di un certo rilievo che, conservati fino a quella data negli archivi della *Civiltà Cattolica*, erano pertinenti alle vicende dell'Assemblea costituente¹. I documenti sono interessanti per ragioni che trascendono la semplice curiosità antiquaria. Innanzi tutto, per il punto di vista, per così dire, eccentrico che esprimono: si tratta di lettere e comunicazioni perlopiù interne alla Chiesa cattolica, e più specificamente alla Curia romana, in cui si parla degli stessi eventi di cui parlano gli studi dedicati all'Assemblea costituente e degli stessi protagonisti; ma, in questo caso, le voci narranti sono diverse e differente è anche il punto di vista degli attori di tale vicenda. Si tratta, insomma, dell'interesse insito nel poter osservare le concitate vicende dell'Assemblea costituente dal punto di vista dei Sacri Palazzi vaticani. Inoltre, i documenti hanno un certo rilievo storiografico, perché contribuiscono a meglio chiarire quale fu, precisamente, il livello di attenzione che l'evento della Costituente suscitò oltre Tevere², fin da parte del Pontefice stesso.

¹ Ora pubblicati nell'appendice documentaria al volume di p. GIOVANNI SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano, 2008. Da tale appendice sono state tratte le trascrizioni dei Progetti, dei relativi articoli e dei commenti agli stessi che verranno in rilievo nel presente lavoro.

² Di seguito, si citano gli articoli principali con cui la *Civiltà Cattolica* commentò le vicende della Costituente: ANDREA ODDONE, "Ansia di Costituente", in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 355-358; ANGELO BRUCCULERI, *Problemi della Costituente. La rappresentanza nazionale degli interessi*, I, in *Civ. Catt.*, 1946, III, pp. 309-317; ANGELO BRUCCULERI, *Problemi della Costituente. La rappresentanza nazionale degli interessi*, II, in *Civ. Catt.*, 1946, IV, pp. 167-174. A questi interventi si affiancarono le riflessioni di p. Messineo circa il problema filosofico-giuridico del potere costituente: ANTONIO MESSINEO, *Fonte del potere costituente*, in *Civ. Catt.*, 1945, IV, pp. 281-290; ANTONIO MESSINEO, *Le funzioni del potere costituente e la volontà popolare*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 268-275; ANTONIO MESSINEO, *I limiti del potere costituente*, in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 400-409; ANTONIO MESSINEO, *Il soggetto del potere*

Infine, e con questo si giunge al tema del presente lavoro, è sembrato degno di particolare studio un documento specifico, in cui sono contenuti tre *progetti* (come essi si autoqualificano) costituzionali, i quali, riunendo spunti dottrinali e canonistici, nonché riferendosi al magistero sociale della Chiesa, cercano di dare forma a tre modelli ideali di costituzione, graduati tra uno considerato ottimale, uno intermedio e uno “non accettabile” (nella specifica accezione di cui si dirà in seguito). Ciò che si intende proporre in queste pagine è un primo commento complessivo di tali progetti.

Gli estensori dei tre schemi furono i padri redattori della *Civiltà Cattolica*, che agirono su incarico del Santo Padre Pio XII³. I Progetti furono presentati all’attenzione dei loro destinatari con un documento datato ottobre 1946; essi si collocano pertanto in un momento storico in cui, se da un lato gli esiti del *referendum* istituzionale e delle elezioni per l’Assemblea Costituente avevano già tracciato il quadro da cui sarebbe emersa la nuova Carta fondamentale, dall’altro lato erano ancora incerti gli equilibri che si sarebbero potuti raggiungere in merito alle singole questioni dibattute in sede di Assemblea, dove i rappresentanti eletti dal popolo erano chiamati a far sortire un testo condiviso dalle varie idee politiche, filosofiche e religiose che essi propugnavano. L’atteggiamento che la Santa Sede, fin dal suo vertice, assunse rispetto ai lavori della Costituente fu quello già collaudato in occasione del *referendum* istituzionale⁴: un certo pragmatismo, ispirato dalla consapevolezza che i tempi nuovi non permettevano più un diretto intervento del clero nell’agone politico, soprattutto in un momento in cui la guerra civile continuava a serpeggiare in alcune regioni e gli animi erano particolarmente accesi anche riguardo alla questione religiosa. I Progetti (o *programmi*) del 1946 possono essere letti anche come espressione di tale linea di cautela: commissionati

costituente, in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 32-40. Tali studi furono poi rielaborati da p. Messineo in occasione della XIX Settimana sociale dei Cattolici italiani (intervento poi edito negli atti del convegno: ANTONIO MESSINEO, *Fonte del potere costituente*, in *Costituzione e Costituente. Atti della XIX Settimana Sociale dei Cattolici d’Italia*. Firenze, 22-28 ottobre 1945, ICAS, Roma, 1946, pp. 175-202). Sulla Settimana sociale cfr., *inter alia*, ANTONIO DE MARCO, *Costituzione e Costituente alla XIX Settimana sociale dei Cattolici Italiani*, in *Civ. Catt.*, 1945, IV, pp. 209-210 e FRANCESCO MALGERI, *I cattolici e la Costituente: la preparazione della XIX Settimana Sociale*, in MASSIMO NARO (a cura di), *Società, Chiesa e ricerca storica*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma, 2002, pp. 147-164.

³ Il Papa “alla fine dell’estate del 1946 aveva dato l’incarico – attraverso la mediazione di suo nipote il principe Pacelli – al p. Martegani di far redigere dai gesuiti della *Civiltà Cattolica* uno schema generale di Costituzione da sottoporre al più presto alla sua attenzione; egli inoltre raccomandava al direttore che la rivista, durante il lavoro della Costituente, difendesse con articoli ‘ben studiati’ la posizione della Santa Sede nelle materie attinenti la sfera religiosa e in particolare i rapporti tra Stato e Chiesa”; SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 62.

⁴ Cfr. *Cronaca contemporanea – Italia*, in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 435-438.

nell'estate di quell'anno dallo stesso Pio XII al direttore della *Civiltà Cattolica*, padre Martegani, con l'interessamento del principe Carlo Pacelli, avvocato e nipote del Papa, essi erano rivolti in particolare all'attenzione dell'on. Ruini (presidente della Commissione dei 75) e destinati a una circolazione ristretta⁵. Si trattava di una sorta di sforzo di predizione delle pieghe che il dibattito costituzionale avrebbe potuto prendere in merito alle questioni di attinenza religiosa ed ecclesiastica; il loro intento era di permettere alle alte sfere ecclesiastiche una valutazione *ex ante* delle decisioni più opportune da assumere, a seconda delle circostanze concrete. Essi non si presentano come un compiuto modello di costituzione, né ambiscono ad esserlo, bensì – come recita la dicitura della brevissima nota introduttiva – si concentrano “sulle relazioni tra Chiesa e Stato in Italia”⁶.

Volendo svolgere un'analisi di quegli schemi, è necessario spendere alcune parole per chiarire le linee di fondo, seguite dai padri gesuiti che collaborarono alla stesura (i nomi dei singoli studiosi non appaiono nei documenti considerati, ma essi si possono riconoscere, innanzi tutto, nel direttore p. Martegani e poi nei redattori della rivista che si dedicavano all'analisi dei temi sociali, politici e giuridici, vale a dire i padri Oddone, Messineo, Lener e Brucculeri). Innanzi tutto, il contesto e le modalità con cui la nuova Costituzione sarebbe nata, facevano presupporre che si sarebbe trattato di una Costituzione democratica, non più rigorosamente liberale (come in effetti avvenne) e, si sperava, non troppo distante dagli ideali dello stesso cattolicesimo sociale, poiché – come si affermava – “al liberalismo dissolvente ed isolante ha la dottrina sociale del Cattolicesimo opposta la concezione organica della società, concezione realistica, giacché la forza istintiva e razionale ad un tempo dell'umana socialità fra l'individuo e lo Stato interpone tutta una lussureggiante fiorita di associazioni, che rispondono alla gamma indefinita dei nostri bisogni”⁷. L'opzione per un sistema democratico risaliva a prima della proclamazione della Repubblica, essendo la scelta degli ultimi Governi monarchici, e veniva valutata positivamente dalla Chiesa. La quale, per voce dello stesso Santo Padre, già da tempo chiedeva il rispetto dei sacri diritti fondamentali della persona umana⁸ e l'instaurazione di un regime democratico

⁵ GIOVANNI SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 31 n.

⁶ *Progetti di Costituzione redatti dai padri della Civiltà Cattolica su incarico di Pio XII*, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 181.

⁷ ANGELO BRUCCULERI, *Problemi della Costituente. La rappresentanza nazionale degli interessi*, I, cit., p. 309.

⁸ “I diritti dell'uomo sono inerenti alla sua condizione, in quanto egli è attuazione di uno specifico ideale divino [...]. In forza di questa sua origine l'uomo porta in sé un riverbero dell'autonomia

e aveva incentivato una attiva partecipazione dei cattolici alle consultazioni elettorali⁹. In ragione di tutto ciò, gli articoli dei Progetti della *Civiltà Cattolica* presupponevano un contesto costituzionale democratico, sia pure senza specificare in quale declinazione (liberale, popolare, socialista, eccetera) ed erano, per così dire, fungibili rispetto a una qualunque delle possibili variazioni istituzionali del modello democratico – purché, naturalmente, quel modello non implicasse interferenze rispetto ai temi trattati nei *progetti* stessi e un atteggiamento eccessivamente ostile alla Chiesa da parte del potere civile¹⁰. Si tenga presente, a questo riguardo, che l’accezione in cui la dottrina cattolica dell’epoca intendeva la democrazia non era affatto una vaga declinazione di teorie recuperate altrove, né – tantomeno – si riduceva ad una concezione procedurale del concetto, come si potrebbe dire utilizzando la terminologia contemporanea; era, anzi, un’idea sostantiva, forte di caratteri suoi propri, e di questo dà segno, con particolare evidenza, un articolo apparso sulla *Civiltà Cattolica* nel febbraio del 1945. Svolgendo un paragone tra la *democrazia*

divina, prova un sentimento d’indipendenza, avverte il dominio del suo spirito sulle creature inferiori e conosce di esistere, di intendere, di volere e di essere il principio del suo operare. La sua attività si svolge per mezzo dell’intelligenza e della volontà. Con l’esercizio cosciente e libero di queste facoltà deve elevarsi a Dio, nel cui possesso e godimento trova la sua quiete, la sua perfezione e la sua felicità, e a Dio si eleva e si avvicina con il continuo perfezionamento di se stesso. Ma il dovere del proprio perfezionamento importa nell’uomo il diritto di poter disporre dei suoi atti e di compiere quelle azioni, che gli sono necessarie per attuare la sua ragione di essere e raggiungere il suo fine”, sottolineava un intervento di p. Oddone sulla *Civiltà Cattolica*. ANDREA ODDONE, *I diritti dell’uomo*, in *Civ. Catt.*, 1943, I, cit., p. 347.

⁹ Cfr., per es., un articolo apparso sulla *Civiltà Cattolica* nel gennaio 1946, in cui, recensendo un volume di Giuseppe Monti intitolato *Il dovere elettorale*, si sottolineava il *dovere* del voto per i cattolici e, cosa non meno importante, il loro *dovere di ben votare*; MARIO BARBERA, *Il dovere elettorale*, in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 55-60. Un’analoga e più circostanziata ricognizione delle fondamenta trascendenti del diritto-dovere di voto, un anno prima, era stata svolta da ANGELO BRUCCULERI, *Il dovere nelle urne nell’ora presente*, in *Civ. Catt.*, 1945, IV, pp. 302-309: “Nessun dubbio che fra questi atti doverosi debba oggi annoverarsi l’esercizio del diritto elettorale. L’assenteismo dalle urne sottrarrebbe al Paese dei beni incalcolabili, mentre l’esporebbe ai più gravi danni, se l’assenteismo, s’intende, fosse attuato in larga scala dagli onesti” (p. 305). Nello stesso senso, e da voce ancora più autorevole, cfr. le esortazioni del Papa contenute in due allocuzioni: PIO XII, *Allocuzione di S. S. Pio XII alla Gioventù Maschile di A. C. I. sulle gravi necessità dell’ora presente*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 169-172 e PIO XII, *Allocuzione di S. S. Pio XII alle Giovani di Roma sui doveri dell’ora presente*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 313-316. Per rilevanza indiretta, cfr. anche gli interventi, più propriamente politici, di p. Lombardi: RICCARDO LOMBARDI, *Una “mano tesa” minacciosa. A proposito del discorso di Togliatti*, in *Civ. Catt.*, 1945, II, pp. 147-159; la critica al programma del PCI contenuta in RICCARDO LOMBARDI, *Il programma politico comunista*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 276-284 e RICCARDO LOMBARDI, *Discussione del programma comunista*, in *Civ. Catt.*, 1946, III, pp. 162-173, nonché i commenti al primo Congresso romano della DC, in ANGELO BRUCCULERI, *Il Congresso nazionale della Democrazia Cristiana*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 328-337.

¹⁰ Cfr., al riguardo, ANDREA ODDONE, *Il pensiero cattolico sulle forme di Governo*, in *Civ. Catt.*, 1944, IV, pp. 201-211.

discendente dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789 e la *democrazia cristiana*, p. Brucculeri espone con grande chiarezza quali tratti uniscono le due concezioni e quali, invece, li dividono, talora profondamente. Rientrano nel novero dei caratteri comuni la concezione egualitaria del valore della persona umana, purché non declinata secondo il radicalismo che fu di Rousseau o nel senso materialistico e sociologico che è delle teorie socialiste e comuniste¹¹ (che preconizzerebbero, piuttosto, un'artificiosa indistinzione dei ruoli sociali¹²), ma nell'accezione essenzialmente morale di eguaglianza degli uomini davanti a Dio e ai loro simili; la fraternità, derivante dall'essere tutti gli uomini figli di Dio, come Gesù ha dimostrato insegnando a pregare il *Pater noster*¹³ e la libertà, che non è quella predicata dal liberalismo

¹¹ “A nessuno può sfuggire come gli elementi utopistici [...], si siano perpetuati, passando successivamente dal Rousseau ad alcuni teorici della rivoluzione francese, da questi all'incipiente socialismo, nato dall'individualismo razionalista, e finalmente al comunismo che ne è l'odierno rappresentante e sostenitore. Questa piega del pensiero, a trascorrere tanto facilmente alla esagerazione di un contenuto di vero, è istruttiva, giacché dimostra come anche le più nobili aspirazioni, fondamentalmente sane, possono corrompersi sotto l'influsso di falsi presupposti e di altrettanto false concezioni, che non tengono conto della viva realtà umana”; ANTONIO MESSINEO, *Le teorie egualitarie e la vita sociale*, in *Civ. Catt.*, 1946, III, p. 91. In un articolo successivo, lo stesso p. Messineo cercò di ricostruire le origini del concetto di uguaglianza sociale, asserendo la pertinenza di tale concetto, nella sua essenza, alla Rivelazione evangelica e al dogma della Creazione, come il Magistero (in particolare con i Pontefici Leone XIII e Pio XII) ha dimostrato: “eguali nell'origine, eguali nella natura razionale, gli uomini sono conseguentemente eguali nelle aspirazioni fondamentali e negli scopi essenziali della vita. La loro intelligenza tende egualmente alla ricerca e alla conquista del vero; la loro volontà libera anela egualmente al possesso del bene”; ANTONIO MESSINEO, *Il principio dell'eguaglianza sociale e la sua origine*, in *Civ. Catt.*, 1946, IV, p. 201. Cfr. anche, per una confutazione più istituzionale delle dottrine politiche in questione, ALPHRIDUS OTTAVIANI-IOSEPH DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Tipografia Vaticana, Roma, 1960, vol. II, pp. 12-14.

¹² La salvaguardia dell'ordine sociale, principio votato a consentire che ciascuna persona possa esprimere in seno al consorzio umano le proprie potenzialità a beneficio del bene comune, è un'istanza classica del messaggio neotestamentario, a cominciare dalla predicazione non rivoluzionaria di Gesù (cfr. JÜRGEN ROLOFF, *Gesù*, Einaudi, Torino, 1995) e riflessa anche dalla predicazione paolina: “come il corpo è uno solo e ha molte membra e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo” (1 Cor 12,12) e “infatti il corpo non è formato da un membro solo, ma da molte membra. Se il piede dicesse: ‘Poiché non son mano, non appartengo al corpo’, non per questo non farebbe parte del corpo” (1 Cor 12,15). Quindi, trasportando con un parallelismo alla società civile ciò che San Paolo scrisse riguardo alle comunità romane di fedeli, ciascuno deve mettere a frutto al meglio, per il bene di tutti, i doni che la Grazia divina gli ha destinato: “Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento, all'insegnamento; chi l'esortazione, all'esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia” Rm 12,6-8).

¹³ ANGELO BRUCCULERI, *Democrazia e religione*, in *Civ. Catt.*, 1945, I, p. 274. L'idea è, oggi, confermata in varie proposizioni del *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (per es., il § 19); PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, p. 9.

– considerato dottrina perniciosa, se non accompagnato da varie cautele¹⁴
– ma quella fondata sull’assiologia cristiana: “anche la libertà ha un posto eminente nell’Evangelo, s’intende della libertà che non s’identifica con la indipendenza assoluta, o con la licenza e la facoltà di porre sul perfetto piede di uguaglianza e di parità di diritto il vero e il falso, il bene e il male, la virtù e il vizio”¹⁵. Ma, circa alcuni punti, non basta specificare il significato ecclesiale di alcuni concetti, sottolineandone le divergenze rispetto all’accezione laica, poiché vi sono determinati valori, fatti propri dalle idee democratiche, che la Chiesa invece ripudia: si tratta di assunti come la bontà primigenia dell’uomo ipotizzata da Rousseau (su cui si fondano le utopie di palingenesi di varie dottrine, tra cui quella comunista, ma che collide frontalmente con il dogma del peccato originale¹⁶) e della sovranità popolare, che, ad avviso dello studioso, individuando nel popolo il detentore ultimo della sovranità, precluderebbe il riconoscimento dell’esistenza di un Legislatore supremo e delle Sue leggi¹⁷. A ciò si aggiunge il timore dell’anticlericalismo od ostilità alla Verità di fede, storicamente manifestata (nei fatti, se non anche nelle intenzioni) dai Governi democratici, come quelli francesi, e la sensibilità alla demagogia a cui vanno soggette le democrazie (si potrebbe però obiettare che questi ultimi, in realtà, sono caratteri occasionali, ancorché ricorrenti, della democrazia, e non coesenziali ad essa). Dal punto di vista cattolico, dunque,

¹⁴ Cfr. le pagine del card. Ottaviani dedicate a un’ampia confutazione delle dottrine liberali, soprattutto riguardo alle concezioni separatiste dei rapporti tra Stato e Chiesa; OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II, pp. 77-97. Si possono leggere, a questo proposito, anche gli inviti del Magistero a diffidare di quelle teorie che, costruite sull’*individuo* anziché sulla *persona*, svislano l’umanesimo integrale di cui gli uomini, credenti e non, abbisognano per realizzarsi pienamente. Questo tema è fortemente presente, per es., nelle tre lettere encicliche finora pubblicate dall’attuale Pontefice: BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006; BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007 e BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009.

¹⁵ BRUCCULERI, *Democrazia e religione*, cit., 1945, I, p. 276.

¹⁶ “Questo errore sovverte e scrolla l’edificio dommatico su cui si erge il Cristianesimo. La sua ragione di essere è quella della redenzione, ossia della liberazione di un fallo originario che intacca la natura di ogni uomo. La missione del Cristianesimo essenzialmente riparatrice sarebbe pleonastica, se nulla si desse che debba essere riparato o liberato”; BRUCCULERI, *Democrazia e religione*, cit., p. 278.

¹⁷ In questo passaggio dell’articolo, p. Brucculeri sembra riecheggiare le attitudini di pensatori come Monaldo Leopardi (Cfr. MONALDO LEOPARDI, *Catechismo filosofico e catechismo sulle rivoluzioni*, Fede & Cultura, Verona, 2006, pp. 86-93 e AA. VV., *L’Europa giudicata da un reazionario. Un confronto sui Dialoghetti di Monaldo Leopardi*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, pp. 58-60) e, soprattutto, Joseph de Maistre (cfr. JOSEPH DE MAISTRE, *Saggio su il Principio Generatore delle Costituzioni Politiche e delle altre istituzioni umane*, in ID., *Scritti politici*, Cantagalli, Siena, 2000, pp. 35-108 e DOMENICO FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Roma – Bari, 2005, pp. 92-133), ritenendo incompatibile con il riconoscimento di un superiore ordine di valori trascendenti il fatto di sottoporre l’ordine delle cose politiche (e solo quello) al principio di sovranità popolare.

non vi è democrazia stabile senza l'ancora robusta della fede:

Avulsa dalla forza moralizzatrice, qual è la religione, la democrazia prima o poi sbocca nella dispersione delle forze e nelle convulsioni delle masse, finché giunge l'ora in cui per sottrarsi all'anarchia queste stesse masse son pronte a prostituirsi al primo avventuriero che saprà imporre un qualche ordine, sia pure al costo di ogni libertà. Non sono forse il fascismo e il nazismo il prodotto della degenerare democrazia laica? Purtroppo, fra questa democrazia e il cesarismo non c'è un fosso invalicabile, ma una passerella assai breve.¹⁸

In secondo luogo, e con particolare riferimento al primo progetto (quello considerato ottimale), si presuppone anche la possibilità di una sorta di *tabula rasa* della precedente situazione concordataria. Il Concordato del 1929, di cui pure si ricorda come fosse considerato dal Pontefice stesso “uno dei migliori tra i concordati stipulati recentemente”¹⁹, è qui ritenuto un punto di partenza assai più che un punto di arrivo, anche se, molto più concretamente, nei quaderni della Rivista coevi alla stesura dei Progetti, apparivano articoli in cui si difendeva strenuamente lo *status quo*²⁰. Poiché i Patti siglati dal card. Gasparri e da Mussolini contenevano, a detta dei padri redattori, numerose e financo eccessive concessioni a una concezione dello Stato definita “totalitaria” (che erano giustificate esclusivamente dall'intento di salvaguardare la pace sociale al tempo in cui furono decise, ma che, al venir meno della prepotenza del regime fascista, non avrebbero più avuto ragion d'essere²¹), sarebbe stato

¹⁸ BRUCCULERI, *Democrazia e religione*, cit., p. 282. Cfr., per assonanza, de Maistre: “*Le gouvernement seul ne peut gouverner* [...] Il a donc besoin, comme d'un ministre indispensable, ou de l'esclavage qui diminue le nombre des volontés agissantes dans l'État, ou de la force divine qui, par une espèce de greffe spirituelle, détruit l'âpreté naturelle de ces volontés, et les met en état d'agir ensemble sans nuire”; JOSEPH DE MAISTRE, *Du Pape*, Charpentier, Paris, 1865, p. 261. Nello stesso periodo, p. Brucculeri intervenne su questo tema con un ulteriore articolo, in cui confermava e sviluppava le idee sin qui esposte: ANGELO BRUCCULERI, *Democrazia e morale*, in *Civ. Catt.*, 1945, IV, pp. 369-377.

¹⁹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 181. Per una sintetica ma esaustiva ricostruzione delle vicende politiche che condussero alla storica Conciliazione del 1929, cfr. RENZO DE FELICE, *Mussolini il fascista. II. L'organizzazione dello Stato fascista (1925-1929)*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 382-436.

²⁰ FELICE CAPPELLO, *Il Concordato tra la S. Sede e lo Stato Italiano nell'ora presente*, in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 323-331.

²¹ “Sembra molto desiderabile che offrendosi appunto, con la redazione della nuova Costituzione italiana, l'occasione pacifica e propizia di una rigorosa precisazione dei diritti e degli obblighi dello Stato anche in materia di religione; ed essendo volontà comune del popolo italiano di darsi uno Stato veramente democratico, che segni l'abbandono delle ubbie dello Stato totalitario; Stato democratico disposto a dare il più largo riconoscimento ad altri organismi produttori di diritto, così all'interno (regioni, sindacati, ecc.) che all'estero (comunità internazionale, O.N.U.), si receda anche nei confronti della Chiesa da così ingiusto atteggiamento di una sovranità gelosissima e totalitaria”;

opportuno rivedere (in meglio per la Chiesa) i termini concordatari, con una rinegoziazione del testo. Si auspicava, poi, che venisse affiancato a tale operazione l'inserimento di norme di matrice cattolica nel corpo stesso del testo costituzionale – e questa, alla prova dei fatti, fu la via effettivamente percorsa dai costituenti cattolici²².

Infine, si ricorda che i Progetti non furono il frutto di un'isolata elucubrazione dei loro autori, ma costituiscono al contempo una sorta di precipitato della dottrina cattolica (soprattutto il primo di loro, quello considerato ottimale), una elaborazione che riecheggia in numerosi punti i concetti della scienza giuridica canonistica (tanto che la stessa Curia romana li considerò eccessivamente improntati a quei parametri, come si dirà) e un tentativo di trasposizione in forma giuridica dei valori e delle posizioni che, dalle pagine della *Civiltà Cattolica*, i redattori della rivista sostenevano nel dibattito pubblico. Per questa ragione, sarà opportuno trarre da questi tre riferimenti i canoni ermeneutici per la lettura dei singoli programmi.

Alla luce di queste brevi considerazioni, è facile comprendere perché, dal punto di vista della forma, ciascun *progetto* si presenti come un gruppo di articoli, ciascuno dei quali rappresenta una possibile formulazione di concetti più ampi, tratti dalla dottrina ecclesiastica sulla materia trattata, ma che – come spiega p. Martegani nelle sue note d'accompagnamento – non vengono ritenuti

Progetti di Costituzione, cit., p. 182. *En passant*, si potrebbe leggere tra le righe di questa impostazione concettuale, che auspica l'abbandono, da parte del potere civile statale, della pretesa di monopolio in ordine alla potestà legislativa tipica del giuspositivismo otto-novecentesco (cfr., sul tema, MARIO ASCHERI, *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 382-417, nonché, gli interessanti rilievi circa il nesso tra teorie della sovranità e politiche legislative proposti in DIEGO QUAGLIONI, *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 80-107), una sorta di trasposizione a livello di ordinamento civile delle teorie canonistiche in tema di fonti di produzione del diritto. Le quali teorie, storicamente, hanno sempre sostenuto la coesistenza di una pluralità di livelli normativi, dalla Legge divina a quella delle Chiese particolari (CARLO CARDIA, *La Chiesa tra storia e diritto*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 38-50), senza conoscere – né avrebbe potuto essere altrimenti, visti i diversi presupposti filosofici e religiosi – il fenomeno della compiuta positivizzazione del diritto, da cui anzi scaturiva proprio il lamentato “atteggiamento di una sovranità gelosissima e totalitaria”.

²² Tale scelta riscosse, in seguito, il plauso della stessa *Civiltà Cattolica*, la quale commentò, attraverso la penna di p. Messineo, il testo della neonata Costituzione in due interventi: ANTONIO MESSINEO, *La Costituzione della Repubblica italiana. I*, in *Civ. Catt.*, 1948, I, pp. 595-607 e ANTONIO MESSINEO, *La Costituzione della Repubblica italiana. II*, in *Civ. Catt.*, 1948, II, pp. 128-140. L'art. 2 Cost. è un ottimo esempio di norma affermativa dei valori (anche) cristiani che permeano il disposto costituzionale; a tale proposito, si possono ripercorrere le interessanti vicende del disposto attraverso l'analisi degli emendamenti di cui fu oggetto il progetto di articolo (cfr. ANGELO CERIZZA, *La Costituzione italiana: analisi degli emendamenti*, IBM, Roma, 1979), anche alla luce delle parole del suo principale artefice, l'on. Lodovico Benvenuti (LODOVICO BENVENUTI, *In difesa dei diritti di libertà. Discorso pronunciato all'Assemblea Costituente nella seduta del 17 marzo 1947*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma, 1947; sulla figura del costituente democristiano, cfr. PIETRO SAVOIA, *Lodovico Benvenuti: un cattolico liberal-democratico alla Costituente*, Leva Artigrafiche, Crema, 2006).

né perfetti né immodificabili, all'atto di un loro ipotetico impiego concreto da parte del legislatore costituzionale, purché vengano rispettati appieno i contenuti essenziali degli articoli stessi. Nel terzo schema, in particolare, il carattere discorsivo è così accentuato da poter parlare di schema e di articoli solo a prezzo di qualche forzatura, ma anche per questo aspetto si rimanda alle pagine dedicate al progetto in parola.

2. Per una Costituzione cattolica, apostolica e romana: il Programma desiderabile

Il *Programma desiderabile*, su cui più ampiamente si sofferma il documento redatto dalla *Civiltà Cattolica*, si presenta preceduto da alcune pagine di carattere discorsivo, in cui si affrontano essenzialmente due temi che, per la ricchezza dei risvolti dottrinali e culturali implicati, vengono in tutta evidenza ritenuti cruciali dagli estensori: quello del matrimonio e quello dell'educazione cattolica, in generale e rispetto ai programmi di studio degli istituti pubblici.

Il primo articolo è dedicato al tema dello *Stato cattolico*, quale si auspicava che l'Italia venisse dichiarata, anche giuridicamente, in esito ai lavori dell'Assemblea Costituente. Per il primo comma, "la religione cattolica apostolica romana è la sola religione dello Stato; gli altri culti sono tollerati, purché non contrari all'ordine pubblico e al buon costume", mentre il secondo comma, conseguentemente, stabilisce che "i rapporti tra Stato e Chiesa, in Italia, sono e saranno regolati – in regime di concordato – dalle leggi che conferiscono esecutorietà nello Stato al Concordato stesso e agli eventuali accordi integrativi. La conduzione giuridica dei culti tollerati è stabilita da leggi speciali".

La portata dell'articolo proposto è evidente. Lungi dall'idea di laicità, lo Stato possiede una sua religione, quella cattolica e apostolica professata dalla Chiesa romana, che riconosce nel Sommo Pontefice, successore di San Pietro, la propria massima autorità e il rappresentante di Dio sulla Terra²³. È una concezione che deriva dalla scienza canonistica, in cui gli estensori dell'articolo si erano formati, e che vede nello Stato una società naturale necessaria.

²³ Così sancisce la catechesi cattolica: "Il legittimo successore di San Pietro nel governo della Chiesa universale, è il Vescovo di Roma, cioè il Pontefice Romano o Papa, perché questi succede nel primato di giurisdizione a San Pietro, che fu e morì vescovo di Roma"; egli "nella Chiesa per diritto divino ha non solo il primato di onore, ma anche quello di giurisdizione, tanto per quello che riguarda la fede e la morale quanto per quello che riguarda il governo e la disciplina" (cfr. anche §§ 134-140); PIETRO GASPARRI (a cura di), *Catechismo cattolico*, La Scuola, Brescia, 1934, pp. 134-135.

Poiché, tra gli insopprimibili bisogni primari dell'uomo, vi sono la tensione al trascendente (assecondare la quale è il vero compito primario dello Stato²⁴) e la conoscenza di Dio attraverso il sentimento religioso, la società umana, che costituisce lo Stato, non può che condividere tale necessità e favorirne la soddisfazione. Lo Stato italiano avrebbe perciò dovuto riconoscere la religione cattolica, che peraltro era quella professata dalla quasi totalità della popolazione, come propria religione ufficiale.

Da questo punto di vista, il primo comma dell'articolo non è che una conferma di quanto già stabilito dall'art. 1 dello Statuto Albertino²⁵ e ribadito dall'art. 1 del *Trattato tra la Santa Sede e l'Italia* dell'11 febbraio 1929²⁶. Rispetto al precedente disposto statutario, tuttavia, un articolo così formulato avrebbe goduto del valore aggiunto derivante dall'essere la nuova Costituzione non più ottriata, ma redatta a nome del popolo italiano; inoltre, avrebbe portato con sé l'importanza, per così dire, strategica della riconferma del valore pubblico della religione a un secolo di distanza dalla concessione della Carta sarda – cosa di non poco momento se si considera che, nel periodo compreso tra il 1848 e l'epoca dei fatti considerati, era aumentata in misura notevole la diffusione delle ideologie anticlericali (come quelle ottocentesche) o antireligiose *tout court* (come nei casi del socialismo reale e del nazionalsocialismo).

L'idea della tolleranza dei culti diversi da quello cattolico era stata sancita dallo stesso art. 1 dello Statuto Albertino, si era poi evoluta verso una quasi piena uguaglianza nel godimento delle libertà religiose nel periodo liberale, salvo poi involversi nuovamente verso la primigenia tolleranza statutaria a seguito dell'avvicinamento del fascismo alla Chiesa, negli anni del massimo consenso popolare al regime²⁷. La *Civiltà Cattolica* si era espressa circa l'accezione cattolica del concetto di tolleranza con un intervento di p.

²⁴ “Placet igitur multis, etiam ex civilistis, finem complexum Status specificare in tribus bonorum generibus simul collectis: quae videlicet condicionem plenae et securae fruitionis vitae naturalis, humanae conditioni convenientis, parant in ordine *prosperitatis, cultus* (cultura) et *iustitiae*. Quod quidem verum haberi debet, si tamen compleatur, animadvertendo ad huiusmodi bona societatem civilem debere non quomocumque tendere, sed *cum respectu quoque ad supernaturalem hominis destinationem*”; OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II, p. 15; cfr. anche ANTONIO MESSINEO, *Il fondamento giuridico dell'autorità*, in *Civ. Catt.*, 1944, II, pp. 285-294 e ANTONIO MESSINEO, *Le origini trascendenti del potere politico*, in *Civ. Catt.*, 1944, III, pp. 138-147.

²⁵ “Art. 1. La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi”.

²⁶ Reso esecutivo dalla l. 27 maggio 1929, № 810.

²⁷ Cfr. FRANCESCO FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 2003, pp. 47-55. Per un'interpretazione del punto di vista dell'ordinamento giuridico liberale su tale aspetto del problema religioso, sono di rilievo primario le considerazioni che si dipanano nel corso dell'intero studio di Francesco Ruffini dedicato alla *libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, vale a dire: FRANCESCO RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano*, Fratelli Bocca, Torino, 1924.

Oddone, dal significativo titolo de *Lo spirito di tolleranza nell'insegnamento cattolico*. Secondo il padre gesuita, "l'idea di tolleranza è sempre accompagnata dall'idea di qualche male²⁸. Nell'ordine fisico si tollera un male fisico, nell'ordine morale si tollera un vizio, nell'ordine intellettuale si tollera un errore [...] perciò noi non diciamo 'tollerare la virtù, tollerare la verità': sarebbero espressioni mostruose. La virtù e la verità sono cose nobili, che hanno diritto di comparire alla luce del giorno, a fronte alta, senza bisogno di essere tollerate"²⁹. La ragione che induce a tollerare il male e l'errore, che in sé non sarebbero tollerabili, sono di natura strumentale: "noi li tolleriamo per riguardo a coloro che fanno il male e professano l'errore, per la dignità della loro personalità umana, per la loro buona fede, della quale non dobbiamo, senza serio motivo, sospettare, per le loro intenzioni, che possono essere eccellenti"³⁰. Per questa ragione, lo studioso parla di tolleranza pratica e di tolleranza dottrinale; la prima è auspicabile, per le ragioni di rispetto appena indicate, e "può aver luogo in un individuo verso gli altri individui: abbiamo allora la tolleranza cosiddetta privata. Può invece la tolleranza esercitarsi dalla società verso gli individui: in questo caso prenderà il nome di tolleranza pubblica, che sarà civile o ecclesiastica, secondo che venga praticata dallo Stato o dalla Chiesa"³¹; la seconda invece è deleteria, perché si tradurrebbe in un'indifferenza ai valori della fede e della verità, ragion per cui "la Chiesa è intollerante nel terreno dottrinale. Essa ha la coscienza appoggiata su prove inconfutabili di possedere la verità, di avere ricevuto dal suo Fondatore Gesù Cristo il deposito delle verità divine, che sono il faro e la salute dell'umanità. Sa pure di essere investita di un magistero sovrano e infallibile, per conservare intatto e puro nei suoi figli questo sacro deposito, per difenderlo con intransigenza contro ogni pericolo di mescolanza e di corruzione"³². Così conclude p. Oddone: "La vera tolleranza è quindi odio

²⁸ "Tolerantia est ea animi dispositio qua patienter ferimus, varias ob rationes, ea quae nobis adversa seu molesta sunt, nobisque non probatur. Dicimus enim ea a nobis tolerari quae dum prohibere vel declinare aut non possumus aut non debemus propter graves causas, non resistendo admittimus, licet nostro iudicio probari nequeant. Etenim sunt quaedam rationes quae in omni rerum ordine permissionem mali cohonestant; videlicet magni alicuius aut adipiscendi boni aut prohibendi mali maioris causa. Id dicitur quoque comparativa permissione fieri", OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II, pp. 63-64.

²⁹ ANDREA ODDONE, *Lo spirito di tolleranza nell'insegnamento cattolico*, in Civ. Catt., 1946, II, pp. 317-318.

³⁰ ODDONE, *Lo spirito di tolleranza*, cit., p. 318.

³¹ ODDONE, *Lo spirito di tolleranza*, cit., pp. 318-319.

³² ODDONE, *Lo spirito di tolleranza*, cit., p. 319.

invincibile al male e all'errore, congiunto con il rispetto dei colpevoli e degli erranti"³³.

Appurato che la tolleranza doverosamente praticabile dal potere statale, secondo la dottrina ecclesiastica, è la *tolleranza pratica pubblica*, appare coerente con l'impostazione dogmatica e confessionale degli studiosi gesuiti il fatto di auspicare la costituzionalizzazione di un concetto che assecondasse, anche formalmente, gli intenti missionari della Chiesa cattolica, non contrastando la pacifica convivenza tra culti, ma nemmeno favorendo l'errore dottrinale o equiparando alla cattolica le altre confessioni. Proprio per questa sua mera strumentalità rispetto alla pace sociale, si distingue la *tolleranza* dall'*indifferentismo religioso*, che è cosa ben diversa e nociva³⁴.

Tornando alla lettera dell'art. I, c. 1°, rimaneva, nel progetto, il doppio limite dell'*ordine pubblico* e del *buon costume*, concetti che avrebbero dovuto determinare la tollerabilità o meno degli altri culti. Entrambi sono parametri elastici e in buona misura dipendenti dalla sensibilità sociale, la quale, in uno Stato anche istituzionalmente cattolico, sarebbe stata giocoforza plasmata dalle

³³ ODDONE, *Lo spirito di tolleranza*, cit., p. 318. Lo stesso concetto, esaminato da un punto di vista laico, permette di mettere in risalto le differenze intercorrenti tra l'accezione testé proposta e quella liberale: il concetto di tolleranza proposto dall'art. I è quello, di antica tradizione, che si limita a escludere che chi pratica un culto o una religione differente da quella predominante (ed eventualmente statale) possa essere perseguito dal potere pubblico per la sola ragione della sua fede religiosa; il che è cosa ben diversa dalla parificazione religiosa o dal riconoscimento di un pari trattamento giuridico. Come scrisse Francesco Ruffini, "la tolleranza, oppure, per chiarire più agevolmente il nostro concetto, l'intolleranza può essere semplicemente religiosa; e consiste nel concetto esclusivistico, che una determinata religione abbia di essere la sola vera, la sola istituita dalla divinità, e perciò la sola a procurare l'eterna salute. Finché questa intolleranza si limita a combattere e a respingere da sé, valendosi delle armi puramente spirituali, tutto ciò e tutti coloro, che contrastino ai suoi dogmi fondamentali, essa non può dirsi ingiustificata e non può punto oppugnarsi se non del pari con armi puramente spirituali; poiché il volerla altrimenti impedire apporterebbe una grave lesione al principio appunto della libertà di coscienza" (FRANCESCO RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 8). Tutto questo concreta ciò che Ruffini descrive come assenza di intolleranza civile, perché lo Stato confessionale, col dichiarare il rispetto di tale principio, "costretto dalla necessità ad ammettere nel suo territorio altri culti, non lo potrà fare che disapprovandoli e considerandoli con una certa avversione confessionistica; cioè li *tollererà*" (RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 9). Già nei primissimi anni del XX secolo l'illustre studioso liberale rifiutava l'idea che la regolamentazione statale del diritto pubblico soggettivo inerente alla sfera dei convincimenti religiosi degli individui si potesse basare sul principio di tolleranza anziché su quello di libertà religiosa; di tutt'altro avviso era la relazione che accompagna il *progetto*, per la quale nel parlare di *culti tollerati* "non vi è alcun senso di offesa, rappresentando appunto la tolleranza in materia religiosa – che è una caratteristica della moderna società – sia la sufficiente tutela della libertà di religione, e sia il giusto tributo alla verità del cattolicesimo" (*Progetti di Costituzione*, cit., pp. 182-183).

³⁴ "Tolerantia dici nequit quae indifferenter se habet ad verum et ad falsum, ad bonum et ad malum; neque quis dicitur tolerare aliquid si illud protegat, foveat atque tueatur; neque veritas, sicut falsitas, dici potest toleranda", OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II, p. 65.

gerarchie ecclesiastiche. Il primo comma dell'articolo in esame, insomma, avrebbe introdotto un sistema che, se formalmente non discriminava più di quanto si fosse fatto in passato le altre confessioni religiose, nei fatti avrebbe fatto dipendere in certa misura l'atteggiamento statale verso i culti ammessi dal beneplacito della Chiesa di Roma, sia pure attraverso la mediazione dei concetti laici di ordine pubblico e buon costume.

Il secondo comma, invece, prevedeva tre regole sulla produzione del diritto: la costituzionalizzazione del principio della regolazione concordataria dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica, valido non solo per il presente ma anche per il futuro (probabilmente l'estensore dell'articolo immaginava, scrivendo "sono e saranno regolati", il futuribile nuovo Concordato, con cui la Repubblica avrebbe rinunciato alle "transazioni e concessioni dovute consentire, e volentieri consentite, per la pace religiosa"³⁵ dalla Chiesa allo Stato fascista); la previsione di leggi, non si sa se ordinarie o speciali sotto qualche profilo, attuative dei concordati e degli accordi integrativi; la previsione di leggi speciali per sancire "la condizione giuridica dei culti tollerati", con ciò lasciando intendere che alla pluralità di tali leggi avrebbe potuto corrispondere una diversificazione del regime a cui tali culti sarebbero stati soggetti, a seconda di parametri da stabilirsi. Una norma siffatta avrebbe tracciato una precisa gerarchia delle fonti, che collocava al primo posto il rapporto concordatario, frutto dell'incontro di volontà tra la società cristiana, rappresentata dalla Chiesa "infallibile e autorevole"³⁶, e la società particolare dello Stato; in subordine, le leggi del solo Stato avrebbero dovuto dare attuazione all'impegno concordato, senza margini di valutazione discrezionale dei contenuti di tali patti; da ultimo, il solo Stato cattolico avrebbe potuto e dovuto regolare, unilateralmente, i suoi rapporti con i culti minoritari, che lo stesso avesse ammesso per legge. Da questo secondo punto di vista, risalta in tutta evidenza la condizione deteriore a cui una tale normativa sui rapporti tra Stato e confessioni religiose avrebbe relegato le chiese o le religioni non cattoliche.

Le idee e, prima ancora, la *forma mentis* che la semplice ma ferrea struttura disegnata dall'art. I, c. 2° sottende si possono individuare nella teoria della

³⁵ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 182.

³⁶ LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1928, vol. II, p. 222. L'impiego dell'aggettivo *autorevole* in siffatto contesto è significativo e, a modesto avviso di chi scrive, può essere avvicinato non tanto al significato, oggi corrente, di "relativo alla stima di cui si gode", ma a quello, assai più pregnante, della tradizione latina, in cui il vocabolo *auctoritas* definisce "non il presupposto del potere, ma esso medesimo, al di fuori e indipendentemente da qualsiasi altra base legittimante"; FRANCESCO AMARELLI, in ALDO SCHIAVONE (a cura di), *Storia del diritto romano e linee di diritto privato*, Torino, Giappichelli, 2005, p. 81.

potestas indirecta in temporalibus, che, sebbene “fosse stata storicamente superata nel processo di liberalizzazione e laicizzazione dello Stato ottocentesco e non apparisse ormai più in documenti del Magistero a partire dal XIX secolo [...], tenne il campo incontrastata, nella giuspubblicistica ecclesiastica tra ottocento e novecento e si è conservata, in posizione preminente, ancora fino alla metà del secolo nostro”³⁷. Appare perfettamente compatibile con tale concezione la visione dell’art. I del progetto “ottimale”, per cui compito dello Stato diviene quello di concedere attraverso la legge la “giusta libertà di coscienza” anche agli altri culti, ma senza rinnegare l’importanza prioritaria dell’attività salvifica della Chiesa, il cui diritto e dovere è quello di ispirare, anche a livello pubblico, l’azione di uno Stato che si professi cattolico. Infatti, come si legge nelle pagine introduttive del primo *progetto*, “non agirebbe secondo giustizia [...] lo Stato che si limitasse a riconoscerne [della religione cattolica] soltanto il valore *storico* di confessione prevalente, o anche dominante, nel popolo”³⁸.

Il secondo articolo costituisce una sorta di appendice tecnica del primo, concernente la ripartizione delle competenze tra Stato e poteri locali. Esso così recita: “I rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica e il regime giuridico dei culti tollerati sono di competenza esclusiva degli organi legislativi ed esecutivi centrali”. La nota che lo precede sottolinea che l’utilità della norma sarebbe emersa se, come poi in effetti accadde, si fossero attribuiti poteri legislativi ed esecutivi alle regioni, nel qual caso “la sua opportunità politica [sarebbe stata] intuitiva”³⁹. Il cenno, un po’ sibillino, all’opportunità politica si può leggere a due livelli: certamente, essendo unico per definizione l’interlocutore religioso, sarebbe stato importante anche identificare un unico interlocutore civile, onde evitare confusioni e inefficienze tanto nella ricerca quanto nell’esecuzione degli accordi. Inoltre, probabilmente, si alludeva anche alla possibilità che, in seno a tali organismi pubblici intermedi, avrebbero più facilmente potuto prendere corpo maggioranze espressive di idee ostili alla Chiesa e alle politiche ecclesiastiche del Governo centrale, con conseguenze destabilizzanti per l’intero sistema dei rapporti tra le due sponde del Tevere e della politica ecclesiastica nazionale; occorre ricordare, infatti, che nell’ottobre del 1946 già s’era avuta l’esperienza di due tornate elettorali significative: le amministrative comunali⁴⁰ e le elezioni per l’Assemblea Costituente, che

³⁷ LUCIANO MUSSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica*, CEDAM, Padova, 1975, p. 19.

³⁸ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 182.

³⁹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 189.

⁴⁰ Tali elezioni erano state fissate con decreto luogotenenziale del 7 gennaio 1946 e avevano avuto

avevano reso evidente la presenza di aree politiche fortemente orientate a sinistra, soprattutto nel Settentrione d'Italia. Se tali pronunciamenti politici si fossero tradotti in giunte regionali o amministrazioni locali dotate di sia pur non estesi poteri legislativi ed esecutivi, esse avrebbero potuto svuotare, in tutto o in parte, l'operato di politica ecclesiastica che ci si poteva attendere dai Governi nazionali.

Di portata del tutto differente è invece l'art. III, dedicato all'*uguaglianza civile e per i culti tollerati*. Al primo comma, si torna a prendere in considerazione la posizione degli appartenenti a culti diversi da quello ufficiale, ma, questa volta, sotto il profilo individuale: "Nessuna differenza nel godimento dei diritti civili e politici riconosciuti dallo Stato consegue per gli individui dalla professione di una religione diversa da quella ufficiale". Si tratta di un argomento assai delicato, perché concerne lo spazio da attribuirsi a concetti come *tolleranza religiosa, libertà di coscienza e libertà religiosa*⁴¹ in seno a uno Stato che si vuole, in assunto, "lealmente confessionale"⁴². Da un lato, infatti, pesavano la dottrina ecclesiastica in merito all'impossibilità di imporre la fede (che, per quanto sommo bene, dev'essere ricercata e interiorizzata da parte del singolo, senza coazione esterna⁴³ e l'intenzione di riconoscere ampiamente la possibilità di esercizio dei diritti democratici e della persona umana⁴⁴ che la Chiesa medesima, per volontà dello stesso Pontefice, si era impegnata a promuovere; dall'altro lato, però, tale libertà non avrebbe dovuto ledere il superiore interesse all'affermazione delle verità evangeliche ed ecclesiastiche, cosicché

luogo in cinque domeniche successive, tra marzo e aprile. Cfr. GIOVANNI SALE, *Dalla monarchia alla repubblica. 1943-1946: Santa Sede, cattolici italiani e referendum*, Jaca Book, Milano, 2003, pp. 28-34, nonché i succinti ma significativi cenni all'evento contenuti in *Cronaca contemporanea - Italia*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 241-242.

⁴¹ È significativo sottolineare come le due locuzioni *libertà di coscienza e libertà religiosa*, in questa sede, fossero considerate alla stregua di sinonimi, non riconoscendosi (come poi avvenne, storicamente, anche nel disposto della Costituzione del 1948) un espresso diritto ad informare la propria coscienza all'ateismo o all'agnosticismo.

⁴² *Progetti di Costituzione*, cit., p. 183.

⁴³ "Il pensiero nostro non può soggiacere a nessuna coazione materiale e non può venire incatenato come s'incatena un corpo. Nessun uomo riuscirà con la forza a costringere il nostro intelletto ad aderire ad una dottrina, fosse anche vera, a piegare la nostra volontà davanti al dovere, senza l'intima convinzione e il nostro consenso. Gli atti dell'intelletto e della volontà sfuggono ugualmente e al potere delle leggi umane e alla costrizione fisica [...]. Perciò non soltanto lo Stato, ma neppure la Chiesa, che è l'unica posseditrice della vera Religione, può indurre l'individuo ad abbracciare, contro sua voglia, la fede cattolica. Credere, dice S. Tommaso, è bensì un atto dell'intelletto, ma dipende nel suo esercizio dalla volontà, e la volontà non lo impera, se non quando è illuminata dall'intelletto"; ANDREA ODDONE, *Le manifestazioni del pensiero e l'ufficio dell'autorità politica*, in *Civ. Catt.*, 1944, I, pp. 89-90.

⁴⁴ Cfr. ODDONE, *I diritti dell'uomo*, cit., pp. 346-354.

un riconoscimento esplicito di quest'ultima [la libertà di coscienza] da una parte è necessario, essendo implicito nella più ampia libertà di religione (coscienza e culto esterno), dall'altra offenderebbe la dottrina cattolica e sarebbe in contrasto con la confessionalità dello Stato, posto che l'adesione alla religione cattolica è bensì libera [...], ma non nel senso che non sussista una gravissima obbligazione e necessità morale [...] di applicarsi sinceramente a conoscerla nei suoi caratteri divini e, riconosciutala, di abbracciarla.⁴⁵

Insomma, l'articolo proclamava la parità di godimento dei diritti civili e politici, in sé neutri rispetto ai temi di attinenza religiosa, ma l'aspetto che più premeva agli estensori era il profilo religioso e di coscienza che esso coinvolgeva, nella prospettiva di integrare la tolleranza degli acattolici, attraverso il riconoscimento di pari diritti, in un più generale contesto di promozione pubblica dell'ordine e del bene, le due virtù, inscindibili dal Magistero ecclesiastico, da cui dipende il conseguimento del bene comune, a cui i diritti dei singoli devono tendere a loro volta⁴⁶. A tale proposito, ciò che si proponeva *in nuce* nel presente articolo era di radicare nella Costituzione un principio che avrebbe potuto avere riflessi assai restrittivi sotto lo specifico profilo della libertà di espressione, anche al di fuori dei confini del campo della libertà di culto e di coscienza. In particolare, se si considera che i *culti tollerati* sarebbero stati tali in quanto diversi, su specifici punti di fede, da quello cattolico, e che le questioni di fede sono proprio quelle riguardo alle quali una chiesa non può mostrarsi conciliante e dialogante⁴⁷, occorre riflettere su quale accezione avesse la libertà di espressione agli occhi di chi la inserì nel novero dei *diritti civili* il cui godimento assicurare anche ai cittadini non cattolici dello Stato; si deve quindi contestualizzare il concetto, guardando a quale significato avesse, per la dottrina cattolica dell'epoca, la libertà di espressione. Essa era già considerata un diritto insopprimibile della persona umana (almeno a partire

⁴⁵ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 183. Cfr. anche il *Catechismo*, che, al § 157, così recita: “*Quale dovere abbiamo riguardo alle verità che la Chiesa – sia con ordinario e universale magistero, sia con solenne giudizio della suprema Autorità – propone da credersi da tutti come divinamente rivelate?*” Riguardo alle verità che la Chiesa – sia con ordinario e universale Magistero, sia con solenne giudizio della suprema Autorità – propone da credersi da tutti come divinamente rivelate, noi abbiamo dovere di crederle con fede divina e cattolica”; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, Brescia, cit., pp. 141-142.

⁴⁶ ANTONIO MESSINEO, *Il bene comune e la persona umana*, in *Civ. Catt.*, 1944, II, pp. 6-14. “*In individuīs ergo oportet primum ut Status reveratur dignitatem personae, quae, vi suae rationalis naturae, libertate praedita est ad bonum operandum, quaeque Dei largitate ad vitam supernaturalem in futuro saeculo dudendam ultimo est destinata*”; OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II, p. 43.

⁴⁷ Cfr. ODDONE, *Lo spirito di tolleranza*, cit., p. 319.

dall'enciclica *Libertas* di Leone XIII), ma “l'oggetto della legittima e giusta espressione del pensiero [avrebbe dovuto] essere soltanto la verità”⁴⁸ e la diffusione di idee contrarie al vero sarebbe stata considerata cosa nociva per l'ordine pubblico. Come si legge in un intervento dell'epoca, “nella società vi sono leggi che limitano le altre azioni del cittadino, le quali hanno relazione con l'ordine pubblico e possono recare danni allo Stato e ai privati. È dunque necessario che vi siano leggi che frenino, limitino e dirigano la espressione del pensiero”⁴⁹. Tuttavia, anche simili repressioni – giustificate dalla salvaguardia del bene comune, dell'ordine pubblico e della moralità – avrebbero dovuto essere oculate e contenute entro i limiti del giusto. Come concludeva p. Oddone, “l'autorità politica mantenga dunque la manifestazione del pensiero dentro i giusti confini e ne reprima gli eccessi, ma non instauri una tirannia lesiva dei diritti dei cittadini. L'intemperante libertà di parola e di stampa e la censura tirannica son abusi egualmente sovversivi di quell'ordine sociale, che le leggi devono conservare e promuovere”⁵⁰.

Per il secondo comma, “la pubblica professione di ateismo o di una religione diversa da quella dello Stato esclude l'eleggibilità a Capo dello Stato”. Sarebbe stato incongruente, rispetto all'impianto del progetto, permettere che la persona chiamata a rappresentare al più alto livello lo Stato non condividesse i valori dello Stato stesso. Operando una significativa commistione concettuale tra interessi religiosi e interessi nazionali, nella breve relazione introduttiva si sottolineava che la norma in esame si rendeva necessaria, perché “che in uno Stato cattolico il capo dello Stato non possa essere ateo dichiarato o appartenere a una delle minuscole ma intollerantissime sette che vivono in Italia, spesso al servizio dello straniero, sembra evidente”⁵¹. Tradendo così i sentimenti dell'estensore verso, se non tutte, almeno alcune delle confessioni di minoranza esistenti all'epoca, il passaggio mette in luce anche un'idea diffusa negli anni attorno alla Seconda guerra mondiale, quella per cui, all'affiliazione religiosa a una “setta” (tali erano considerati perlopiù i culti protestanti provenienti dai Paesi anglosassoni), sarebbe conseguita anche un'affiliazione *lato sensu* politica alle posizioni del Paese di provenienza di quella. Idea, questa, la cui diffusione, se era facilmente spiegabile nel periodo dell'ultima incarnazione antiamericana del regime fascista, risultava meno comprensibile nel nuovo clima democratico, anche e soprattutto perché quelle “sette” provenivano

⁴⁸ ODDONE, *Le manifestazioni del pensiero*, cit., p. 91.

⁴⁹ ODDONE, *Le manifestazioni del pensiero*, cit., p. 91.

⁵⁰ ODDONE, *Le manifestazioni del pensiero*, cit., p. 93.

⁵¹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 183.

in massima parte dagli Stati Uniti d'America, nazione che ora non solo era alleata, ma verso la quale si andava sempre più orientando la politica italiana, soprattutto per opera di Alcide De Gasperi⁵². Una possibile, ancorché parziale, giustificazione per tanta preoccupazione si può probabilmente rinvenire nella lamentata *cattolicofobia* di alcune associazioni americane⁵³.

La figura del Capo dello Stato viene in rilievo anche nell'art. IV, in cui si prevede che "lo Stato italiano, occorrendo in occasione di pubbliche necessità o solennità, elevare preghiere o azioni di grazie alla Divinità od onorare pubblicamente la memoria di illustri cittadini ed altri personaggi defunti, indirà funzioni religiose, partecipando ufficialmente (in persona del Capo dello Stato o dei membri del Governo, o dei pubblici ufficiali più qualificati) a quelle celebrate dalla Chiesa cattolica". Complemento formale di quanto stabilito dall'art. I, il presente articolo intendeva sancire, anche a livello di cerimoniale, la cattolicità dello Stato, il quale avrebbe dovuto fare proprio il modo della Chiesa di rendere solenni le occasioni più importanti, ovvero la celebrazione liturgica⁵⁴. In questo modo si sarebbe conferito un rilievo anche religioso agli avvenimenti civili, sulla base dell'assunto di fondo, inespresso ma chiaramente sottinteso, per cui le occasioni di commemorazione civile non avrebbero dovuto celebrare fatti o ricorrenze disapprovati dal Magistero. Per esempio, l'imbarazzante situazione di dover celebrare esequie religiose per un Capo di Stato dichiaratamente non praticante, quale fu Re Vittorio Emanuele III, non si sarebbe verificata, stante il principio di elettività della carica nel nuovo regime e l'art. III, c. 2°, di cui sopra. Anche attualmente, in Italia, le celebrazioni religiose accompagnano le principali cerimonie civili; è tuttavia facile constatare che si tratta di una situazione ben diversa da quella prospettata dall'articolo in esame, poiché frutto – oltre che, storicamente, di tradizione millenaria e del riavvicinamento tra cattolicesimo e potere politico avvenuto durante la Prima Guerra Mondiale – di un accordo

⁵² L'interesse per le sette e il timore delle stesse erano entrambi vivi, se si pensa che nel 1945 fu dedicato al tema un intero volume della biblioteca della *Civiltà Cattolica*: il *Piccolo dizionario delle sette protestanti*, del gesuita Camillo Crivelli, che si proponeva di descrivere storia, caratteri, ambizioni delle principali minoranze religiose, e anche di fornire statistiche al riguardo. Sul tema, diffusamente, GIOVANNI SALE, *De Gasperi, gli USA e il Vaticano all'inizio della guerra fredda*, Jaca Book, Milano, 2005.

⁵³ Cfr. CAMILLO CRIVELLI, *Cattolicofobia e società anticattoliche: reazioni del buon senso americano*, in *Civ. Catt.*, 1945, IV, pp. 146-156 e CAMILLO CRIVELLI, *Cattolicofobia e società anticattoliche: reazioni del buon senso americano*, II, in *Civ. Catt.*, 1945, IV, pp. 310-321.

⁵⁴ "Tutti gli Stati sogliono celebrare funzioni del genere ed anche l'Italia, persino nel periodo anteriore alla Conciliazione, non è mai venuta meno a questa opportuna consuetudine"; *Progetti di Costituzione*, cit., p. 183. La nota definiva anche "triste" e "manifestazione settaria e ostile alla stessa religione dello Stato" (p. 184) la decisione assunta dal Governo Parri di non concedere o ridurre lo spazio pubblico concesso alle celebrazioni religiose.

tendenzialmente paritario tra lo Stato italiano e le autorità religiose, che, in quanto partecipi degli eventi della medesima nazione, portano il loro contributo ai momenti di comune rilievo.

Concluso il primo sottogruppo di articoli, dedicati ad aspetti che si possono definire istituzionali, l'art. V apre il secondo sottogruppo, in cui si riuniscono articoli volti a disciplinare i tradizionali ambiti dell'impegno sociale cattolico: il matrimonio, l'educazione e l'assistenza religiosa.

Il matrimonio, atto fondante della cellula primaria della società, ovvero la famiglia, è il primo tema che viene in rilievo⁵⁵. L'art. V così recita: "Il matrimonio, fondamento della famiglia e dello Stato, non è risolubile che con la morte di uno dei coniugi stessi. Lo Stato italiano attribuisce al sacramento del matrimonio, regolato dal diritto canonico, gli effetti civili (e conferisce esecutorietà nel proprio ordinamento alle sentenze ecclesiastiche che pronunciano la nullità del matrimonio nonché alla dispensa pontificia del matrimonio rato e non consumato)".

Per comprendere appieno la portata di questo articolo, che si occupa di un tema dal ricco substrato dottrinale e a tutt'oggi centrale per la vita della Chiesa, è particolarmente opportuno rifarsi alle nozioni che si possono utilmente trarre dal testo catechistico in auge all'epoca, il *Catechismo di Pio X*. Secondo la Chiesa cattolica, "il Sacramento del Matrimonio è lo stesso Matrimonio validamente stretto fra battezzati, il quale, elevato da Gesù Cristo alla dignità di Sacramento, dà ai coniugi la grazia speciale di ben compiere i doveri fra di loro e quelli verso i figliuoli"⁵⁶. In ragione dell'elevazione a sacramento dell'istituto matrimoniale da parte di Gesù stesso⁵⁷, "naturale

⁵⁵ Furono numerosi gli articoli della *Civiltà Cattolica* che, nel periodo considerato, intervennero sul tema del matrimonio, riaffermando i caratteri propri della concezione cattolica dell'istituto e sostenendo la necessità, per i cattolici, di difenderlo dalle insidie della società moderna (matrimonio civile e divorzio). Una panoramica di tali idee e una pur sommaria ricostruzione del dibattito che si svolse sarebbero certamente interessanti, ma ciò che rileva in questa sede è essenzialmente l'apporto di tali interventi alla lettura del progetto di articolo in esame, ragion per cui si rimanda ai seguenti articoli: FELICE CAPPELLO, *Per la difesa del vincolo matrimoniale e della famiglia*, in *Civ. Catt.*, 1943, II, pp. 3-12; ANDREA ODDONE, *Avvisaglie divorziste*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 249-258; ANDREA ODDONE, *L'indissolubilità coniugale nella legge cristiana*, in *Civ. Catt.*, 1946, IV, p. 27-34; ANDREA ODDONE, *La legge civile e il divorzio*, in *Civ. Catt.*, 1946, IV, p. 338-348.

⁵⁶ § 507; PIETRO GASPARRI (a cura di), *Catechismo cattolico*, La Scuola, Brescia, 1934, p. 239.

⁵⁷ "Per i cristiani il matrimonio non è soltanto un contratto naturale, ma anche un Sacramento. Gesù elevò lo stesso contratto matrimoniale alla dignità di Sacramento, senza aggiungervi nuovi elementi"; *Progetti di Costituzione*, cit., p. 185. Per una ricostruzione filosofica della natura e delle funzioni del matrimonio, cfr. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, cit., vol. II, pp. 305-311. Gesù, pertanto, conferì al matrimonio un'importanza eccezionale, oltre che uno *status* più definito rispetto agli analoghi istituti giuridici presenti nelle altre culture precedenti e coeve.

e originario è il diritto al matrimonio. Nessuna legge umana può limitarne, quale che sia, lo scopo a cui il creatore l'ha ordinato, quando disse: *Crescete e multiplicatevi*⁵⁸. Inoltre, “fra battezzati non si può avere Matrimonio valido che non sia per ciò stesso Sacramento”⁵⁹, ragion per cui “la Chiesa non ammetterà mai per i battezzati che un contratto puramente civile sia un matrimonio; non riconoscerà mai altro matrimonio che il sacramento”⁶⁰. “Le proprietà essenziali del Matrimonio sono l'*unità* e l'*indissolubilità*, le quali nel Matrimonio cristiano acquistano, per virtù del Sacramento, un carattere di speciale fermezza”⁶¹. Il primo periodo dell'art. V riproduce anche, quasi testualmente, la definizione catechistica di *indissolubilità*, per cui essa “consiste in questo che il vincolo matrimoniale non può sciogliersi se non per la morte di uno dei coniugi stessi”⁶². Non necessita di insistere ulteriormente sulla dimostrazione della perfetta identità tra la nozione catechistica e canonica di matrimonio e quella che i padri redattori della *Civiltà Cattolica* avrebbero proposto all'attenzione dei costituenti cattolici con l'articolo in esame; atteso questo capillare substrato dogmatico, inevitabilmente l'art. V del primo *progetto* appare quasi una trasposizione meccanica e riassuntiva, in termini giuridici, del catechismo cattolico. Approssimandosi, dunque, all'ambito che qui interessa, quello giuridico, “il diritto che regola il Matrimonio dei cristiani è il diritto divino ed ecclesiastico, tranne per gli effetti puramente civili, che spettano alla potestà civile”⁶³.

Iniziando dal ruolo sociale dell'istituto, si nota in primo luogo che esso è l'atto costitutivo della primordiale cellula sociale, la famiglia. “La famiglia è come il germe, la sorgente, la base della società civile. La sua efficienza spirituale e materiale contribuisce più di qualsiasi altro fattore a determinare il progresso spirituale e materiale dello Stato. Pregi e difetti della società,

⁵⁸ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 184.

⁵⁹ § 508; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 239.

⁶⁰ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 185. Anche il *Catechismo* (§ 523) è perentorio al riguardo: “Gli sposi cattolici non possono compiere il matrimonio civile né prima né dopo il Matrimonio religioso; e se osassero convivere col solo atto civile, pur con l'intenzione di celebrare in appresso il Matrimonio religioso, sarebbero dalla Chiesa considerati come pubblici peccatori”; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 244. Il can. 1110 del *Codex* pio – benedettino recitava: “Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum; matrimonium praeterea christianum coniugibus non ponentibus obicem gratiam confert”. Ancor più *tranchant* la relazione al primo *progetto*: “Il matrimonio civile, per un cattolico, non potrà mai essere altro che un concubinato legalizzato”; *Progetti di Costituzione*, cit., p. 187.

⁶¹ § 511; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 240.

⁶² § 513; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 240.

⁶³ § 514; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 241.

fortune e sventure della Patria, dipendono in massima parte dall'istituto familiare”, ragion per cui “è interesse dello Stato combattere energicamente tutto ciò che scinde e distrugge questa base della vita familiare, proteggere e incoraggiare tutto ciò che ne favorisce le leggi dell'unità, della stabilità e della fecondità”⁶⁴. Le politiche considerate irrispettose del fondamento matrimoniale e familiare della società sarebbero dunque state contrarie al bene comune, dunque, oltre che non desiderabili, contrarie alla Costituzione. Si può anzi pensare che sarebbe stato compito primo del legislatore ordinario, a quel punto, attuare politiche legislative e amministrative che, a ogni livello della vita sociale, avrebbero potuto favorire gli istituti in parola (con forti assonanze rispetto a quella che dovrebbe essere la situazione attuale, stante l'art. 29, c. 1° Cost., che recita: “La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio”⁶⁵), per esempio sul piano fiscale e del diritto al lavoro.

Tra le minacce alla situazione descritta sono da annoverare *in primis* il divorzio⁶⁶ e qualunque altra forma di scioglimento del vincolo matrimoniale o di deroga agli obblighi ad esso connessi⁶⁷, che separerebbero, in dispregio del precetto evangelico, ciò che Dio ha unito⁶⁸ o svuoterebbero il significato di quell'unione, con ciò compiendo un atto contrario alla volontà divina, poiché “matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest” (can. 1118). Ecco quindi che il primo periodo dell'art. V dichiara che il matrimonio “non è risolubile che con la morte di uno dei coniugi stessi”. Ciò avrebbe reso l'ordinamento

⁶⁴ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 184. Stesso concetto, espresso in termini non più politici ma giuridici, si ritrova nel testo del card. Ottaviani: “Respectu familiae, Status vereri debet omnia iura quae ortum domesticae societatis naturaliter consequuntur, indipendenter a voluntate Status; imo quoniam societas domestica est inter humanas societates ordine prima et quasi parens ac fundamentum ceterarum, vere dici potest iura eius priora esse iuribus Status qui tandem aliquando oritur ad supplendam individuorum et familiarum insufficientiam”; OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II, pp. 44-45.

⁶⁵ Cfr., sulla posizione costituzionale dell'istituto familiare, gli artt. 29-31; oggetto di grande attenzione durante il dibattito costituente, il tema della famiglia vide in primo piano i deputati cattolici. Sul tema è stato scritto molto; cfr., fra gli altri, SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., pp. 101-121. Sul rapporto di sussidiarietà dello Stato rispetto alla famiglia nella dottrina canonica pubblicistica, e sulla libertà che il primo deve garantire alla seconda, cfr. LUCINI, *Il fine dello Stato e la sua funzione sussidiaria*, cit., pp. 150-152.

⁶⁶ TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, cit., vol. II, pp. 311-317. Del tema del divorzio parlano anche i Vangeli sinottici (Mt 19, 1-9; Mc 10 1,12; Lc 16, 18).

⁶⁷ Cfr. sul tema (sia pure con riferimento alla situazione odierna): LUCIANO MUSSELLI-MARIO TEDESCHI, *Manuale di diritto canonico*, Monduzzi, Bologna, 2006.

⁶⁸ “L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto”; Mc 10,9.

italiano definitivamente impenetrabile agli istituti della separazione e del divorzio. La questione apre le porte a un tema assai ampio, le cui sfaccettature possono essere schematicamente individuate come segue:

A) *indissolubilità del matrimonio dei non cattolici*. Per la Chiesa, non può esservi matrimonio tra cristiani che prescindano dal relativo sacramento; tuttavia, per la dottrina cattolica dell'epoca, "il carattere dell'indissolubilità era un elemento essenziale non soltanto del matrimonio canonico, ma anche di quello semplicemente civile"⁶⁹, dunque non si sarebbe posto il problema di concedere la possibilità di divorziare ai soli acattolici. Anzi, il divorzio avrebbe costituito un male a prescindere dal dato confessionale e teologico, poiché, come esperienza insegna, "l'istituzione del divorzio coincide infatti con i periodi di decadenza e di involuzione dei popoli" e, sotto il profilo meramente funzionale dell'istituzione familiare, esso non permetterebbe di soddisfare i "gravi e sacrosanti diritti e bisogni della prole, che con il divorzio non può essere perfettamente e convenientemente allevata", sortendo tutto ciò effetti deleteri sull'intera società. "Pertanto – conclude il commento che accompagna il primo progetto – bisogna considerare il divorzio giuridicamente nullo e moralmente turpe per tutti gli uomini senza eccezione: per i cristiani poi esso è inoltre atto contrario alla loro fede"⁷⁰;

B) *profilo cautelativo: il divorzio come atto non opportuno in seno all'ordinamento*. Dichiarata, in questo modo, l'inopportunità di concedere la possibilità di divorzio per gli acattolici, occorre poi considerare che "per i cittadini cattolici il matrimonio è un sacramento e lo è anche per gli acattolici battezzati. Per i non battezzati non sussiste bensì tale vincolo religioso, ma l'introduzione del divorzio nei matrimoni celebrati solo civilmente costituirebbe una breccia pericolosissima per l'intero istituto, anche se teoricamente limitato a pochissime e non definite ipotesi"⁷¹. Con ciò si esclude, in primo luogo, che la legge civile – per di più di uno Stato che, in assunto, si dichiara cattolico – possa essere strumento che permetta o addirittura agevoli il disordine morale e dunque non cooperi al perseguimento del bene comune e dello spirito, secondo le classiche teorie ecclesiastiche sul compito di stimolo al bene che la legge civile dovrebbe condividere con quella religiosa; inoltre, si proponeva una questione assai concreta: una volta concesso a qualcuno di accedere al divorzio, sarebbe stato difficile impedire che, in modi più o meno abusivi, anche chi non fosse stato titolato per farlo vi accedesse; senza considerare

⁶⁹ SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 117.

⁷⁰ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 186.

⁷¹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 184.

che, in prospettiva, concedere la possibilità di divorziare ad alcune categorie sociali soltanto (gli acattolici non battezzati, verosimilmente) avrebbe aperto una breccia che, prima o poi, avrebbe indotto all'applicazione generalizzata dell'istituto;

C) *caratteri peculiari del matrimonio e competenza a disciplinarlo*. Recependo una nozione di matrimonio ripresa dall'ordinamento canonico, lo Stato avrebbe dovuto accettarne le caratteristiche sia sostanziali (unità e perpetuità) che formali (la classificazione canonistica del matrimonio come contratto, sia pure di natura particolare, come sancito nel can. 1012, § 1: "Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum *contractum matrimonialem* inter baptizatos"⁷²) sancite dalla Chiesa; inoltre, poiché "il sacramento del matrimonio fu affidato da Gesù Cristo, come tutti gli altri Sacramenti, alla Sua Chiesa, che sola ha il magistero ed il ministero delle cose sacre [...], tutta la disciplina e tutte le leggi che riguardano l'unione delle persone nel matrimonio sono di competenza esclusiva della Chiesa"⁷³, dunque cause di nullità, forme di celebrazione, dispense, ed altri aspetti ancora (libro III, cann. 1019-1143 *Codex Iuris Canonici*).

Queste osservazioni portano direttamente al secondo periodo dell'art. V, dove si prevede che lo Stato italiano attribuisca gli effetti civili al *sacramento del matrimonio*, disciplinato dal diritto canonico⁷⁴. Se, per un verso, ciò implica l'abdicazione da parte dello Stato di definire il concetto di matrimonio, per rimettersi alla valutazione della Chiesa nel merito, dall'altro verso ciò non significa che, al di là del discorso ontologico e teologico sul concetto di matrimonio, lo Stato non possa intervenire a disciplinare ciò che più strettamente pertiene alla sua sfera d'azione, vale a dire le conseguenze giuridiche del matrimonio stesso. La Chiesa stessa, come ricordato, attribuisce al potere civile il compito di fornire la disciplina giuridica per le "*utilitates quae ex matrimonio consequuntur*, il diritto cioè di regolare le conseguenze temporali del matrimonio"⁷⁵, come il regime giuridico dei beni dei coniugi, i diritti del coniuge superstite e la disciplina testamentaria; insomma tutti quegli aspetti che, accedendo *ab extrinseco* al sacramento matrimoniale, concorrono a

⁷² "Il Sacramento del matrimonio non è quindi altro che lo stesso contratto naturale penetrato dall'influsso della virtù di Cristo e reso simbolo e strumento efficace di redenzione e di grazia"; *Progetti di Costituzione*, cit., p. 185.

⁷³ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 186.

⁷⁴ La formula è ripresa dal testo del *Concordato tra la Santa Sede e l'Italia* dell'11 febbraio 1929, che, all'art. 34, così recitava: "Lo Stato italiano, volendo ridonare all'istituto del matrimonio, che è a base della famiglia, dignità conforme alle tradizioni cattoliche del suo popolo, riconosce al sacramento del matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, gli effetti civili".

⁷⁵ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 187.

evidenziarne la giuridicità, senza però (dal punto di vista della Chiesa) aggiungere o togliere alcunché alla natura del matrimonio propriamente detto⁷⁶. Come sottolineato nella relazione, infatti, “queste *formalità civili* – chiamate comunemente e impropriamente *matrimonio civile* – non potranno mai essere ritenute in nessun caso *vero contratto nuziale*”⁷⁷.

Dalle considerazioni precedentemente esposte discende anche l'ultimo periodo dell'art. V, lasciato tra parentesi dai redattori del progetto, forse perché considerato pleonastico (non sarebbe stato necessario essere finì esegeti per comprendere che un simile effetto sarebbe disceso automaticamente dal precedente inciso, per cui il matrimonio sarebbe stato “regolato dal diritto canonico”) o forse perché si considerava che una simile norma di carattere tecnico – procedurale avrebbe trovato una collocazione più consona in altra sede, per esempio nel Concordato. E proprio nel Concordato del 1929 si leggeva infatti una norma di tenore analogo, per cui “le cause concernenti la nullità del matrimonio e la dispensa dal matrimonio rato e non consumato sono riservate alla competenza dei tribunali e dei dicasteri ecclesiastici” (art. 34, c. 1^{o78}). Anche lo stesso *Catechismo* si esprimeva molto chiaramente al riguardo: “Le cause matrimoniali tra i battezzati, quando riguardino il vincolo, spettano di diritto proprio ed esclusivo al giudice ecclesiastico, ferma restando la competenza dell'autorità civile nelle cause che riguardano i soli effetti civili”⁷⁹.

⁷⁶ § 515: “Gli effetti puramente civili del Matrimonio sono quelli che si possono separare dalla sostanza del Matrimonio stesso, come per esempio: la misura nella quale è dovuta la dote, i diritti di successione dei coniugi tra loro, dei figliuoli rispetto ai genitori e dei genitori rispetto ai figliuoli, ecc.”; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 241.

⁷⁷ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 187.

⁷⁸ Il c. 2° dello stesso articolo procedeva indicando gli adempimenti procedurali attraverso i quali le sentenze ecclesiastiche sarebbero state rese esecutive nell'ordinamento italiano: “I provvedimenti e le sentenze relative, quando siano divenute definitive, saranno portate al Supremo Tribunale della Segnatura, il quale controllerà se siano state rispettate le norme del diritto canonico relative alla competenza del giudice, alla citazione ed alla legittima rappresentanza o contumacia delle parti. I detti provvedimenti e sentenze definitive coi relativi decreti del Supremo Tribunale della Segnatura saranno trasmessi alla Corte di appello dello Stato competente per territorio, la quale, con ordinanze emesse in camera di consiglio, li renderà esecutivi agli effetti civili ed ordinerà che siano annotati nei registri dello stato civile a margine dell'atto di matrimonio. Quanto alle cause di separazione personale, la Santa Sede consente che siano giudicate dall'autorità giudiziaria civile”. Non è dato di sapere quale sorte avrebbe avuto tale ultima norma, in merito alle cause di separazione civile, qualora fosse davvero entrato in vigore il *progetto* in esame o un altro analogo. Per quanto riguarda la definitività delle sentenze pronunciate dai tribunali ecclesiastici e il principio della doppia pronuncia conforme, necessaria per l'esecutività della sentenza stessa, cfr., in una prospettiva storica, LUCIANO MUSSELLI, *Il concetto di giudicato nelle fonti storiche del diritto canonico*, CEDAM, Padova, 1972. Per la disciplina canonistica vigente in materia all'epoca dei fatti considerati, cfr. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi*, cann. 1960-1992.

⁷⁹ § 527; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 245. *En passant*, si può sottolineare che, attribuendo

La successiva coppia di articoli, il VI ed il VII, è connotata dalla sostanziale unità della materia trattata (l'educazione, con particolare riferimento al ruolo dell'educazione religiosa) e da una vistosa farraginosità del progettato disposto normativo, tanto da far sospettare che si trattasse di semplici abbozzi, sui quali i potenziali interlocutori laici avrebbero potuto esercitare una certa valutazione discrezionale all'atto di negoziarne un effettivo inserimento nel testo costituzionale. In particolare, l'art. VI si apre con una statuizione di portata generale circa l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, che così recita: "L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica (Concordato, art. 36), perciò lo Stato, d'accordo con la Santa Sede, provvederà a questo insegnamento nelle scuole primarie e medie di tutti i rami; e avrà cura di mantenere in armonia con esso (di evitare che siano in contrasto con esso) gli altri insegnamenti e ordinamenti scolastici"; i successivi tre commi, invece, trattano argomenti, per così dire, di dettaglio: "Dall'insegnamento religioso sono dispensati coloro i cui genitori dichiarino di volervi provvedere per proprio conto" (c. 2°); "Nelle Università e Istituti di grado universitario, lo Stato istituirà cattedre di Teologia cattolica (o Corsi superiori di Dottrina cattolica) come imprescindibile elemento di cultura conforme alle tradizioni morali e religiose, artistiche e letterarie della nostra Nazione" (c. 3°); "Le Università, i Seminari maggiori e minori, ecc.

con norma costituzionale ai tribunali ecclesiastici la competenza a giudicare, secondo il diritto loro proprio, delle vertenze matrimoniali, si sarebbe risolto in radice un problema che si è invece presentato quando, dopo le modifiche del 1984 alla disciplina concordataria, è stata abolita l'indicazione univoca della riserva di competenza del foro ecclesiastico su tali cause. Ad oggi, infatti, vi sono divergenze di interpretazioni giurisprudenziali e dottrinali tra chi sostiene la perpetuazione della competenza esclusiva in capo alle Corti di diritto canonico, senza però poter contare su una solida base normativa per sostenere tale ragionevole tesi; chi sostiene un'indistinta competenza concorrente tra foro ecclesiastico e civile e chi, infine, sostiene la competenza esclusiva delle Corti civili a giudicare delle cause di matrimoni concordatari. Tuttavia, nei casi diversi dal primo, e segnatamente nel caso di chi sostiene la competenza esclusiva dei giudici civili, si cadrebbe nel paradosso per cui o si applicherebbe a un rapporto giuridico – quello matrimoniale – nato e disciplinato dalla legge canonica, ricca di forti peculiarità, un diritto diverso da quello che lo ha retto dall'inizio, e a tratti persino opposto per la *ratio* delle soluzioni normative adottate; oppure il giudice civile dovrebbe decidere applicando un diritto che non è quello dell'ordinamento (civile) di cui egli è funzionario, bensì quello (professionale) di un altro ordinamento, con un rimando generalizzato alle norme di quel secondo sistema giuridico, cosa che potrebbe essere sospetta di varie censure di illegittimità costituzionale, per esempio rispetto all'inderogabilità di alcune norme civili da applicare e che verrebbero così disapplicate, del principio di uguaglianza (ex art. 3 Cost.) e del principio di laicità statale introdotto dalla Corte Costituzionale (sent. № 203/1989), senza contare i disagi pratici che una simile eventualità comporterebbe. Cfr., *amplius*, CARLO CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea e legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2005, pp. 162-173 e 173-184.

come nell'art. 39 del Concordato" (c. 4°). Nella sostanza, ciò che si propone è evidentemente una elevazione a livello costituzionale di ciò che già il Concordato del 1929 aveva sancito, nonché una continuazione sulla stessa linea per quanto riguarda gli Istituti universitari, dove avrebbero dovuto essere introdotte cattedre di Teologia cattolica (e in questo si può vedere una sorta di ammenda di quanto aveva fatto lo Stato liberale quando, ad Unità avvenuta, furono soppresse le Facoltà di teologia e Diritto canonico nelle Università pubbliche), allo stesso modo in cui, nelle scuole primarie e medie, si sarebbe dovuta insegnare la dottrina cristiana cattolica.

Il c. 1°, primo periodo, è una pedissequa riproposizione del primo periodo dell'art. 36 del Concordato⁸⁰; tuttavia la dicitura concordataria, per cui lo Stato "consente che l'insegnamento religioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari abbia un ulteriore sviluppo nelle scuole medie", viene tralasciata: non sarebbe stato corretto asserire che lo Stato *consentisse*, ovvero concedesse, ciò che non era in suo potere di concedere, vale a dire la libertà della Chiesa (la cui autorità in materia di educazione delle coscienze si sarebbe dovuta riconoscere superiore a quella dello Stato stesso) di adempiere al suo magistero. Il quale magistero, secondo il *Catechismo*, spetta alla Chiesa stessa come parte della potestà di giurisdizione ("La potestà di giurisdizione comprende anche la *potestà di insegnare*"⁸¹) ed è oggetto di un suo specifico diritto e dovere⁸². Per volontà divina, infatti, in materia di educazione al bene "ha preminenza la Chiesa, continuatrice dell'opera di Gesù Cristo, divino Maestro ed educatore, sia perché ha da Cristo il mandato e la missione d'insegnare a tutte le genti, sia perché, in modo tutto speciale, i battezzati sono veri suoi figli, giacché per mezzo del Battesimo li genera alla vita soprannaturale, e perciò le spetta la loro educazione religiosa e in ordine a questa anche la vigilanza materna su tutta la loro educazione"⁸³. Ragion per cui lo Stato cattolico non avrebbe

⁸⁰ "Art. 36: L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica. E perciò consente che l'insegnamento religioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari abbia un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo programmi da stabilirsi d'accordo tra la Santa Sede e lo Stato. Tale insegnamento sarà dato a mezzo di maestri e professori, sacerdoti e religiosi approvati dall'autorità ecclesiastica, e sussidiariamente a mezzo di maestri e professori laici, che siano a questo fine muniti di un certificato di idoneità da rilasciarsi dall'ordinario diocesano. La revoca del certificato da parte dell'ordinario priva senz'altro l'insegnante della capacità di insegnare. Pel detto insegnamento religioso nelle scuole pubbliche non saranno adottati che i libri di testo approvati dalla autorità ecclesiastica".

⁸¹ § 149; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., p. 139.

⁸² §§ 150-154; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., pp. 139-141.

⁸³ *Progetti di Costituzione*, cit., pp. 187-188.

potuto fare altro che adoperarsi per facilitare l'espletamento di tale missione ecclesiale. L'art. VI, c. 1°, ult. per., sancisce anche l'obbligo di "mantenere in armonia" con la dottrina cattolica gli altri insegnamenti; si proponeva, così, un preciso dovere di censura rispetto ai programmi scolastici ma anche, si deve supporre, rispetto agli atteggiamenti non ortodossi degli insegnanti (non solo per quelli di religione). Così facendo, si sarebbe sancito un limite notevole all'esercizio della libertà di insegnamento, che invece l'attuale Costituzione prevede e tutela ampiamente (art. 33, c. 1° Cost.). Il progetto non riporta la parte dedicata alle modalità di selezione degli insegnanti di religione e sulla scelta dei libri di testo, contenuta invece nel prosieguo dell'art. 36 del Concordato, in tutta evidenza perché si tratta di materia non consona a un disposto costituzionale, sebbene il progetto di articolo in parola indulga poi a disciplinare con una certa attenzione temi che, probabilmente, avrebbero trovato più adeguata sede nel Concordato stesso.

Il secondo comma dell'articolo prevede la dispensa dall'insegnamento della religione cattolica per gli studenti delle scuole elementari e medie "i cui genitori dichiarino di volervi provvedere per proprio conto". Si tratta di un piccolo capolavoro diplomatico. Da un lato, evitando peraltro di affermarlo espressamente, si tutela il diritto degli acattolici o, almeno, degli appartenenti a famiglie acattoliche di non assistere all'insegnamento religioso impartito dalla scuola pubblica, purché provvedano le relative famiglie ad impartire tale educazione (d'altronde, come s'è detto, non è possibile imporre la fede cattolica ad alcuno che non sia consenziente); dall'altro lato, si evita di nominare gli agnostici e gli atei, e financo di adombrare la possibilità che chi si sottrae all'insegnamento pubblico della religione lo faccia in ragione di tali posizioni ideologiche, considerate non degne di attenzione né di tutela e, infatti, mai nominate in tutto il programma in esame; infine, si salvaguarda un principio fondamentale, per cui "è evidente che nell'ordine naturale la famiglia è anteriore allo Stato, perciò, prima che allo Stato, l'educazione appartiene alla famiglia"⁸⁴. Tutto ciò con una semplice frase, sia pur ricca di sottintesi.

Il terzo comma prevede che l'insegnamento della religione, a livelli concettuali adeguati (si parla di corsi di teologia o di dottrina superiore), venga garantito anche negli istituti universitari, dal momento che il diritto – dovere di acculturarsi in materia di fede non cessa, per il credente, con il superamento di un certo livello scolastico. Inoltre, come osserva la relazione di accompagnamento, "almeno per ragioni di cultura, dovrebbero istituirsi corsi superiori di dottrina cattolica e teologica nelle Università. Sembra strano

⁸⁴ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 187.

che mentre nelle Università italiane trovano ospitalità ogni sorta di dottrine, scienze e ricerche, ne sia bandito il pensiero cristiano, fondamento indiscusso di ogni valore umano e cardine della nostra civiltà”⁸⁵.

Infine, il quarto comma (che, nel progetto, è appena abbozzato) richiama l’art. 39 del Concordato, il quale stabiliva una norma di garanzia per gli istituti educativi dipendenti dalla Santa Sede, a tutela della loro indipendenza e autonomia: “Le università, i seminari maggiori e minori, sia diocesani, sia interdiocesani, sia regionali, le accademie, i collegi e gli altri istituti cattolici per la formazione e la cultura degli ecclesiastici continueranno a dipendere unicamente dalla Santa Sede, senza alcuna ingerenza delle autorità scolastiche del Regno”.

Nel complesso, emerge il quadro di un articolo basato su solide fondamenta dottrinali e sull’attenzione alle problematiche pedagogiche, tipica della cultura cattolica *post* tridentina (basti pensare al ruolo che tali questioni hanno avuto nel pensiero di illustri studiosi come Rosmini, Gioberti e Lambruschini; alla secolare opera educativa dei Salesiani e della stessa Compagnia di Gesù e all’insegnamento pontificio sul tema, più e meno recente), da cui non è estranea la già accennata tendenza a vedere nella religione, e dunque nel suo insegnamento, un fattore di ordine sociale⁸⁶; tuttavia, il corposo articolo che ne risulta si addentra in questioni più specifiche di quanto ci si potrebbe aspettare in un disposto costituzionale, cosa che ne avrebbe certamente impedito una pedissequa recezione da parte del legislatore costituente.

Quest’ultima osservazione vale, a maggior ragione, per il successivo art. VII, che espone un’ipotesi di disciplina degli istituti educativi, pubblici e privati⁸⁷. Partendo da una affermazione assoluta e generale, per cui “la per-

⁸⁵ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 189. Cfr. anche LUISA MANGONI, *L’Università Cattolica del Sacro Cuore. Una risposta della cultura cattolica alla laicizzazione dell’insegnamento superiore*, in GIORGIO CHITTOLINI-GIOVANNI MICCOLI (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all’età contemporanea*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 975-1014.

⁸⁶ “L’insegnamento religioso cattolico nelle scuole è sommamente necessario a conservare l’unità morale e religiosa del popolo, il che è un bene inestimabile per la Nazione e lo Stato”; *Progetti di Costituzione*, cit., p. 188.

⁸⁷ *La Civiltà Cattolica*, negli anni immediatamente precedenti l’entrata in vigore della Costituzione, intervenne ripetutamente anche sui temi dell’educazione e dell’organizzazione del sistema scolastico, con articoli che suscitarono un dibattito a cui presero parte personalità del livello di Benedetto Croce. Come s’è detto a proposito degli articoli sulle tematiche matrimoniali, ragioni di opportunità suggeriscono di rimandare il lettore direttamente ai testi degli articoli in questione, non potendosi dare conto, in questa sede, dell’ampia vicenda di tale dibattito: MARIO BARBERA, *Rinnovamento della scuola nella libertà*, in *Civ. Catt.*, 1945, I, pp. 209-218; MARIO BARBERA, *Rinnovamento umanistico nelle scuole medie*, in *Civ. Catt.*, 1945, I, pp. 346-357; MARIO BARBERA, *Liberalismo illiberale e democrazia non democratica*, in *Civ. Catt.*, 1945, II, pp. 56-60; MARIO BARBERA, *Malintesi sulla scuola classico-umanistica*, in *Civ. Catt.*, 1945, III, pp. 43-50; MARIO BARBERA, *L’insegnamento religioso nelle*

sona umana ha il diritto fondamentale all'educazione, fisica, intellettuale e morale, e particolarmente alla educazione religiosa" (art. VII, c. 1°) e dalla conferma di un concetto già chiaro nel precedente articolo ("all'educazione collaborano la famiglia, lo Stato e la Chiesa secondo i loro rispettivi fini e conseguenti diritti", art. VII, c. 2°), gli studiosi gesuiti costruirono un dettagliato progetto per un ambito ritenuto di grande importanza, ovvero il riconoscimento degli istituti scolastici privati, qui intesi essenzialmente come sinonimo di "cattolici". Il diritto soggettivo all'educazione pertiene non alla sfera della cittadinanza, bensì della persona umana in quanto tale, perché, secondo l'antropologia cristiana, Dio ha creato l'uomo votandolo alla conoscenza del bene e dunque rendendolo bisognoso di una corretta educazione. "L'uomo è una creatura composta da un'anima razionale e di un corpo organico"; la prima è "una sostanza spirituale, dotata d'intelligenza e di libera volontà, immortale, la quale è unita sostanzialmente al corpo in modo da essere nell'uomo principio di ogni vita" e lo scopo della creazione dell'uomo è proprio quello di conoscere Dio, "amarlo e servirlo in questa vita e così di goderlo poi per sempre, dopo la morte, con la visione beatifica, in Paradiso"⁸⁸. In forza di tutte queste proprietà, l'educazione della persona umana assume un rilievo fondamentale e irrinunciabile⁸⁹. Occorre dunque guardare al *modus* in cui tale educazione viene impartita, e a ciò soccorre il secondo comma, il quale introduce, sia pure in modo apparentemente neutro, l'ideale ecclesiastico in merito alla competenza a decidere sull'istruzione pubblica, che deve essere impartita "in accordo con il diritto anteriore della famiglia e con il diritto superiore della Chiesa e tutt'insieme con il diritto che

scuole dello Stato alla prova dei fatti, in *Civ. Catt.*, 1946, IV, pp. 349-355; EMILIO VALENTINI, *Famiglia e scuola*, in *Civ. Catt.*, 1946, III, pp. 231-242.

⁸⁸ §§ 66-68; GASPARRI, *Catechismo cattolico*, cit., pp. 112-113.

⁸⁹ Cfr., in merito alla questione del rapporto tra scienza, fede e attività di ricerca intellettuale, ANDREA ODDONE, *La libertà scientifica dei cattolici*, in *Civ. Catt.*, 1945, II, pp. 160-168. Il saggio, oltre a svolgere interessanti e ancora valide riflessioni sul rapporto tra fede e scienza, contribuisce anche a fare luce sull'atteggiamento ecclesiastico dell'epoca rispetto alle questioni inerenti al tema qui affrontato. "Lo Stato non ha, né può avere diritto assoluto sull'istruzione e sull'educazione, ma il dovere di *provvedervi* in accordo con i diritti suddetti, perciò con scuole, che corrispondano a questi diritti, siano esse scuole dello Stato, che per i cattolici devono essere, com'è logicamente necessario, cattoliche in tutto l'ordinamento: insegnanti, programmi e libri, siano scuole di iniziativa e di legittima fiducia delle famiglie, sia pure sotto il suo moderato controllo, specialmente quelle istituite dalla Chiesa, alla quale, come società perfetta di diritto divino, in virtù del mandato avuto da Gesù Cristo, spetta il diritto indipendente da qualsiasi potestà terrena di tenere scuole di qualsiasi grado. Perciò a queste scuole, sotto le medesime condizioni, lo Stato deve riconoscere gli stessi effetti legali in effettiva parità con le scuole dello Stato, altrimenti mancherebbe gravemente al suo stretto obbligo di giustizia distributiva"; *Progetti di Costituzione*, cit., p. 188.

la persona umana in formazione ha alla educazione fisica, intellettuale, morale, religiosa e civile”⁹⁰. I commi successivi riguardano: lo *status* delle scuole ed i rapporti tra istruzione pubblica e privata, nonché la parificazione tra i due ordini di istituti educativi⁹¹; la libertà dell’iniziativa privata di insegnamento; se contenuta entro i limiti dell’ordine e della moralità pubblica (e, a questo riguardo, occorre rammentare anche il limite dell’armonia degli insegnamenti scolastici con i principi della religione cattolica, adombrato dall’art. VI, c. 1°)⁹²; lo statuto di libertà organizzativa delle scuole private⁹³ ed il principio di gratuità dell’istruzione obbligatoria: “L’istruzione primaria obbligatoria è gratuita. Lo Stato renderà economicamente possibile agli alunni meritevoli, di famiglie non agiate, il proseguimento degli studi nelle scuole legalmente riconosciute di loro libera scelta” (art. VII, c. 7°). L’ultimo comma, dunque, si apre con una soluzione lievemente diversa da quella, poi adottata dall’art. 34, c. 2° Cost., il quale, nel dichiarare che l’istruzione inferiore è obbligatoria e gratuita, ne fissa il limite minimo di durata a otto anni. Ma, soprattutto, l’art. VII, c. 7°, ult. per. diverge dall’attuale Costituzione nelle statuizioni in cui si prevedono, rispettivamente, il diritto al sovvenzionamento economico degli alunni di famiglia non agiata che intendano proseguire gli studi nelle scuole legalmente riconosciute (ma non si dice altrettanto, assurdamente, con riferimento alle scuole statali) e l’astratto diritto a “raggiungere i gradi più alti degli studi” per “i capaci e i meritevoli, anche se privi di mezzi” (art. 34, c. 3° Cost.), senza specificare presso quali istituti di cultura⁹⁴.

⁹⁰ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 188. L’art. VII, c. 3° specifica tale concetto: “L’educazione della prole è fondamentale dovere e diritto naturale della Famiglia, la quale perciò deve godere di effettiva libertà nella scelta delle scuole di sua fiducia”.

⁹¹ “Lo Stato, in ordine al bene comune, provvede all’istruzione pubblica in accordo con le scuole proprie, quanto con le scuole di Enti morali non a scopo di lucro, e particolarmente con quelle scuole tenute da Enti ecclesiastici o religiosi (art. 35 del Concordato), alle quali, sotto la sua vigilanza, riconosce effettiva parità giuridica, rispetto agli effetti legali (studi, esami, diplomi), ed economica, mediante il suo concorso finanziario, proporzionato al loro contributo alla pubblica istruzione” (art. VII, c. 4°).

⁹² “Resta libera, entro i limiti dell’ordine e moralità pubblica, ogni iniziativa privata di insegnamento” (art. VII, c. 5°).

⁹³ “Sussistono pertanto tre categorie di scuole: Statali, legalmente riconosciute, Private; a tutte è lasciata piena libertà didattica e organizzativa entro i limiti suddetti” (art. VII, c. 6°).

⁹⁴ Poiché il precedente art. 33, c. 3° Cost. stabilisce che “enti e privati hanno il diritto di istituire scuole ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato”, se ne può desumere che, almeno in via primaria, l’art. 34 Cost. si riferisca al diritto di studio presso le scuole statali. Tuttavia, sulla portata di tale clausola, ovvero se essa costituisca un inderogabile divieto di sussidiare le scuole private, o se invece sancisca semplicemente la libertà politica dello Stato di decidere se e in quali termini sovvenzionare tali istituti, il dibattito è tuttora vivo e, a tratti, vivace; anche se molti fattori, a cominciare dal dato testuale, che non contiene né allude a divieti, fanno propendere per la seconda

Passando dall'ambito educativo a quello, in senso generale, lavorativo, le preoccupazioni degli estensori del primo progetto rimangono sostanzialmente analoghe. L'art. VIII, infatti, così recita: "Lo Stato provvederà ad assicurare l'assistenza religiosa non solo alle sue truppe di terra, di mare e di cielo, come attualmente è disposto, ma anche alle collettività stabili di lavoro agricolo e industriale, nonché alle colonie di lavoratori in emigrazione provvisoria all'estero". Quest'articolo, nell'economia generale del progetto, aveva essenzialmente la funzione di delimitare, ampliandola rispetto alla situazione attuale, il raggio d'azione dell'attività floecclesiastica statale. Per quanto riguarda la vita associativa militare, il Concordato aveva sancito, agli artt. 13, 14 e 15, un preciso inquadramento degli ecclesiastici incaricati dell'assistenza alle truppe⁹⁵ ed una simile disciplina, che aveva dato buona prova di sé nell'integrare i religiosi nella vita di truppa⁹⁶, non poteva che essere guardato con favore da parte cattolica, giacché favoriva la penetrazione del clero e quindi del messaggio evangelico nel tessuto sociale. Pertanto, si pensò di proporre l'adozione di un sistema analogo o ispirato agli stessi principi per favorire tali effetti anche in seno ad altre comunità sociali, considerate difficili da raggiungere e a rischio di allontanamento dalla pratica cristiana, in quanto particolarmente esposte agli effetti estranianti della vita moderna. È il caso, appunto, delle colonie agricole e, ancor più, delle "collettività di lavoro industriali", caso tipico di situazione abbruttente⁹⁷, oltre che delle colonie di lavoratori che – non si specifica a quali fini e in quali circostanze – avrebbero operato all'estero (giòva ricordare che, all'epoca, l'Italia era ancora un Paese con tendenze emigrative e dotato di una sia pur minima rilevanza coloniale).

soluzione (e la pratica legislativa e amministrativa va certamente in quel senso), non mancano voci critiche e sostenitori della prima interpretazione. Cfr., tra le voci più civili ed eticamente elevate che hanno sostenuto tale interpretazione, ALESSANDRO GALANTE GARRONE, *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*, Baldini & Castoldi, Milano, 1995, pp. 128-143.

⁹⁵ In particolare, l'art. 14 del Concordato così recitava: "Le truppe italiane di aria, di terra e di mare godono, nei riguardi dei doveri religiosi, dei privilegi e delle esenzioni consentite dal diritto canonico. I cappellani militari hanno, riguardo alle dette truppe, competenze parrocchiali. Essi esercitano il sacro ministero sotto la giurisdizione dell'ordinario militare, assistito dalla propria Curia. L'ordinario militare ha giurisdizione anche sul personale religioso maschile e femminile addetto agli ospedali militari".

⁹⁶ Prova ne sono anche testimonianze come il *Manuale religioso del soldato*, piccolo *vademecum* liturgico e catechistico, che veniva distribuito ai soldati per poter meglio partecipare alla vita religiosa e (citando le parole introduttive del Cappellano militare al soldato), "affinché durante il tuo servizio militare esso ti aiuti nel perfetto adempimento dei tuoi doveri verso la Religione e verso la Patria"; *Manuale religioso del soldato*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1943, p. VII.

⁹⁷ La Chiesa dimostrava attenzione anche per le situazioni peculiari della vita moderna, declinando il messaggio evangelico anche per le figure tipiche della contemporaneità. Cfr., per es., ANGELO BRUCCULERI, *L'esemplare ideale dell'operaio cristiano*, in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 314-323.

3. *Il programma accettabile ed il programma non accettabile*

Lo spazio che il documento della *Civiltà Cattolica* oggetto del presente studio concede ai rimanenti due *programmi* è decisamente minore rispetto a quello dedicato al primo, anche in ragione della minor ricchezza di presupposti dei due schemi.

Il secondo progetto fu costruito sulla base di un assunto differente da quello su cui poggiava il primo. Come si legge nella relazione che lo precede, “criterio ispiratore di questo secondo sistema di norme è il riconoscimento non già della verità dommatica della religione cattolica, ma del suo altissimo valore *storico* (morale, politico, numerico) nella vita del popolo italiano”⁹⁸. I padri redattori immaginarono insomma un disposto normativo che, tralasciando i richiami alla trascendenza della religione, agisse (in modo più consono alle propensioni del moderno potere civile) sulla base di un riconoscimento empirico, storico e sociale, dell’importanza del cattolicesimo per la società italiana. Gli studiosi della rivista ritennero verosimile che l’Assemblea Costituente potesse sancire, anche giuridicamente, uno *status quo* sociale marcatamente segnato dall’elemento cattolico, sebbene nella specificata lettura in chiave culturale e civile. In caso contrario, si riteneva, il potere costituito e le istituzioni non avrebbero rispecchiato genuinamente i caratteri del popolo che dovevano rappresentare. È opportuno sottolineare che una simile impostazione segnala il percepibile sforzo della parte ecclesiastica di avvicinarsi a una mentalità laica: sforzo tutt’altro che scontato, per il Cattolicesimo curiale dell’epoca, e che denota una rilevante capacità di comprensione e apertura da parte dei redattori dei *progetti*. A queste considerazioni bisogna però aggiungere che due articoli di fondamentale rilievo nell’economia complessiva del progetto (l’art. V, sul matrimonio, e l’art. VII, sull’educazione scolastica) sono sostanzialmente uguali agli omologhi del primo schema, a riprova dell’importanza che si attribuiva a tali punti programmatici; altri due articoli, poi – l’art. II e l’art. VIII – erano parimenti ripresi dal primo schema, poiché il carattere strumentale delle relative disposizioni li rendeva facilmente integrabili nel diverso contesto del secondo progetto.

L’art. I si apre con un comma così strutturato: “La religione cattolica apostolica romana è la religione della quasi totalità del popolo italiano. Conseguentemente, salva la libertà di ogni altro culto ammesso nello Stato, essa è parimenti la religione dello Stato”. Col che si cerca di trasporre in termini di normativa costituzionale gli assunti di cui si è appena detto. Il risultato

⁹⁸ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 191.

appare tuttavia poco lineare, giacché si propone un'affermazione ricognitiva di un dato di fatto, dunque priva di portata precettiva o programmatica (primo periodo), da cui si fa discendere il carattere cattolico dello Stato italiano, in un rapporto di necessità logica fondato sull'inespresso principio per cui lo Stato dovrebbe ripetere immediatamente i caratteri concreti, culturali e sociali, della popolazione. A ciò si aggiunge poi una clausola di salvezza con riserva di legge, che rimanda al terzo comma e ad altre sedi normative (verosimilmente, alla legge sui culti ammessi). Riguardo al secondo comma (che recita: "I rapporti tra Stato italiano e Chiesa Cattolica sono regolati dai vigenti Patti Lateranensi stipulati in Roma addì 11 febbraio 1929, e dagli eventuali accordi integrativi e sostitutivi che nel corso dei tempi il Governo italiano potrà stipulare con la S. Sede"), si possono mettere in luce alcuni aspetti rilevanti, soprattutto nella comparazione con l'art. I, c. 2° del primo progetto, dove si prevedeva che i rapporti tra Stato e Chiesa sarebbero stati regolati dalle *leggi attuative* delle previsioni concordatarie. In quel caso, si voleva mettere in luce l'intangibile superiorità delle pattuizioni che scaturissero (anche) dalla volontà della Chiesa, rispetto all'ambito di intervento della sola disciplina statale, la quale, appunto, avrebbe potuto agire solo sui riflessi di normativa interna di quegli accordi. Il presente secondo comma, invece, riconosce allo Stato il diritto di intervenire, sia pure d'accordo con la Santa Sede, direttamente sui Patti Lateranensi, per modificarli o addirittura sostituirli; col che, evidentemente, si intendeva riconoscere una maggior libertà d'azione al potere civile, anche su temi come i rapporti tra lo Stato e la Chiesa, sia pure nel rispetto del principio di confessionalità dello Stato. Il terzo comma ("La condizione giuridica dei culti acattolici è regolata da leggi speciali e dai principii generali dell'ordinamento giuridico italiano per quanto concerne la non contrarietà di essi all'ordine pubblico e al buon costume"), infine, torna ad occuparsi della posizione dei culti acattolici, sottolineando l'importanza della materia (e, dal punto di vista degli estensori, anche la cautela da tenere nell'affrontarla) col prevedere apposite *leggi speciali*. Come si può vedere, i limiti del buon costume e dell'ordine pubblico manifestano la persistente tendenza a considerare i culti acattolici nel loro insieme come una possibile fonte di turbativa della pace sociale; inoltre, sarebbe stato compito dello Stato disciplinare in modo unilaterale la condizione dei culti acattolici, con ciò sancendo la differente posizione degli stessi rispetto alla vera religione. Lo Stato, soggetto dotato di autorità legittima, avrebbe dovuto riconoscere la posizione della Chiesa Cattolica, altro soggetto originariamente giuridico, accordandosi con essa per via pattizia, e le norme inerenti ai temi di comune rilevanza (civile e religiosa) avrebbero dovuto discendere dal rispetto di tali convenzioni; al contrario, lo Stato avrebbe non solo potuto, bensì dovuto regolare in modo unilaterale le

questioni attinenti alle altre religioni e confessioni, dunque senza riconoscere loro un'autorità originaria – necessaria ad elevarle al rango di interlocutore dello Stato – che, dal punto di vista cattolico, esse non avevano.

I due brevi commi dell'art. III, con una formula limpida e sintetica, offrono un'ottima sintesi di concetti importanti circa l'intangibilità di alcuni diritti fondamentali dei cittadini. Per il primo comma, “nessuna differenza nel godimento dei diritti civili e politici riconosciuti dallo Stato può conseguire per i cittadini dalla professione di un culto diverso da quello cattolico”; per il secondo, “nessuno può essere costretto a dichiarare la propria appartenenza a una data confessione religiosa”. Si nota come, col comma secondo, sia stata sostituita alla precedente previsione dell'acattolicità come causa di ineleggibilità a Capo dello Stato un'ulteriore norma di garanzia, a tutela della riservatezza del sentire religioso personale. Nella sua formulazione, l'ipotesi normativa mantiene un che di ambiguo: a una lettura superficiale, sembrerebbe garantire anche la posizione degli atei; in realtà, due argomenti indicano come, nelle intenzioni degli estensori del *progetto*, l'ateismo non avrebbe dovuto essere parificato a un credo religioso acattolico. Innanzi tutto, vi è l'argomento letterale, per cui la norma che tutela contro la costrizione a *dichiarare* la propria appartenenza religiosa sembra, allo stesso tempo, presupporre che una convinzione religiosa individuale sussista, e proprio per la tutela di quella opera la norma; invece, laddove tale convinzione manchi, come nel caso dell'ateismo, si sarebbe dovuta ritenere inapplicabile la garanzia qui contenuta, a causa della diversità del bene costituzionalmente tutelato (l'insindacabilità dei convincimenti individuali, pur se ritenuti aberranti, come l'ateismo, anziché la riservatezza del sentimento religioso). In secondo luogo (e, trattandosi non di legge positiva ma di un semplice progetto privato, è più opportuno rifarsi alla fonte interpretativa documentaria), la breve nota che accompagna il presente articolo recita: “non si parla espressamente di ateismo, ma implicitamente risulta la necessità, o quanto meno l'opportunità, di non professarlo pubblicamente”⁹⁹; da ciò si deduce che la tutela delle libertà di coscienza degli atei sarebbe stata, semmai, una ricaduta eventuale (e forse inevitabile) del presente articolo, ma certamente non un suo fine primario. La stessa nota, inoltre, commentava: “le ulteriori precisazioni di cui all'art. III del precedente schema sono affidate al senno politico dei reggitori e delle maggioranze parlamentari”¹⁰⁰. Il riferimento è chiaramente alla già citata previsione di ineleggibilità di un Capo dello Stato acattolico; più in generale,

⁹⁹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 193.

¹⁰⁰ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 193.

l'annotazione svela le aspettative dei redattori circa l'impegno che i deputati cattolici alla Costituente avrebbero dovuto approfondire al fine di concedere il minor spazio possibile a soluzioni devianti rispetto all'*optimum* compendiato nel primo *progetto*.

Sempre alla dimensione pubblica del fenomeno religioso si riferiva l'art. IV, che fu così concepito:

Lo Stato italiano, occorrendo in occasione di pubbliche necessità o solennità, elevare preghiere o azioni di grazie alla Divinità od onorare pubblicamente la memoria di illustri cittadini ed altri personaggi defunti, indirà funzioni religiose, partecipando ufficialmente (in persona del Capo dello Stato o dei membri del Governo, o dei pubblici ufficiali più qualificati) a quelle celebrate dalla Chiesa cattolica e in persona di pubblici ufficiali di altra confessione alle eventuali cerimonie religiose indette dagli altri culti.

Si tratta di una norma che, se fosse stata effettivamente introdotta, avrebbe certamente comportato problemi applicativi e interpretativi di vario tipo: innanzi tutto, dalla lettera dell'articolo, sembra che i soggetti preposti a partecipare alle "cerimonie religiose indette dagli altri culti" siano diversi da quelli che il primo comma chiama a rappresentare lo Stato durante le funzioni religiose cattoliche; probabilmente, ciò si può spiegare sulla base del rango di religione di Stato attribuito al Cattolicesimo dall'art. I, c. 1°, ma, in ogni caso, nel momento in cui si fosse riconosciuto anche agli altri culti ammessi di celebrare cerimonie rivestite dei crismi dell'ufficialità, allora il Capo dello Stato, in quanto tale, avrebbe potuto e dovuto partecipare anche a quelle, trattandosi pur sempre di celebrazioni previste dall'ordinamento che egli avrebbe dovuto rappresentare nella sua interezza. D'altro canto, anche la scelta dei pubblici ufficiali che avrebbero potuto partecipare alle cerimonie acattoliche – scelta da effettuarsi, a quanto sembra, sulla base del credo personale degli ufficiali stessi – avrebbe potuto creare non pochi disguidi, stante le ineliminabili frizioni tra il carattere personalissimo dei convincimenti religiosi e quello pubblico e oggettivo della carica ricoperta: un ministro acattolico avrebbe potuto non presenziare a una cerimonia ufficiale che prevedesse una celebrazione cattolica, e viceversa? Tuttavia, una siffatta disposizione avrebbe chiarito un punto ad oggi controverso del diritto ecclesiastico nazionale, vale a dire la possibilità di celebrare funzioni religiose acattoliche nelle occasioni pubbliche, di carattere civile, che prevedono simili cerimonie. Ad oggi sembra fuori dubbio che occasioni come i funerali di Stato debbano avere luogo nelle forme della liturgia cattolica; nel silenzio delle leggi al riguardo, anche dopo l'abolizione del principio della religione di Stato (avvenuta, secondo

alcune opinioni, già con l'entrata in vigore della Costituzione; secondo diversa dottrina, con gli Accordi di revisione del Concordato del 1984), la via effettivamente praticata è quella del riconoscimento della tradizionale funzione pubblica dei riti cattolici. Paradossalmente, si potrebbe pensare, l'articolo in esame avrebbe lasciato più spazio alla possibilità di cerimonie ufficiali acattoliche rispetto alla situazione odierna.

L'art. VI, infine:

L'insegnamento della religione cattolica nelle scuole primarie è facoltativo nel senso che i genitori degli alunni possono chiedere la dispensa dell'insegnamento stesso per dichiarato motivo di diversa convinzione religiosa. Nelle scuole medie l'insegnamento della religione avrà luogo, con lo stesso carattere facoltativo, a richiesta delle famiglie.

Nei programmi scolastici e nelle scuole medie sarà evitato tutto ciò che suoni offesa e alla verità e al sentimento religioso della maggioranza cattolica del popolo italiano.

L'articolo in esame si occupa dello *status* scolastico dell'insegnamento della religione cattolica, prevedendola espressamente a livello costituzionale (con i riflessi che, come si può immaginare, sarebbero derivati da una simile previsione in termini di ruolo giuridicamente "privilegiato" dell'insegnamento della religione cattolica nei programmi scolastici¹⁰¹), e immaginando un sistema di esenzione dall'insegnamento per gli acattolici che, nel complesso, appare simile a quello attualmente vigente, anche perché sembra che gli estensori dell'articolo non abbiano inteso dare un significato diverso alla "dispensa" di cui al c. 1°, primo per., e al "carattere facoltativo" dell'insegnamento di cui al periodo successivo, anche se il tenore letterale sembrerebbe indicare una maggior gravità delle ragioni necessarie per ottenere la dispensa per le scuole primarie, rispetto alla mera facoltatività prevista per quelle secondarie. Rileva, piuttosto, sottolineare come, anche in questo caso, si tenda a marginalizzare la posizione degli atei (*rectius*, degli alunni provenienti da famiglie atee), col porre come ragione della dispensa le *diverse convinzioni religiose*

¹⁰¹ In ogni caso, per molto tempo l'insegnamento della religione cattolica ha goduto, nei programmi scolastici italiani e nel comune sentire, di una posizione consona al riconoscimento concordatario della sua importanza. Per es., si possono citare le parole del D.P.R. 14 giugno 1955, № 503 (dedicato ai programmi didattici per le scuole elementari), in cui si legge che la formazione dell'intelligenza e del carattere dello studente "ha, per dettato esplicito della legge, come suo fondamento e coronamento l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica"; LUCIANO ZANOBINI-ARNALDO BRACCI (a cura di), *Codice delle leggi sulla pubblica istruzione*, Giuffrè, Milano, 1959, vol. I, p. 412.

e dunque presupponendo che tali convinzioni esistano.

Il secondo comma pone invece un vincolo di non poco rilievo: sempre avvalendosi del concetto “maggioritario” del rispetto dovuto alle convinzioni cattoliche della quasi totalità della popolazione italiana, si sarebbe voluto imporre, anche a livello di contenuti didattici, la deferenza verso la *verità* religiosa (concetto che alligna qui, ma che sembra più pertinente all’impostazione del primo progetto che a quella del secondo, che fino a questo punto ha evitato di riferirsi alla dimensione fideistica del Cattolicesimo), lasciando fuori dalle aule scolastiche tutto ciò che fosse suonato come offensivo del sentimento religioso. È facile immaginare le complicazioni che sarebbero state insite nel dover giudicare, volta per volta, sull’offensività di insegnanti e insegnamenti.

Il terzo e ultimo programma proposto dai padri gesuiti, ritenuto “non accettabile dalla Santa Sede” e “minimo assoluto cui i cattolici potrebbero per sé collaborare (salvo diverse istruzioni dell’Autorità ecclesiastica)”¹⁰², non rappresenta – come si potrebbe credere – uno studio prognostico dei vari modi in cui una futura Costituzione italiana laica o addirittura anticlericale avrebbe potuto disattendere le aspettative della Santa Sede. Piuttosto, presupponendo una situazione fondata su un qualsiasi ordine di idee politico-filosofiche osteggiate dalla dottrina cattolica¹⁰³, si opera una chiara distinzione dei livelli su cui il Cattolicesimo italiano avrebbe potuto operare a fronte di tale evenienza¹⁰⁴. Da un lato, infatti, il terzo progetto prevede un paio di articoli strutturati, che avrebbero dovuto rispecchiare il punto di vista del Vaticano in tali frangenti, e che sarebbero stati dedicati alla salvaguardia istituzionale della Chiesa universale (la Santa Sede) e nazionale (preservando almeno alcune norme del Concordato, giudicate imprescindibili per la stessa sopravvivenza della struttura ecclesiastica italiana); dall’altro lato, invece, veniva proposto un capillare sillabo di rivendicazioni, per le quali i cattolici italiani, come tali, avrebbero dovuto spendersi in sede parlamentare, facendo valere il loro peso

¹⁰² *Progetti di Costituzione*, cit., p. 193.

¹⁰³ Cfr., per una sintetica esposizione delle coeve idee ecclesiastiche circa le teorie politiche dei rapporti tra Stato e Chiesa, ANDREA ODDONE, *La costituzione sociale della Chiesa e le sue relazioni con lo Stato*, Milano, Vita e Pensiero, 1932, pp. 195-206, nonché la serie di *errores* filosofici ampiamente confutati dal card. Ottaviani in OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II.

¹⁰⁴ La ragione di tale distinguo è ben lumeggiata da una nota di mons. Dall’Acqua, in cui si afferma che “naturalmente, quel non accettabile deve intendersi riferito all’Italia, ove sono in vigore i Patti Lateranensi: presentandolo come accettabile da parte della S. Sede sarebbe come mettere in discussione detti Patti, ciò che vorrebbero i Partiti di sinistra, parecchi liberali e i repubblicani”; ANGELO DELL’ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione dei padri della Civiltà Cattolica (28 ottobre 1946)*, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 198.

politico di forza rappresentativa dei sentimenti della massima parte del popolo italiano, anche di chi, pur credente, aveva votato per partiti di ispirazione non cristiana. Ciò presupponeva il timore che la Santa Sede potesse essere estromessa dal ruolo di interlocutore privilegiato dello Stato italiano, ragion per cui, tolta la voce istituzionale e curiale (con una soluzione giudicata, appunto, inaccettabile dagli estensori del *progetto*), i cattolici italiani avrebbero dovuto “fare da soli”, propugnando le proprie idee come *Catholici in Statu separato*¹⁰⁵. Tali premesse sono importanti, al fine di chiarire l'apparente contraddizione di un programma che, presentandosi come non accettabile, non propone una serie di articoli che avrebbero concesso poco o nulla alle istanze cattoliche, bensì pochi possibili articoli – in parte ripresi dallo stesso Concordato del 1929 – e un'assai nutrita serie di richieste da avanzare, le quali ripetono senza significative variazioni quelle già viste nei precedenti schemi. Rispetto agli schemi già visti, insomma, cambia (rendendosi inaccettabile agli occhi dei padri della *Civiltà Cattolica*) il possibile atteggiamento del potere civile nei confronti delle richieste confessionali, non certo la quantità e la qualità di ciò che, per i credenti, sarebbe stato giusto e doveroso chiedere al nuovo ordine giuridico e politico.

Il rischio della denuncia unilaterale del Concordato e del diffondersi di atteggiamenti e politiche anticlericali, se era stato evitato nel corso della guerra¹⁰⁶, era divenuto concreto con la pace¹⁰⁷ e, anche se fu poi sminuito da una parte della storiografia, i timori circa un'improvvisa degenerazione dei rapporti tra Stato e Chiesa erano vivi nel periodo considerato e il livello dell'attenzione, che da oltre Tevere fu riservata a questo specifico problema, fu molto elevato

¹⁰⁵ Cfr. OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, cit., vol. II, pp. 98-99. “Questo terzo schema suppone una situazione caratterizzata dall'abbandono esplicito o equivalentemente implicito da parte della Costituente del vigente sistema concordatario, sia nel senso che la regolamentazione dei rapporti tra Stato e Chiesa, in sede di Costituzione, prescinde completamente dall'esistenza del Concordato, sia nel senso che lo Stato, intendendo appunto denunciare il Concordato stesso, provveda per lo intento a una sua regolamentazione di detti rapporti, salvo ad addivenire poi, con una base siffatta, se e in quanto possibile, a una nuova convenzione concordataria sostanzialmente diversa dalla precedente”; *Progetti di Costituzione*, cit., p. 193.

¹⁰⁶ “Né il 25 luglio 1943, né all'instaurarsi a Salerno dei primi governi di coalizione, né alla liberazione di Roma, né a quella dell'alta Italia, apparve mai probabile lo scatenarsi di questa ondata di anticlericalismo. Né Benedetto Croce, né Palmiro Togliatti proposero mai la sospensione della efficacia degli Accordi lateranensi o misura alcuna che suonasse ostile alla Chiesa. Non vi fu soltanto la tacita intesa di dilazionare la soluzione del problema dei rapporti fra Stato e Chiesa a quando sarebbero stati risolti tutti i problemi costituzionali, ma non ci furono neppure a questo riguardo quelle prese di posizione che si ravvisavano rispetto ad altri problemi della futura Costituzione”; ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dal Risorgimento a oggi*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 395-396.

¹⁰⁷ JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dal Risorgimento a oggi*, cit., pp. 402-409.

per tutto il periodo dei lavori assembleari¹⁰⁸. In ogni caso, con ciò si voleva delineare un contesto, non auspicabile ma possibile, in cui alla Chiesa non sarebbe stato tributato un riconoscimento pubblico all'altezza delle aspettative della *Civiltà Cattolica*. I redattori del terzo progetto stigmatizzavano una simile eventualità per due ordini di considerazioni: in primo luogo, "poiché non vi è dubbio che il Concordato del 1929, concluso coi legittimi poteri dello Stato, vincola lo Stato stesso, non un dato suo regime ora superato¹⁰⁹. S. S. Pio XI, poi, ha ripetutamente affermato l'inscindibilità del Concordato dal Trattato del Laterano, onde la unilaterale denuncia del primo darebbe luogo a conseguenze gravissime e incalcolabili"¹¹⁰; in secondo luogo, "come l'esperienza storica ammaestra, specialmente per l'Italia, quando non vi è accordo fra Stato e Chiesa, ivi sussiste sempre una lotta più o meno larvata, di guisa che né la Chiesa né i cattolici potrebbero consentire a un sistema di separazione anche benevolo nelle singole norme, la cui applicazione peraltro permetterebbe a qualsiasi governo mal intenzionato sistemi persecutorii nocivi non solo alla Chiesa ma al popolo stesso e allo Stato"¹¹¹.

Entrambe le considerazioni tradiscono il timore, inespreso ma chiaro, che si potesse tornare alla situazione che caratterizzò i primi decenni postunitari, durante i quali non si registrò soltanto una scissione relativamente

¹⁰⁸ Cfr. LUCIANO MUSSELLI, *L'episcopato italiano e il problema del voto dei cattolici agli albori della Repubblica*, in Id., *Chiesa e Stato dalla Resistenza alla Costituente*, cit., pp. 3-40; ROBERTO PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 333-458.

¹⁰⁹ Per comprendere meglio tale affermazione, è opportuno citare qui un passo di p. Messineo. L'Autore, confutando le rigide posizioni delle dottrine giuspositiviste circa la pregiudizialità del potere costituente, come contrapposta alla giuridicità che è consustanziale allo Stato, afferma che "tale opinione è conseguenza del principio errato che identifica lo Stato col suo ordinamento, così che, venendo a cessare l'ordinamento, cesserebbe di esistere anche lo Stato. La realtà, invece, è che né lo Stato si identifica nel suo ordinamento, essendo questo un mezzo per lo svolgimento regolare della vita sua, né muore mai, anche se tutti i suoi istituti venissero travolti, giacché quando la costituzione positiva cessa di esistere per qualsiasi causa morale, sociale o giuridica, e l'ordinamento relativo viene rovesciato, resta sempre in vigore quella da noi chiamata costituzione sostanziale, ossia quel nucleo di leggi immanenti connesse strettamente con la sua natura. Lo Stato si dissolve soltanto, se vien meno la coesione psicologica dei soci, difficile a disgregarsi, dato l'impulso naturale di socievolezza che spinge l'uomo verso la vita sociale"; MESSINEO, *Fonte del potere costituente*, cit., p. 194. La reclamata persistenza della validità degli Accordi tra Santa Sede e Italia, dunque, si poggiava proprio su tale distinzione: l'ordinamento può mutare, anche profondamente, ed era certamente ciò che stava succedendo nei turbolenti anni compresi tra il 1943 e il 1946; tuttavia, lo Stato e il popolo a nome dei quali l'impegno con la Chiesa era stato siglato rimanevano in vita, ragion per cui, persistendo l'identità delle parti contraenti, non vi sarebbe stata alcuna ragione lecita per infrangere il patto.

¹¹⁰ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 194.

¹¹¹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 194.

profonda tra l'appartenenza politica e quella religiosa degli italiani, ma anche l'appropriazione, da parte dello Stato, della competenza a legiferare in modo unilaterale in ambiti tradizionalmente riservati alla competenza ecclesiastica, o quanto meno all'accordo tra potere civile e potere religioso. Una tale interpretazione è sorretta anche dalla lettura di una successiva clausola del *progetto*, in cui i padri gesuiti si premurarono di sottolineare, con un "notare bene", che "gli art. 24 e 25 del Concordato sanzionano la fine di istituti che non si potrebbero mai più risuscitare"¹¹². Tali articoli così recitavano: "Sono aboliti l'*exequatur*, il regio *placet*, nonché ogni nomina cesarea o regia in materia di provvista di benefici od uffici ecclesiastici in tutta Italia", salve le eccezioni espressamente indicate in seguito (art. 24); "Lo stato italiano rinuncia alla prerogativa sovrana del regio patronato sui benefici maggiori e minori. È abolita la regalia sui benefici maggiori e minori. È abolito anche il terzo pensionabile nelle Province dell'ex – regno delle Due Sicilie. Gli oneri relativi cessano di far carico allo Stato ed alle amministrazioni dipendenti" (art. 25). Gli istituti che tali articoli dichiaravano aboliti appaiono (ed appaiono già all'epoca dei fatti considerati) anacronistici e il fatto che si sentisse la necessità di riaffermare l'impossibilità di risuscitarli è significativo, più che per l'importanza concreta di simili benefici, perché segnala il timore di un rinnovato giurisdizionalismo, in forza del quale il futuro regime avrebbe potuto avanzare pretese circa l'amministrazione, soprattutto economica, di beni e diritti di pertinenza ecclesiastica. Insomma, nel 1946, almeno in certi ambienti curiali, sembrava fortemente radicato un clima di radicale incertezza (e preoccupazione, in qualche caso) per le possibili pieghe che la situazione avrebbe potuto prendere.

Vale la pena di riportare per intero il primo articolo del terzo progetto, il cui disposto in verità si discosta poco dalle pattuizioni concordatarie già vigenti all'epoca e, pertanto, non necessita di particolari commenti:

Lo Stato riconosce la posizione speciale della Chiesa Apostolica Romana quale custode della fede professata dalla grande maggioranza dei cittadini e in quanto essa ha in Roma la sede vescovile del Sommo Pontefice e il centro del mondo cattolico.

Lo Stato italiano assicura alla Chiesa cattolica il libero esercizio del potere spirituale sui fedeli, il libero e pubblico esercizio del culto, nonché della sua giurisdizione in materia ecclesiastica [e matrimoniale, quest'ultima relativa-

¹¹² *Progetti di Costituzione*, cit., p. 194.

mente ai matrimoni celebrati secondo il diritto canonico].

In considerazione del carattere sacro della Città Eterna, sede vescovile del Sommo Pontefice, centro del mondo cattolico e meta di pellegrinaggi, il Governo italiano avrà cura di impedire in Roma tutto ciò che possa essere in contrasto con detto carattere.

Anche ai culti acattolici, in quanto non siano contrari all'ordine pubblico e al buon costume, lo Stato assicura libertà di professione e di culto.

Nessuna differenza rispetto al godimento dei diritti civili e politici riconosciuto dallo Stato agli individui consegua dalla appartenenza dei cittadini all'una o all'altra confessione religiosa o anche a nessuna.

L'intento dell'estensore è, chiaramente, quello di tutelare la posizione istituzionale della Chiesa di Roma sul presupposto del venir meno delle garanzie concordatarie. Senza considerare il generico riconoscimento della "posizione speciale" della Chiesa Cattolica, di cui al primo comma (che sembra riecheggia, parzialmente e in tono minore, l'art. 2 del Trattato fra la Santa Sede e l'Italia¹¹³), si tratta delle previsioni già contenute nell'art. 1 del Concordato¹¹⁴. Si può osservare come la clausola inerente alla giurisdizione ecclesiastica in materia matrimoniale sia mantenuta prudentemente tra parentesi, poiché – considerando l'ipotesi con un certo realismo – un regime che avesse denunciato unilateralmente gli Accordi con la Santa Sede difficilmente sarebbe poi stato disponibile a riconoscere validità civile ai matrimoni celebrati nelle sole forme del diritto canonico.

Gli ultimi due commi recuperano alcune tematiche già ampiamente discusse nell'analisi dei precedenti progetti. Il c. 4°, in particolare, è interessante perché chiede il rispetto della libertà religiosa anche per i fedeli di culti acattolici (pur nel consueto limite di buon costume e ordine pubblico): evidentemente, da parte cattolica si nutrivano un senso di responsabilità verso il sentimento religioso in genere, bene che avrebbe potuto essere tutelato con maggior vigore dalla principale confessione italiana, anche a beneficio

¹¹³ Tale articolo così dispone: "L'Italia riconosce la sovranità della Santa Sede nel campo internazionale come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione ed alle esigenze della sua missione nel mondo".

¹¹⁴ L'articolo in parola così recitava: "L'Italia, ai sensi dell'art. 1 del Trattato, assicura alla Chiesa Cattolica il libero esercizio del potere spirituale, il libero e pubblico esercizio del culto, nonché della sua giurisdizione in materia ecclesiastica in conformità alle norme del presente Concordato; ove occorra, accorda agli ecclesiastici per gli atti del loro ministero la difesa da parte delle sue autorità. In considerazione del carattere sacro della Città Eterna, sede vescovile del Sommo Pontefice, centro del mondo cattolico e meta di pellegrinaggi, il Governo italiano avrà cura di impedire in Roma tutto ciò che possa essere in contrasto col detto carattere".

di quelle minoritarie; ma vi era probabilmente anche il timore che il mancato riconoscimento della libertà di professione e di culto a quelle “sette” sarebbe potuto diventare una pericolosa anticamera per il disconoscimento di tali libertà anche per i cattolici, nell’ottica di un regime ostile. Il quinto comma, infine, segna una novità netta rispetto alle disposizioni omologhe dei due progetti precedenti, stabilendo che il principio di non discriminazione dei cittadini in ragione delle convinzioni religiose professate avrebbe dovuto valere anche rispetto agli atei. Si possono dare due letture di una simile norma, alla luce della nota ostilità degli studiosi gesuiti verso l’idea di parificare le convinzioni religiose dei credenti e dei non credenti: si può pensare che, in una situazione di latente o presente ostilità dello Stato verso la Chiesa cattolica, da parte ecclesiastica si sarebbe potuto persino accettare una simile, sgradita equiparazione, come prezzo da pagare pur di ottenere anche per i cattolici una simile norma di garanzia; oppure, con una lettura *a contrario* meno intuitiva ma altrettanto pertinente al tenore letterale dell’articolo, si può pensare che quella clausola sulla “nessuna differenza rispetto al godimento dei diritti civili e politici” intenda garantire i cattolici (e gli acattolici) contro eventuali trattamenti deteriori che uno Stato ateo o agnostico avrebbe potuto riservare ai credenti, rispetto ai non credenti. Nel dubbio circa le possibili determinazioni di un regime che avrebbe potuto assumere gli atteggiamenti più diversi verso le convinzioni religiose dei propri governati, appariva prudente puntare su una chiara e generalizzata dichiarazione di parità tra tutti gli individui, in modo da precludere *a priori* discriminazioni di qualsiasi tipo.

Il secondo ed ultimo articolo strutturato del terzo progetto riassume invece le norme che delineano lo statuto di libertà per l’amministrazione interna della Chiesa:

La Santa Sede comunica e corrisponde liberamente con i Vescovi, col clero e con tutto il mondo cattolico senza alcuna ingerenza del Governo italiano. Parimenti, per tutto quanto si riferisce al ministero pastorale, i Vescovi comunicano e corrispondono liberamente col loro clero e con tutti i fedeli.

Tanto la Santa Sede quanto i Vescovi possono pubblicare liberamente ed anche affiggere nell’interno ed alle porte esterne degli edifici destinati al culto o ad uffici del loro ministero le istruzioni, ordinanze, lettere pastorali, bollettini diocesani ed altri atti riguardanti il governo spirituale dei fedeli, che crederanno di emanare nell’ambito della loro competenza. Tali pubblicazioni ed affissioni ed in genere tutti gli atti e documenti relativi al governo spirituale dei fedeli non sono soggetti ad oneri fiscali. Le dette pubblicazioni per quanto riguarda la Santa Sede possono essere fatte in qualunque lingua, quelle dei Vescovi sono fatte in lingua italiana o latina; ma, accanto al testo italiano,

L'autorità ecclesiastica può aggiungere la traduzione in altre lingue.

Le autorità ecclesiastiche possono senza alcuna ingerenza delle autorità civili eseguire collette nell'interno ed all'ingresso delle chiese nonché negli edifici di loro proprietà.

Questo articolo richiama pedissequamente l'art. 2 del Concordato del 1929. Poiché si tratta, in tutta evidenza, di norme di portata settoriale e talora molto dettagliate, lo stesso *progetto* affermava che esse, per quanto vitali per l'amministrazione e il funzionamento dell'istituzione ecclesiastica, avrebbero potuto trovare una collocazione più adeguata anche in leggi speciali⁽¹¹⁵⁾, purché – è lecito supporre che ciò fosse nelle idee degli autori – garantite da una particolare forza vincolante.

Il terzo progetto si conclude con un ampio elenco delle singole istanze che i cattolici italiani – per così dire – *uti singuli* avrebbero dovuto cercare di far inserire nella Carta costituzionale. Come considerazione generale, si può premettere che si tratta quasi sempre di previsioni già contenute nel Concordato, con l'aggiunta di qualche idea recuperata dai primi due *progetti* analizzati; cionondimeno, una sintetica rassegna di tale *carta* di spunti può dare conto, ancor più che gli schemi autoritativamente predisposti e calati dall'alto, di quali fossero le idee per cui i cattolici dell'epoca avrebbero combattuto. Oltre alla richiesta di riconoscimento delle festività religiose, come già era all'art. 11 del Concordato¹¹⁶, si chiedevano norme di tutela per gli edifici religiosi (in forza delle quali gli edifici aperti al culto sarebbero stati esenti da requisizioni e occupazioni, sarebbero sottostati a una particolare disciplina in caso di demolizione e l'autorità pubblica avrebbe generalmente dovuto avvisare l'autorità ecclesiastica prima di svolgere le proprie attività in tali edifici¹¹⁷); lo Stato avrebbe dovuto riconoscere l'Azione Cattolica e i Giovani Esploratori Cattolici, accordando a tali associazioni tutte le eventuali facilitazioni concesse alle analoghe società laiche, “in quanto esse, siccome la S. Sede ha disposto, svolgono la loro attività al di fuori di ogni partito politico

¹¹⁵ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 194.

¹¹⁶ “Lo Stato riconosce i giorni festivi stabiliti dalla Chiesa, che sono i seguenti: tutte le domeniche; il primo giorno dell'anno; il giorno dell'Epifania (6 gennaio); il giorno della festa di San Giuseppe (19 marzo); il giorno dell'Ascensione; il giorno del Corpus Domini; il giorno della festa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo (29 giugno); il giorno dell'Assunzione della B. V. Maria (15 agosto); il giorno di Ognissanti (1° novembre); il giorno della festa dell'Immacolata Concezione (8 dicembre); il giorno di Natale (25 dicembre)”. Salvo che per alcune di tali festività (quelle che la stessa liturgia cattolica considera oggi devozionali anziché di precetto), ancora oggi il calendario delle festività religiose riconosciute dallo Stato italiano è quello suddetto.

¹¹⁷ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 197.

e sotto l'immediata dipendenza della gerarchia della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principii cattolici"¹¹⁸. Su alcuni temi, poi, i suggerimenti erano più articolati; in particolare, si tratta dei punti concernenti:

- *enti ecclesiastici e associazioni religiose*. Si chiedeva la "confermazione della personalità giuridica agli enti esistenti e [il] riconoscimento della stessa per nuovi enti eretti dall'Autorità Ecclesiastica, per lo meno a norma del diritto comune, con le maggiori facilitazioni che questo consente, come agli istituti di beneficenza, cooperative, ecc."¹¹⁹. Si tratta di un punto particolarmente importante, non tanto sotto il profilo concettuale, quanto dal punto di vista pratico; ciò che si voleva ottenere era un trattamento economico di favore, quantomeno nei limiti del favore che le norme di diritto comune concedevano a enti considerati meritevoli di sostegno come le cooperative, per consentire alle istituzioni religiose di adempiere ai propri compiti senza eccessive preoccupazioni economiche. Le rivendicazioni economiche emergono in piena luce in seguito, laddove si prevede che "lo Stato italiano continuerà a supplire alle deficienze dei redditi dei beni ecclesiastici con assegni da corrispondere in misura non inferiore al valore reale di quella stabilita dalle leggi in vigore prima del Concordato"¹²⁰; altri spunti – per la verità sviluppati in modo piuttosto capillare ed attento a ogni possibile risvolto della gestione economica, come nel caso delle somme che lo Stato avrebbe dovuto versare durante la vacanza dei benefici ecclesiastici – riguardavano "le mense vescovili delle diocesi suburbicarie ed i patrimoni dei capitoli e delle parrocchie di Roma e delle diocesi"¹²¹;

- *matrimonio*. Si chiedeva la conferma della disciplina già prevista dal Concordato (art. 34) e, per le stesse ragioni esposte in precedenza, si raccomandava di adottare tutte le misure legislative adatte ad impedire anche *pro futuro* l'introduzione del divorzio, tanto per i cattolici quanto per gli acattolici;

- *istruzione*. Le disposizioni del gruppo di articoli dal 35 al 40 del Concor-

¹¹⁸ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 196. In questo caso, la proposta dei padri gesuiti divergeva in modo sottile ma sensibile dal tenore del relativo articolo concordatario, che era chiaramente influenzato dalla volontà di controllo che, com'è noto, il regime fascista aveva ripetutamente espresso nei confronti dell'associazionismo cattolico. L'art. 43, infatti, recitava: "Lo Stato italiano riconosce le organizzazioni dipendenti dall'Azione Cattolica Italiana, in quanto esse, siccome la Santa Sede ha disposto, svolgano la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l'immediata dipendenza della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici. La Santa Sede prende occasione dalla stipulazione del presente Concordato per rinnovare a tutti gli ecclesiastici e religiosi d'Italia il divieto di iscriversi e militare in qualsiasi partito politico".

¹¹⁹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 195.

¹²⁰ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 195.

¹²¹ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 195.

dato venivano ripercorse, sia pure in forma più snella, avanzando le seguenti richieste: “l’insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla dottrina cattolica sarà conservato nelle scuole elementari con l’attuale carattere facoltativo per i seguaci di confessioni diverse dalla cattolica”¹²²; circa gli orari e l’organizzazione del tempo, “gli orari delle scuole, dei corsi di istruzione militare, sportiva ecc. gestite dallo Stato sarà regolato in modo da consentire l’istruzione e l’assistenza religiosa dei giovani di confessione cattolica, nonché la loro partecipazione alla S. Messa nelle domeniche e altri giorni di precetto”¹²³, delineando dunque una riserva di compatibilità tra le tempistiche della vita civile e quelle della vita religiosa dei cattolici italiani; riguardo invece al *munus docendi*, si chiedeva il rispetto della libertà ecclesiastica a due livelli: rispetto al clero o, in generale, agli studenti di sapere religioso, “alla Chiesa cattolica è riconosciuta piena libertà d’insegnamento, sottratto ad ogni ingerenza statale nei seminari maggiori e minori, Accademie e Collegi ecclesiastici e Università e Facoltà teologiche e giuridiche canonicamente erette”, mentre, rispetto agli altri studi, “è riconosciuto altresì alla Chiesa cattolica il diritto di istituire scuole, collegi e università anche per l’istruzione civile. Le modalità da stabilirsi in leggi speciali, qualora i titoli di studio rilasciati nei predetti istituti siano da parificarsi a quelli rilasciati dalle scuole dello Stato”¹²⁴;

- *stato giuridico del clero*. Non potevano mancare, naturalmente, istanze per confermare, anche sul piano civile, le peculiarità collegate allo *status* clericale, ragion per cui, oltre al tema dei rapporti tra la condizione di seminarista o sacerdote e gli obblighi del servizio militare, si inserivano tra gli assunti da difendere le seguenti statuizioni, in verità interessanti: “non è soggetto a censura il giudizio che i sacerdoti, nell’esercizio del loro ministero (predicazioni, insegnamento, apologia della religione ecc.) facessero di idee, partiti e uomini politici in quanto contrastanti direttamente la verità e la disciplina religiosa”¹²⁵; similmente all’art. 5, c. 1° ult. per. del vecchio Concordato, “i sacerdoti apostati o irretiti da censura non possono essere assunti all’insegnamento in una scuola, università o istituto dello Stato o parificato”¹²⁶;

¹²² *Progetti di Costituzione*, cit., p. 195.

¹²³ *Progetti di Costituzione*, cit., pp. 195-196.

¹²⁴ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 196.

¹²⁵ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 196. È assai verosimile che, con questa sottolineatura, si volessero invitare a i cattolici ad intervenire sulla normativa, particolarmente severa, con cui le ingerenze del clero nella vita politica erano sanzionate.

¹²⁶ *Progetti di Costituzione*, cit., p. 196.

infine, in parte come da norme a tutt'oggi vigenti nel nostro ordinamento¹²⁷, “gli ecclesiastici non possono essere richiesti da magistrati o altra autorità a dare informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza per ragioni del sacro ministero”¹²⁸.

Come si può facilmente constatare, quest'ultimo *progetto* prospettava una situazione assai simile a quella che in seguito si sarebbe verificata per effetto della conservazione del Concordato; salvo che per le proposte sull'indissolubilità del matrimonio e pochi altri punti, quasi tutti gli obiettivi qui indicati furono raggiunti, ragion per cui, sebbene esso fosse lontano dagli esigenti auspici dei padri della *Civiltà Cattolica* e sia pure senza passare attraverso la denuncia del Concordato, si può dire che il terzo schema sia quello maggiormente affine alla Carta del 1948.

4. *Reazioni dei destinatari dei progetti*

I destinatari dei Progetti di cui s'è discusso sin qui furono una rosa ristretta di persone, selezionate in ragione degli incarichi istituzionali ricoperti, della provata fede cattolica e della fiducia personale di cui godevano da parte del Pontefice stesso. La vicenda delle reazioni agli schemi fin qui analizzati fu in verità assai breve, giacché gli stessi furono approntati verso la fine dell'ottobre 1946 e gli scarni commenti resi finora noti (ma è assai probabile che non ne esistano altri, se non forse negli Archivi Segreti Vaticani)¹²⁹ si arrestano alla data del 5 novembre successivo. Come risulta dalla lettura di tali documenti, coloro che vennero a conoscenza del contenuto dei progetti, nella parte – per così dire – dispositiva o anche in quella dottrinale, furono: il marchese (o principe: il titolo gentilizio cambia in alcuni documenti) Carlo Pacelli, del cui ruolo di emissario della volontà dell'illustre zio e di tramite diretto tra questi e il direttore della rivista s'è fatto cenno; mons. Angelo Dell'Acqua, già Rettore del Seminario Pio – Romano, futuro Sostituto presso la Segreteria di Stato e, all'epoca, attivo nel servizio diplomatico della Santa Sede; l'on. Bartolomeo (Meuccio) Ruini, presidente della Commissione dei 75; l'on. Giuseppe Dossetti, membro democristiano della Prima Sottocommissione e,

¹²⁷ Cfr., per es., l'art. 200, c. 1°, lett. a) c.p.p.

¹²⁸ *Progetti di Costituzione*, cit., pp. 196-197.

¹²⁹ Tali documenti risultano essere custoditi negli archivi della *Civiltà Cattolica* in forma di lettere di accompagnamento e brevi memoriali riservati. Per il presente studio, si è fatto ricorso alle trascrizioni riportate nell'appendice documentaria del più volte citato saggio di p. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit.

almeno fino a un certo punto dei lavori dell'Assemblea costituente, referente privilegiato delle gerarchie ecclesiastiche¹³⁰. A costoro si devono aggiungere, naturalmente, p. Giacomo Martegani, direttore de *La Civiltà Cattolica*, il Santo Padre e la Segreteria di Stato, nelle persone, si deve supporre, dei due Prosegretari di Stato mons. Domenico Tardini e Giovanni Battista Montini (giacché, tra il 1944 e il 1958, la titolarità del più importante dicastero della Santa Sede fu detenuta personalmente da Pio XII¹³¹).

Dai documenti non emerge in alcun modo il giudizio del Pontefice circa i Progetti che egli stesso aveva chiesto di redigere. Né si può ricostruire l'opinione personale del principe Pacelli, di cui sono state registrate solamente le azioni e le notizie che egli riferiva circa l'andamento della vita politica dell'Assemblea costituente¹³². Il silenzio papale, tuttavia, dovette celare un sentimento di insoddisfazione, almeno parziale, per il risultato, dal momento che, in quanto considerati eccessivamente improntati alla scienza canonistica dalla Segreteria di Stato (di cui, come s'è detto, all'epoca era titolare lo stesso Pio XII), gli schemi vennero ben presto archiviati¹³³. Il pensiero del Santo Padre sui problemi costituzionali può essere però ricostruito ricorrendo a una nota contenuta nel *Diario delle consulte della Civiltà Cattolica*; ancorché riferita alla data del 25 febbraio 1947, dunque posteriore di qualche mese

¹³⁰ Alle persone citate, i cui nomi emergono direttamente dai documenti coevi, p. Sale aggiunge quelli di Aldo Moro e Giorgio La Pira (tra le fila della Democrazia Cristiana); l'on. Ottavio Mastrojanni, capogruppo dei deputati dell'Uomo Qualunque e il liberale on. Roberto Lucifero; cfr. GIOVANNI SALE, *Presentazione*, in *La Civiltà Cattolica e la Costituzione italiana*, 30 Giorni, Roma, 2006, p. 11.

¹³¹ Sul periodo considerato, sull'azione diplomatica della Santa Sede di quegli anni, e sulle vicende biografiche delle personalità citate, si rimanda ai seguenti testi: PIERRE CHENAUX, *Pio XII diplomatico e pastore*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004; ANDREA TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli, un uomo sul trono di Pietro*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 114-194; di particolare rilevanza, anche il volume che lo stesso card. Tardini dedicò al tema, traendo spunto dai propri diari di quel periodo: DOMENICO TARDINI, *Pio XII*, Tipografia Vaticana, Città del Vaticano, 1960. Circa il card. Tardini, cfr. ANGELO MARTINI, *Il card. Tardini e la seconda guerra mondiale*, in *Civ. Catt.*, 1968, II, pp. 115-128. Sul card. Montini, tra le altre pubblicazioni, cfr. GIORGIO RUMI, *Montini Diplomatico*, in *Paul VI et la vie internationale*, Studium, Brescia-Roma, 1992, pp. 5-32 e, specificamente sulla sua opera di Prosegretario di Stato, ANDREA TORNIELLI, *Paolo VI. L'audacia di un Papa*, Mondadori, Milano, 2009, pp. 146-191.

¹³² Notizie che, talora, sfociano senza molte remore nel pettegolezzo, come nel caso seguente: "Egli [l'on. Ruini] ha detto al Principe Pacelli che il Ministro Togliatti si può considerare come un uomo 'mezzo rammollito'. Togliatti, infatti, si sarebbe invaghito della prof. Jotti (deputatessa comunista, di 30 anni, che fa parte della prima Sottocommissione a cui appartiene pure Togliatti). In un recente viaggio verso il nord, in seguito ad un guasto di macchina, Togliatti e la Jotti dovettero fermarsi a Reggio Emilia e passarono insieme la notte in un albergo. (La Jotti è quella prof. Laureatasi all'Università Cattolica)"; ANGELO DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (5 novembre 1946, I)*, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., pp. 201-202.

¹³³ Cfr. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., pp. 63-64.

rispetto agli eventi qui considerati, la nota lascia intendere che Pio XII, con molto realismo, desiderava sostanzialmente mantenere lo *status quo* concordatario, sconfessando così indirettamente le ingenti aspettative insite nei primi due progetti:

Il pensiero del Santo Padre è il seguente: bisogna sostenere ad ogni costo che i rapporti tra Chiesa e Stato siano regolati dai Patti Lateranensi e non da un qualsiasi altro regime concordatario e che siano riconosciute l'unità della famiglia e l'indissolubilità del matrimonio; sostanziali modifiche sono da ottenersi per gli articoli concernenti il diritto di sciopero, la parità dei figli illegittimi con i figli legittimi e alcuni ostacoli di ordine morale alla parità giuridica dei cittadini. Altre modifiche meno importanti, per le quali dovranno impegnarsi i deputati cattolici, riguardano il testo dell'articolo dedicato alla revisione bilaterale dei Patti lateranensi, il riconoscimento dei titoli nobiliari pontifici e l'avocazione allo Stato dei beni di Casa Savoia.¹³⁴

Questi appunti sono molto importanti, perché permettono di ricostruire con una certa chiarezza le idee personali del Pontefice, se non rispetto agli schemi della *Civiltà Cattolica*, quantomeno circa la Costituzione italiana. Era noto già da tempo che il Papa seguì e fece seguire i lavori dell'Assemblea con attenzione e che, dal punto di vista ecclesiastico, gli obiettivi principali a cui mirare erano la conservazione del Concordato senza modifiche di sorta e il riconoscimento costituzionale dell'idea cattolica di famiglia. Tuttavia, la parte del brano citato che fa cenno a "sostanziali modifiche" da ottenersi in vari campi suona nuova e permette di conoscere qualcosa in più rispetto alla percezione che Pio XII ebbe effettivamente dei lavori della Costituente. La prima frase è piuttosto difficile da interpretare: non tanto rispetto all'inciso sui figli illegittimi (la cui posizione giuridica progressivamente sempre più affine a quella dei figli legittimi era già stata stigmatizzata parte della Chiesa, anche dalle colonne della rivista dei Gesuiti), quanto rispetto agli "articoli concernenti i diritti di sciopero" (forse ritenuti troppo permissivi) e ai non meglio definiti "ostacoli di ordine morale alla parità giuridica dei cittadini". Circa quest'ultimo tema, però, possono supplire altre testimonianze coeve, che dimostrano come, almeno da parte delle componenti più conservatrici del cattolicesimo, una perfetta parificazione giuridica di tutti i soggetti fosse guardata con un certo sospetto. Tra tali ipotesi di interpretazioni "altre" dell'uguaglianza, che trascendono o evitano il concetto di parificazione giu-

¹³⁴ Testo così riportato in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 62.

ridica degli individui caro alla tradizione giacobina, si possono citare i casi dell'*Indirizzo programmatico del Centro Politico Italiano*, di Carlo Francesco D'Agostino, dove si legge che occorre ricercare la "interpretazione più alta dell'uguaglianza, che è la fraternità"¹³⁵, e le posizioni dell'avv. Vittorino Veronese, presidente dell'Azione Cattolica dal 1946 al 1952, che consigliava di "non insistere troppo su la 'perfetta uguaglianza' fra uomo e donna"¹³⁶. È dunque possibile che il Pontefice intendesse, con la sua osservazione, ribadire ancora una volta l'importanza di evitare che l'uguaglianza e la parificazione giuridica sfociassero nell'indistinzione morale (intento peraltro già riscontrato nei primi due progetti). Più chiare risultano invece le "modifiche meno importanti": con ogni probabilità, al Papa premeva di mettere al riparo, per quanto possibile, il Concordato dalla possibilità di modifiche, esattamente com'era nelle intenzioni dell'art. I del primo programma della *Civiltà Cattolica* e come (lo si vedrà tra breve) emerge anche dalle parole di mons. Dell'Acqua, evidentemente ispirate da direttive superiori. Circa i titoli nobiliari pontifici¹³⁷, si temevano gli effetti di quella che sarebbe poi divenuta la XIV disposizione transitoria e finale della Costituzione, per cui "i titoli nobiliari non sono riconosciuti" (anche se "i predicati di quelli esistenti prima del 28 ottobre 1922 valgono come parte del nome"). Se l'Italia, divenendo una repubblica, aveva scelto di ignorare l'aristocrazia, non necessariamente doveva fare altrettanto il Pontefice, cui, anzi, molte ragioni suggerivano di mantenere in uso un importante strumento di fidelizzazione e gratifica. Da ultimo, l'avocazione allo Stato dei beni di Casa Savoia¹³⁸ interessava da vicino Pio XII, che, dietro l'assoluta equidistanza istituzionale dimostrata al momento della scelta referendaria, era stato umanamente molto vicino al giovane Umberto II, soprattutto negli ultimi giorni prima della sofferta scelta dell'esilio¹³⁹.

Un altro documento rilevante per l'interpretazione della vicenda dei Progetti è la lettera di p. Martegani all'avv. Pacelli, in cui, augurandosi che il

¹³⁵ CARLO FRANCESCO D'AGOSTINO, *Indirizzo programmatico del Centro Politico Italiano*, in DANILO CASTELLANO, *De christiana respublica*, ESI, Napoli, 2004, p. 194.

¹³⁶ Così si riferisce in ANGELO DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (18 novembre 1946, I)*, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 203.

¹³⁷ Onorificenze gentilizie, la cui validità nel territorio del Regno era già stata oggetto di dispute giuridiche all'indomani dell'emanazione del r.d.l. 20 marzo 1924, N° 442 sull'uso dei titoli nobiliari in generale, per poi essere risolta nel senso del riconoscimento.

¹³⁸ Poi effettivamente avvenuta con la XIII disp. trans. fin. Cost., che tuttora recita: "I beni, esistenti nel territorio nazionali, degli ex re di Casa Savoia, delle loro consorti e dei loro discendenti maschi, sono avocati allo Stato. I trasferimenti e le costituzioni di diritti reali sui beni stessi che si siano avvenuti dopo il 2 giugno 1946, sono nulli".

¹³⁹ Cfr. ampiamente SALE, *Dalla monarchia alla repubblica*, cit., in part. pp. 92-99.

lavoro compiuto soddisfacesse i desideri espressi per conto del Papa, il direttore della rivista mostra di essere consapevole dei limiti dei tre schemi; vale a dire “l'impossibilità di definire e di codificare tutte le possibili sfumature intermedie fra i tre programmi qui ipotizzati e che bisogna necessariamente lasciare alla sapiente elasticità, diciamo così, dei ‘contrattatori’ nelle discussioni concrete che porteranno alla formulazione del compromesso concordato”¹⁴⁰. In secondo luogo, p. Martegani si dimostra dubbioso circa “l’opportunità di far conoscere il limite estremo cui potrebbe giungere, in linea di principio, astrattamente, la concessione da parte cattolica”, in quanto, così facendo, si sarebbero potute perdere *chances* vantaggiose, correndo il rischio, “in persone di non sicura fede, di indurre il falso concetto che dal momento che fin là può giungere un cattolico, salva l’ortodossia, non si possono abbandonare senz’altro le posizioni più vantaggiose. Tale pericolo può essere valutato solo dalla prudenza delle persone che direttamente conoscono i destinatari”¹⁴¹. Del medesimo avviso era anche mons. Dell’Acqua, come risulta dalle sue note del successivo 28 ottobre; in generale, lo scetticismo sull’opportunità di rendere noti i Progetti a soggetti di fiducia meno che irreprensibile fu comune a tutte le personalità coinvolte. I rischi connessi ad una incauta divulgazione erano infatti di due ordini: da un lato, all’interno del fronte politico cattolico, divulgare dal vertice della Chiesa una rosa di progetti diversi tra loro – pur se accomunati dallo stesso afflato – avrebbe potuto generare divisioni e confusione sulla linea politica da seguire; dall’altro lato, invece, un’esposizione aperta da parte della Santa Sede avrebbe di sicuro offerto alle forze politiche anticlericali o laiche un formidabile strumento di propaganda, dando loro la possibilità di denunciare interferenze politiche indebite di parte ecclesiastica e di screditare, per questa via, l’operato dei costituenti cattolici, *in primis* dei democristiani.

Tornando ai commenti nel merito dei Progetti, mons. Dell’Acqua fu il loro più prolifico (relativamente alla scarsità dei documenti pervenutici) commentatore, anche perché, nelle sue quattro comunicazioni di *note* pertinenti al tema trattato, datate 28 e 30 ottobre e 5 novembre (due comunicazioni portano

¹⁴⁰ GIACOMO MARTEGANI, *Lettera al principe C. Pacelli sul progetto di Costituzione redatto dai padri della Civiltà Cattolica (25 ottobre 1946)*, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., pp. 197-198.

¹⁴¹ MARTEGANI, *Lettera al principe C. Pacelli*, cit., p. 198. Il direttore della *Civiltà Cattolica* e, a maggior ragione, gli altri redattori che potevano aver collaborato alla stesura dei *progetti* non erano infatti liberi di disporre, avendo ricevuto dal Pontefice, contestualmente all’incarico di studio, istruzioni di estrema riservatezza sul punto. Infatti, benché lo stesso p. Martegani mantenesse stretti contatti personali con alcuni deputati cattolici (non necessariamente democristiani, come nel caso del qualunque Mastrojanni e del liberale Lucifero; cfr. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 63), i nomi di costoro non vengono in alcun rilievo nei commenti ai *progetti*.

quest'ultima data), egli registrò impressioni e notizie riferibili anche ad altre persone. Inoltre, accedono a tali scritti anche le postille di mons. Tardini, laconiche e poco significative, sebbene da esse traspaia un atteggiamento piuttosto intransigente, da parte del Prosegretario di Stato, verso la possibilità di concessioni e compromessi costituzionali¹⁴².

I commenti di mons. Dell'Acqua dimostrano realismo e un grande senso della diplomazia, e lasciano trasparire un giudizio non del tutto positivo sul lavoro svolto dai padri gesuiti. Giudizio che, in realtà, sembra attribuibile anche o soprattutto ad un anonimo "Eccellentissimo Superiore" – forse lo stesso mons. Tardini, delle cui postille si è detto.

L'apertura della prima lettera (quella che si addentra maggiormente nel merito degli schemi costituzionali) è molto significativa:

Se si tengono presenti le Costituzioni di altre Nazioni, che pur si dicono cattoliche nella loro maggioranza, mi parrebbe che anche il terzo programma che è chiamato "non accettabile, ma tollerabile come un minus malum" rappresenti qualche cosa di buono. In sostanza, riferisce i punti essenziali dei Patti Lateranensi, e in certi punti, quasi alla lettera. Completandolo con qualche aggiunta circa i seminari e con qualche ritocco [...] può rappresentare un discreto testo di Costituzione.¹⁴³

Il fatto che l'alto prelato prendesse in considerazione in prima battuta proprio lo schema considerato non accettabile dai suoi redattori implicava una sostanziale sconfessione degli altri due, di cui, peraltro, si diceva espressamente che erano troppo dettagliati e "inoltre, gli articoli sanno troppo, mi sia lecito così esprimermi, di 'canonico', il che può urtare la suscettibilità, non piccola, degli avversari"¹⁴⁴. Insomma, mons. Dell'Acqua riteneva che i primi due progetti, pur nella loro correttezza dottrinale, non fossero idonei al compito a cui ambivano, vale a dire quello di indirizzare in modo efficace e realistico l'opera dei costituenti cattolici. In particolare, il prelato si domanda-

¹⁴² Si possono citare un paio di passaggi, a titolo di esempio: "La via dei compromessi (scelta dai democristiani) [è] sdruciolevole e pericolosa. Si finisce per lo meno a rimanere nell'equivoco. Lo stesso Min. Ruini aveva chiesto di conoscere il 'minimo indispensabile richiesto dalla Chiesa e, quindi, il massimo delle concessioni che la Chiesa potrebbe fare'. Più compromesso di così?"; "A me fa paura quanto è detto [nelle risultanze dei lavori della Prima Sottocommissione alla data del 18 novembre 1946] circa la libertà di coscienza e di culto (mi pare molto discutibile!)" ; DOMENICO TARDINI, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 203 n.

¹⁴³ DELL'ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione*, cit., p. 198.

¹⁴⁴ DELL'ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione*, cit., p. 198.

va se non sarebbero state sufficienti “affermazioni un po’ generali che salvano sostanzialmente tutto, pur lasciando i dettagli alla legislazione speciale delle singole materie”, soprattutto alla luce di una decisione del potere costituente che, nel frattempo, sembrava essere divenuta definitiva: “proprio di questi ultimi giorni è la dichiarazione fatta dai ‘75’ membri delle tre Commissioni per la preparazione della Costituzione, che, cioè, i vari articoli siano chiari, semplici, intelligibili da tutti, senza scendere a particolari, materia di legislazione apposta”¹⁴⁵. Un’altra osservazione di carattere generale era critica nei confronti della definizione della visione cattolica dell’istruzione contenuta nei programmi, ritenuta eccessivamente dura, anche rispetto al can. 1375 del *Codex*¹⁴⁶: “Quel parlare di ‘diritto divino’, se va bene in quanto al diritto della Chiesa derivante dalla sua qualità di società perfetta, può irritare la suscettibilità degli avversari e far credere che la Chiesa voglia quasi sostituirsi (o tenda a sostituirsi) allo Stato in una materia che lo Stato laico vorrebbe tutta ed esclusivamente sua”¹⁴⁷. La lettera citata proseguiva con alcuni rilievi al testo degli articoli dei singoli progetti: riguardo al primo schema, per esempio, si suggeriva di parlare – all’art. II – di “regime giuridico degli altri culti”, anziché di “culti tollerati”, e l’art. IV, in cui si prevedeva una disciplina piuttosto rigorosa della presenza delle pubbliche autorità alle cerimonie religiose, veniva giudicato “superfluo dopo l’affermazione che la religione cattolica è la religione dello Stato”¹⁴⁸.

Nelle righe dedicate al secondo schema, invece, si può rinvenire una inversione delle parti, per così dire, per cui mons. Dell’Acqua proponeva un irrigidimento dell’art. I, dove, a suo avviso, i padri gesuiti avevano concesso una clausola pericolosa per la stabilità dei Patti Lateranensi: “non vedo la necessità di esplicitamente aggiungere [che i Patti sono modificabili] ‘dagli eventuali accordi integrativi e sostitutivi che nel corso dei tempi il Governo italiano potrà stipulare con la S. Sede [...]’. È opportuno non sollevare la questione di una possibile modificazione, su larga scala, del Concordato: caso mai verrà da sé”¹⁴⁹. Le ragioni di una simile bocciatura sono facilmente rinvenibili in quanto detto in precedenza riguardo alla centralità del mantenimento dello *status quo* concordatario; se alcune richieste in sé positive, ma probabilmente

¹⁴⁵ DELL’ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione*, cit., p. 199.

¹⁴⁶ Can. 1375 *C.i.c.* (1917): “Ecclesiae est ius scholas cuiusvis disciplinae non solum elementarias, sed etiam media et superiores condendi”.

¹⁴⁷ DELL’ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione*, cit., p. 199.

¹⁴⁸ DELL’ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione*, cit., p. 199.

¹⁴⁹ DELL’ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione*, cit., p. 199.

eccessive agli occhi del potere civile non sarebbero state opportune in quanto avrebbero innescato polemiche sgradite, ancor meno opportune sarebbero state le eventuali clausole che avessero in qualunque modo indebolito la posizione costituzionale del Concordato. La lettera del 28 ottobre, infatti, terminava ribadendo nuovamente, in modo schietto e icastico, tale concetto: “a me sembra che se si riuscisse a parlare nella Costituzione dei Patti Lateranensi, molto cammino si sarebbe fatto. E perché i deputati democristiani non dovrebbero farlo, puntando anche i piedi?; meglio oggi che domani. Ma la battaglia sarà dura...”¹⁵⁰. Su quest’ultimo punto, mons. Dell’Acqua mostrò di avere un chiaro sentore delle complesse vicende che, a breve, avrebbero avuto per protagonista l’on. Dossetti in seno alla Prima Sottocommissione e avrebbero visto la nascita dell’art. 7 della vigente Costituzione¹⁵¹.

Le lettere datate 30 ottobre e 5 novembre riferiscono perlopiù impressioni altrui (in particolare, dell’on. Ruini) e piccoli eventi attinenti alla vicenda dei Progetti. Il 30 ottobre, mons. Dell’Acqua registrava di aver comunicato “le osservazioni fatte dall’Ecc.mo Superiore”¹⁵² a p. Martegani, ottenendone l’impegno a modificare al più presto gli schemi nei punti sottolineati; si conferma, poi, l’intenzione di non far conoscere il terzo schema all’on. Ruini, malgrado l’espressa richiesta in tal senso da parte sua (la qual cosa testimonia che il presidente della Commissione era già a conoscenza dell’esistenza di quei lavori), né al prof. Dossetti¹⁵³; infine, si conviene che “lo stesso P. Martegani

¹⁵⁰ DELL’ACQUA, *Note sui progetti di Costituzione*, cit., p. 199.

¹⁵¹ Per una esauriente ricostruzione storica delle vicende dell’art. 7 Cost., si rimanda a: LUCIANO MUSSELLI, *Il problema dei rapporti tra Chiesa e Stato all’Assemblea Costituente e le vicende dell’articolo 7 della Costituzione*, in ID., *Chiesa e Stato dalla Resistenza alla Costituente*, cit., pp. 57-122. Per ragguagli circa le interpretazioni dottrinali dell’art. in questione, anche in una prospettiva evolutiva, cfr. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 103-127. Altri spunti degni di qualche interesse sono presenti in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., pp. 29-44 e 59-100; annotazioni da un punto di vista altrimenti poco indagato, invece, si rinvencono in FRANCESCO OCCHETTA, *Le tracce del pensiero di Maritain nella democrazia italiana*, in *Civ. Catt.*, 2010, II, pp. 43-49. In tale sede l’Autore afferma: “La riflessione di Maritain tocca sia l’art. 7 della Costituzione che regola i rapporti tra Stato e Chiesa, sia la definizione di laicità che, per una parte del mondo culturale, è il principio che fonderebbe la libertà religiosa, quando invece nella Costituzione è il contrario” (p. 45).

¹⁵² ANGELO DELL’ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (30 ottobre 1946)*, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 201.

¹⁵³ Anche nei confronti di Dossetti vi era una certa ambivalenza di rapporti, dal momento che, pur svolgendo un ruolo cruciale nel sostenere le posizioni cattoliche in Assemblea, egli veniva considerato bisognoso di controlli particolarmente stretti da parte della Santa sede, come risulta dalle stesse note, allusive ma chiare nei loro intenti, di mons. Dell’Acqua: “All’On. Dossetti più di una volta è stato detto di attenersi al Concordato. Riterrei, però, opportuno, al punto in cui stanno le cose, che l’On. Dossetti fosse invitato in Segreteria e ‘autorevolmente’ dall’Ecc.mo Superiore gli si ripettesse la medesima cosa. Sua Eccellenza il Principe Pacelli si è mostrato d’accordo anche su questo”; ANGELO DELL’ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (5 novembre 1946, II)*, in SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 202.

si incontrerà col Principe D. Carlo Pacelli per determinare chi farà avere al Ministro Ruini e all'On. Dossetti la parte dispositiva del lavoro [...] con le due formulazioni di articoli. Padre Martegani, poi, riferirà alla Segreteria, alla quale ritornerà la copia del loro lavoro con le modifiche introdotte”¹⁵⁴. Non è noto, tuttavia, chi fu effettivamente la persona incaricata di svolgere un compito così delicato, come quello di tramite tra gli ambienti curiali e i due onorevoli. Infine, nelle comunicazioni datate 5 novembre, si rinvengono perlopiù *relata* del principe Pacelli su vicende connesse ai lavori dell'Assemblea costituente; da esse si evincono alcuni particolari interessanti sulla figura di Meuccio Ruini: pare che egli fosse, allo stesso tempo, il parlamentare che più si esponesse in giudizi confidenziali e indiscrezioni, e un referente non del tutto accettato dalla parte ecclesiastica. Le notizie che egli riferì al nipote di Pio XII riguardavano De Gasperi e altri membri democristiani (non meglio specificati) delle Sottocommissioni, giudicati da Ruini troppo disponibili a scendere a compromessi, e le probabili difficoltà che le istanze cattoliche avrebbero incontrato nel loro *iter* parlamentare, giacché l'onorevole riteneva “cosa assai difficile riuscire a far entrare nel testo della Costituzione la dicitura concordataria”¹⁵⁵ e temeva che i comunisti avrebbero cercato di impedire l'accoglimento delle proposte di parte cattolica “per poter, poi, più facilmente riuscire a raggiungere il potere”¹⁵⁶. Tuttavia, per non meglio giustificati motivi, si notava in conclusione che “il Ministro Ruini ha perso molta della stima che prima godeva”¹⁵⁷ da parte del principe.

Quali che fossero le ragioni di tale discesa delle quotazioni di Ruini presso Pacelli, il presidente della Commissione dei 75 doveva godere ancora dei favori vaticani, dal momento che nella seconda lettera del 5 novembre si comunica la decisione (di certo non assunta in modo autonomo dal principe) di consegnare “al ministro Ruini copia della parte dottrinale dello studio in parola” e, come a lui, anche all'on. Dossetti, “relatore democristiano sui rapporti tra Chiesa e Stato”. Dal testo si sarebbe dovuto omettere l'inciso che, citando le parole del Santo Padre, definiva il Concordato del 1929 “uno dei migliori tra i concordati stipulati recentemente”¹⁵⁸, con il chiaro intento di non lasciar trapelare un giudizio di soddisfazione che rischiava di sopire nei cattolici l'interesse a perseguire, laddove possibile, posizioni ancor più vantaggiose.

¹⁵⁴ DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (30 ottobre 1946)*, cit., p. 201.

¹⁵⁵ DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (5 novembre 1946, I)*, cit., p. 201.

¹⁵⁶ DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (5 novembre 1946, I)*, cit., p. 202.

¹⁵⁷ DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (5 novembre 1946, I)*, cit., p. 202.

¹⁵⁸ DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (5 novembre 1946, II)*, cit., p. 202.

Lo studio che sarebbe sortito dalle modifiche suggerite avrebbe avuto per titolo *Qualche considerazione su le relazioni tra Chiesa e Stato in Italia*¹⁵⁹ e, con tali ultime modifiche, poteva considerarsi conclusa la breve vicenda dei Progetti costituzionali della *Civiltà Cattolica*. Accantonata ormai la parte più originale degli stessi, cioè quella dispositiva analizzata nel presente lavoro, da parte vaticana (per opera di mons. Dell'Acqua, ma sicuramente con l'accordo delle più alte gerarchie) si intese accantonare con modi garbati ma fermi uno studio che, stimolato dallo stesso Pontefice, si era rivelato non del tutto soddisfacente e, soprattutto, inadeguato alla piega che gli eventi politici italiani avevano assunto. Le *Considerazioni* che furono effettivamente trasmesse ai due onorevoli citati e che, con ogni probabilità, furono conosciute anche da altri membri cattolici dell'Assemblea, erano una parte mutila degli originari Progetti predisposti dai padri redattori della *Civiltà Cattolica*, e di certo non la più significativa, dal momento che si limitavano a ribadire e compendiare ad uso dei lavori della Costituente i già noti principî del Magistero circa la dottrina sociale e i rapporti tra la *societas perfecta* ecclesiastica e il potere civile.

¹⁵⁹ DELL'ACQUA, *Note sul progetto di Costituzione (5 novembre 1946, II)*, cit., p. 202.