



DOTTORATO DI RICERCA IN DISCIPLINE GIURIDICHE

Discipline giuridiche storico-filosofiche, internazionali, sovranazionali e comparate

CICLO XXXII°

IL DIRITTO DI CAMBIARE OPINIONE RELIGIOSA.
Evoluzione storico-giuridica di una libertà tra dimensione pubblica e privata.

Dottorando: Dott. Gaetano Marcaccio

Tutor: Prof.ssa Rita Benigni

Coordinatore: Prof. Giuseppe Grisi

INDICE

<i>Premessa</i>	V
Capitolo primo	
<i>Nascita ed evoluzione dello ius poenitendi</i>	
1. Politica e religione nei sistemi unionisti. Il mutamento di religione “a senso unico”.	1
2. Separatismo, laicità, libertà religiosa: gli albori della libertà di cambiare opinione religiosa.	12
3. Lo <i>ius poenitendi</i> nell’Italia liberale.	19
4. Lo <i>ius poenitendi</i> nell’Italia fascista.	25
5. Lo <i>ius poenitendi</i> nell’Italia costituzionale. La nascita della Costituzione ed il periodo di evasione costituzionale.	32
6. (segue) Dalla svolta degli anni Sessanta ad oggi.	38
7. La libertà di cambiare opinione religiosa nelle Carte internazionali del secondo dopoguerra.	43
8. Lo <i>ius poenitendi</i> nelle Carte sovranazionali regionali.	49
Capitolo secondo	
<i>Il mutamento delle convinzioni personali nelle formazioni sociali ex art. 2 della Costituzione: equilibri contenitivi</i>	
1. Irrilevanza, privacy e neutralizzazione: il triplice faro che illumina lo <i>ius poenitendi</i> .	59
2. Il mutamento delle convinzioni personali nel diritto di famiglia.	74
3. <i>Ius poenitendi</i> ed associazionismo religioso. La libertà di uscire dalla confessione religiosa ed il problema delle sette.	85
4. Il mutamento delle convinzioni personali nelle comunità di vita cattoliche. La mancanza di sostentamento per i religiosi apostati.	102

Capitolo terzo

*Mutamento delle convinzioni personali nelle relazioni ad equilibrio
variabile*

1. Il mutamento di opinione religiosa fuori dalle formazioni sociali. Equilibri variabili ed eccezioni alla regola.	111
2. <i>Ius poenitendi</i> e pubblica istruzione. L'insegnamento religioso nella scuola statale.	123
3. Obiezioni di coscienza <i>secundum legem</i> e libertà di mutare opinione religiosa: elogio di un apprezzabile punto di equilibrio.	141
4. Lo <i>ius poenitendi</i> nel diritto del lavoro e nelle organizzazioni di ten- denza. Il difficile bilanciamento tra le esigenze del prestatore e del perceutore di lavoro.	156
 <i>Bibliografia</i>	 171

Premessa

Da qualche decennio a questa parte, il mondo occidentale vive al suo interno trasformazioni profonde ed articolate, che investono anche la dimensione religiosa della società.

La secolarizzazione, la globalizzazione, la creazione di mezzi di trasporto e di comunicazione sempre più capaci di ridurre le distanze tra i due estremi del globo producono conseguenze significative anche nello spazio afferente al religioso.

Di immediata percezione è l'effetto della secolarizzazione, che ha portato ad un progressivo allontanamento dei consociati dagli schemi, dagli usi e dai costumi religiosi tradizionali, soprattutto dal secondo Dopoguerra in poi. Meno intuibili, invece, i risultati "religiosi" raggiunti dagli altri due fenomeni.

Per quanto riguarda la globalizzazione, essa ha prodotto effetti indiretti ma dirompenti, i quali si sono sostanziati nella sua funzione di volano per la creazione di società variegata, che hanno perso quella rigida identità etnica, culturale e religiosa che lungamente le aveva caratterizzate. Il processo ha investito soprattutto l'Occidente ed ha fatto registrare la penetrazione in contesti sociali tendenzialmente secolarizzati ed attenti alle libertà connesse alla religione, di soggetti provenienti da aree geografiche in cui persiste ancora una forte commistione tra sfera temporale e spirituale, nonché una chiara avversione alla laicità, alla libertà religiosa e ai suoi corollari.

Il fenomeno non è affatto indolore. Anzi, ha determinato – e determina tuttora – l'apertura di questioni importanti e complesse, strettamente legate alle esigenze e ai bisogni dei nuovi arrivati, che però talvolta avanzano richieste giuridicamente inaccettabili, come quelle volte a riformare, rivedere e circoscrivere quei principi e quelle libertà che costituiscono l'essenza della cultura giuridica occidentale.

Il processo di creazione di una società plurale e religiosamente diversificata investe anche l'Italia, che dopo gli anni Sessanta ha perso quell'unità cattolica che la caratterizzava. Prima la diffusione del pensiero areligioso, poi le migrazioni di massa, parzialmente agevolate anche dalla nascita di mezzi di trasporto sempre più accessibili e veloci, hanno trasformato profondamente il nostro tessuto sociale in un vero e proprio caleidoscopio di etnie, culture e religioni. Il quale, tra l'altro, è abitato da individui astrattamente in grado di ampliare ulteriormente le proprie conoscenze religiose adoperando adeguatamente quei potenti mezzi di comunicazione di cui oggi fruiscono la maggior parte degli occidentali.

Ne deriva una differenziazione religiosa potenzialmente illimitata, che è in grado di esplicare i suoi effetti positivi soltanto se protetta da una corretta applicazione della libertà religiosa e dei suoi corollari, tematiche giuridiche a cui i mutamenti sociali finora verificatisi ci invitano a guardare con particolare attenzione.

Vi è di più. Da qualche tempo a questa parte, accademici e studiosi della società e delle religioni ritengono che l'Occidente si stia preparando per una generale *renaissance* religiosa, che nei prossimi decenni potrebbe incrementare sensibilmente il numero di individui che opteranno per una scelta religiosa positiva, unitamente alle domande di beni e servizi religiosi.

Qualora si verificasse, tale fenomeno segnerebbe una rottura abbastanza netta con le previsioni dei filosofi e dei sociologi di metà secolo scorso, i quali parlavano della religione come di un'esperienza ormai al capolinea. Nel 1968, sulle colonne del *New York Times* l'austriaco Peter Berger affermava con discreta certezza: nel Ventunesimo secolo, di «*credenti religiosi se ne troveranno probabilmente solo in piccole sette, stretti assieme per resistere ad una cultura secolare mondiale*». Poco più di trent'anni dopo, alla soglia del nuovo Millennio, lo stesso Berger si trova a dover smentire la propria ipotesi, arrivando addirittura ad affermare nel suo libro *The desecularisation of the world* (1999) che «*l'assunto secondo cui viviamo in un mondo secolarizzato è falso. Il mondo di oggi, salvo alcune eccezioni, continua ad essere accanitamente religioso come è sempre stato, e da qualche parte anche di più di quanto sia mai stato*».

Le ultime teorizzazioni si dirigono, però, in una direzione ancora ulteriore. Non solo accettano la persistente esistenza della religione, ma ipotizzano addirittura un suo possibile ritorno (c.d. *return of religion*), il quale avrebbe cause ben precise. Prima tra tutte, precisa Gereon Wolters al 38° Congresso della società filosofica italiana (Catania, 31 ottobre 2013), la riemersione de «*le domande che hanno a che fare con ciò che viene chiamata la contingenza dell'uomo*», ossia con tutti gli aspetti incontrollabili della vita umana. Elemento, questo, che spingerebbe l'uomo verso la riscoperta della religione, non solo nella sua forma tradizionale e convenzionale, ma anche sotto configurazioni moderne e nuove.

Tutto ciò produrrebbe conseguenze rilevanti sul piano giuridico, stimolando una nuova stagione di interesse per le libertà connesse alla religione, diversa ed ulteriore rispetto a quella che stiamo vivendo oggi.

Ciò che accomuna il quadro attuale, che si caratterizza per la convivenza di una pluralità di idee religiose, e quello che probabilmente verrà, il quale dovrebbe comportare addirittura un nuovo boom delle religioni, è la centralità che assume la libertà di mutare opinione religiosa (o *ius poenitendi*), tematica a cui la dottrina ecclesiasticistica italiana dedica spazi di approfondimento ancora troppo esigui.

In effetti, la forte diversificazione di opinioni religiose in un medesimo contesto spaziale agevola i passaggi da un'idea ad un'altra, sia perché i consociati entrano in contatto con varie concezioni religiose (positive o negative) tra cui

eventualmente muoversi, sia perché i costi sociali dell'abbandono di una determinata idea vengono drasticamente abbattuti, se non del tutto azzerati.

Tale fluidità religiosa, che già oggi ci porta a guardare con grande attenzione alla libertà di cambiare opinione religiosa, è destinata ad intensificarsi ancor di più laddove si verificassero le previsioni sul ritorno della religione; fenomeno che moltiplicherebbe il numero di conversioni non foss'altro per tutti coloro che passerebbero dall'ateismo/agnosticismo ad un'idea religiosa positiva.

L'estrema attualità della questione, le sue possibili evoluzioni e la mancanza nel panorama dottrinario italiano di uno studio unitario sulla libertà di mutare opinione religiosa rappresentano i motivi della scelta di studiare questo corollario del più generale principio libertà religiosa.

Seguendo il corso dell'esposizione, da un punto di vista storico, lo *ius poenitendi* nasce dal faticoso processo di separazione tra Stato e Chiesa e dal reciproco riconoscimento dell'alterità tra ordinamenti secolari e confessionali.

Con il tempo acquista sempre maggior diffusione, diventando oggetto di un costante processo di centralizzazione, che comporta la sua positivizzazione a vari livelli ordinamentali, tra cui quello nazionale, europeo ed internazionale.

Sul piano giuridico, lo *ius poenitendi* coinvolge le più svariate branche: dal diritto del lavoro, al diritto di famiglia; dalla regolazione dell'obiezione di coscienza alla disciplina delle confessioni religiose. Richiede molto spesso un complesso bilanciamento di interessi, come nel caso dell'insegnamento religioso nella scuola pubblica, dei religiosi che vogliono allontanarsi dall'Istituto di appartenenza, dell'efficienza dei servizi pubblici in caso di obiezione di coscienza. Ed ancora, il diritto di educare dei genitori e la libertà di autodeterminarsi dei figli, anche nel loro percorso formativo.

Il panorama europeo mostra, poi, altre applicazioni, relative tra l'altro al contemperamento della libertà in oggetto con le esigenze tributaristiche: è il caso della tassa ecclesiastica obbligatoria. Quello internazionale evidenzia, invece, la necessità di rafforzare la sua attuazione concreta, dando effettività alle proclamazioni contenute nelle Carte internazionali.

Di qui, la scelta di uno studio complessivo della libertà di cambiare opinione religiosa, il quale si prefigge l'obiettivo di approfondirne le radici storico-filosofiche, la pluripositivizzazione e il grado di attuazione nei vari settori giuridici, sperando di fornire qualche spunto utile nella ricerca di una soluzione alle numerose questioni che esso pone in Italia, in Europa, nel mondo.

Capitolo primo

Nascita ed evoluzione dello *ius poenitendi*

SOMMARIO: 1. Politica e religione nei sistemi unionisti. Il mutamento di religione “a senso unico”. – 2. Separatismo, laicità, libertà religiosa: gli albori della libertà di cambiare opinione religiosa. – 3. Lo *ius poenitendi* nell’Italia liberale. – 4. Lo *ius poenitendi* nell’Italia fascista. – 5. Lo *ius poenitendi* nell’Italia costituzionale. La nascita della Costituzione ed il periodo di evasione costituzionale. – 6. (segue) Dalla svolta degli anni Sessanta ad oggi. – 7. La libertà di cambiare opinione religiosa nelle Carte internazionali del secondo dopoguerra. – 8. Lo *ius poenitendi* nelle Carte sovranazionali regionali.

1. Politica e religione nei sistemi unionisti. Il mutamento di religione “a senso unico”.

La libertà di cambiare opinione o convinzione in materia religiosa è un diritto individuale fondamentale che consente al consociato di mutare impunemente la propria idea religiosa, passando da una credenza ad un’altra oppure transitando da una visione fideistica positiva ad un approccio ateo-agnostico o viceversa¹. Essa rappresenta un importante corollario di molti ordinamenti giuridici occidentali attuali ed affonda le sue radici giuridiche più profonde nell’essenza dei principi di laicità² e di libertà religiosa³. La sua positivizzazione è una conquista

¹ Per brevità, nel prosieguo del lavoro la formula *libertà di cambiare opinione o convinzione in materia religiosa* verrà spesso sostituita da *libertà di cambiare opinione religiosa* o da *ius poenitendi*.

² La bibliografia tema è ampia, per un primo esame cfr. C. CARDIA, *Stato laico*, in *Enc. dir.*, vol. XLIII, Giuffrè, Milano, 1990; S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, in *Dir. eccl.*, parte I, fasc. 2, 1995; M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996; P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità: esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma, 1998; S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella costituzione*, Giuffrè, Milano, 1999; C. MIRABELLI, *Prospettive del principio di laicità*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 2, 2001; M. VENTURA, *La laicità dell’unione europea. Diritti, mercato, religioni*, Giappichelli, Torino, 2001; F. FINOCCHIARO, *Alle origini della laicità statale*, in *Dir. eccl.*, fasc. 4, 2002; G. DALLA TORRE, *Europa. Quale laicità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003; F. MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità dello Stato*, in G. PRETEROSSO (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005; AA. VV., *Lessico della laicità*, Studium, Roma, 2007; S. CANESTRARI, *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007; C. CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007; P. STEFANI, *La laicità nell’esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007; M. JASONNI, *Alle radici della laicità*, II ed., Il Ponte, Firenze, 2009; A. BARBA (a cura di), *La laicità del diritto*, Aracne, Roma,

relativamente recente ed è il frutto di evoluzioni graduali, che seguono il corso degli eventi storici legandosi a doppio filo sia con il mutevole rapporto tra potere secolare e religioso⁴, sia con la cangiante condizione giuridico-sociale riservata agli individui con idee religiose diverse dalla maggioranza. Tali due elementi influenzano profondamente il modo di atteggiarsi dei vari ordinamenti succedutisi nel tempo rispetto al problema dello *ius poenitendi*, il quale viene affrontato con intensità decisamente diverse nelle differenti epoche storiche.

La questione non si pone affatto nell'antichità classica. In questo periodo ogni popolo ha una propria "religione", fondata su un sistema politeista che consente al singolo di muoversi nel caleidoscopio di divinità che lo colorano, precludendogli però la fuoriuscita da esso. Il forte esclusivismo caratterizza l'Antica Grecia, ove tutti venerano gli dei della città e nessuno pensa di poter fare altrimenti⁵; così come investe la Roma pre-cristiana, territorio in cui «chi dispregia gli dei» è

2010; R. COPPOLA, *La Chiesa e la laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2010; L. DE GREGORIO, *Il cammino della laicità. Dalla legge sul divorzio alla revisione del Concordato (1970-1985)*, Il Mulino, Bologna, 2011.

³ Per l'evoluzione della dottrina sulla libertà religiosa, cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, (Fratelli Bocca, Torino, 1901), Feltrinelli, Milano, 1991; F. RUFFINI, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici dedicati a G.P. Chironi*, vol. III, Fratelli Bocca, Torino, 1913, ed in *Scritti giuridici minori*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1936; F. SCADUTO, *Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi? Genesi, uguaglianza*, in *La Corte d'Appello*, n. 5, 15, 1914; F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, (Fratelli Bocca, Torino, 1924), Il Mulino, Bologna, 1992; A.C. JEMOLO, *Libertà religiosa*, in *Il mondo*, n. 40, anno 4, 1952; G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, (Giuffrè, Milano, 1957), Cacucci, Bari, 2007; A.C. JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, Giuffrè, Milano, 1961; P.A. D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa. Lezioni di diritto ecclesiastico*, Bulzoni, Roma, 1964; C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione dall'Unità ai giorni nostri*, De Donato, Bari, 1973; P.A. D'AVACK, *Libertà religiosa. a) Diritto ecclesiastico*, in *Enc. dir.*, vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974; AA. VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna, 1975; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, II ed., Giuffrè, Milano, 1978; A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giuffrè, Milano, 1979, pp. 15 ss.; L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, in *Dig. disc. pubbl.*, IV ed., vol. IX, UTET, Torino, 1994; G. LO CASTRO, *Libertà religiosa e l'idea di diritto*, in *Dir. eccl.*, fasc.1, 1996; G. DALLA TORRE, *Dignità umana e libertà religiosa*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003; G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, IV ed., Giappichelli, Torino, 2007, pp. 15 ss.; C. CARDIA, *Libertà religiosa e multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2008; G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova, Roma, 2008, pp. 88 ss.; G.B. VARNIER, *Il diritto di libertà religiosa: le stagioni della storia e la voluntas legislatoris*, in V. TOZZI – G. MACRÌ – M. PARISI (a cura di), *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulle libertà religiose*, Torino, 2010; G. DALLA TORRE, *La libertà religiosa. Dalla Westfalia europea alla Westfalia mondiale*, in J.T. MARTÍN DE AGAR (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, EDUSC, Roma, 2015; G. DALLA TORRE, *Libertà religiosa*, in ID., *Il punto. Etica, Politica, Diritto*, Studium, Roma, 2016; R. BENIGNI (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.

⁴ In un primo momento, il legame è molto stretto: in argom., *ex multis*, cfr. P. LILLO, *Sovranità politica e dimensione religiosa nei sistemi unionisti*, in *Federalismi*, n. 9, 2019.

⁵ Cfr. A.C. JEMOLO, *Culti (libertà dei)*, in *Enc. dir.*, vol. XI, 1962, p. 456; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, (a cura di) F. MARGIOTTA BROGLIO, Il Mulino, Bologna, 1974, pp. 29 ss..

considerato «*nemico pubblico, perché li distoglie dalla protezione della città*»⁶. La religione viene vista «*come fatto o sentimento nazionale*»⁷ ed appartiene al popolo alla stregua di un'istituzione pubblica, tant'è che nessuno pensa veramente di poter aderire ad una "religione" diversa da quella della propria comunità. Questa forte identità tra appartenenza nazionale e religiosa è fonte di tolleranza religiosa universale ed evita il levarsi di interrogativi sulla libertà individuale di cambiare opinione religiosa, perché tutti sono diffusamente convinti che ogni "religione" è ottima per i membri del popolo che la professa⁸.

L'avvento del Cristianesimo nei territori romani muta radicalmente la situazione. Il suo rigido monoteismo impedisce ai fedeli la venerazione di più divinità e preclude l'esaltazione del culto dell'imperatore, nel frattempo divinizzato per motivi meramente politici⁹. In ragione dello stretto legame tra potere secolare e religione, il rifiuto cristiano del culto imperiale viene avvertito alla stregua di un attacco alle istituzioni pubbliche romane, al punto da integrare un reato di carattere politico, di ordine pubblico. Di qui l'origine delle persecuzioni, prima tragica manifestazione di intolleranza religiosa e di netta opposizione a quelle primigenie libertà di religione e di cambiare opinione religiosa intanto rivendicate dagli apologeti cristiani¹⁰, che si battono per ottenere

⁶ A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 22. Cfr. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 31 ss.; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa. Per una storia del dualismo giuridico cristiano*, Giappichelli, Torino, 1991, p. 8; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico. Edizione compatta*, III ed., A. BETTETINI – G. LO CASTRO (aggiornamento a cura di), Zanichelli, Bologna, 2010, p. 7.

⁷ F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 29. Cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, Giappichelli, Torino, 1930 («*l'antico jus sacrum pagano*» è visto «*quale ramo del ius publicum dello Stato romano*», p. 15); P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 264 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico. Parte generale*, II ed., UTET, Torino, 1987, pp. 27 ss.; F.P. CASAVOLA, *Laicità e Stato. L'esperienza italiana*, in AA. VV., *Lessico della laicità*, cit., p. 101; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, II ed., Giappichelli, Torino, 2015, pp. 5 ss..

⁸ «*I popoli antichi, al modo stesso che consideravano cosa tutta propria e per essi ottima, la loro religione, così ritenevano pure la religione particolare e propria degli altri popoli come ottima per essi*», F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 31. Cfr. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, vol. I, *Chiesa e Stato dall'avvento del Cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 2; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 6 ss.; C. CARDIA, *La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, in R. BENIGNI (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione*, cit., p. 28.

⁹ La divinizzazione imperiale risponde principalmente all'esigenza di mantenere unito un impero sempre più esteso, creando un amalgama anche "di fede" tra i sudditi. Cfr. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 32; S. BORDONALI, *Considerazioni sulla civiltà cristiana dell'età media*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, cit., p. 145; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 8 ss..

¹⁰ Un importante apologeta è Tertulliano, il quale afferma che «*è proprio del diritto umano e della facoltà naturale che ciascuno veneri ciò che vuole; la religione di uomo non nuoce né giova un altro. E non è proprio della religione imporre la religione, che dev'essere accettata spontaneamente e non con la forza, perché i sacrifici sono richiesti solo dalla libera volontà*», TERTULLIANUM, *Ad Scapulam*, cap. 2. Aggiunge, poi, che «*non v'è alcuno che voglia omaggi forzati, neppure un uomo*», TERTULLIANUM, *Apologeticum*, XXIV, cap. 6. Accanto ad esso, anche Lattanzio il quale mostra l'illogicità delle persecuzioni e sostiene la libertà di coscienza. Afferma,

le condizioni minime per soddisfare le spiccate esigenze proselitiche della nuova religione monoteista, tendenti all'universalizzazione del messaggio divino. Con la trasformazione del Cristianesimo in *religio licita* (Editto di Milano, 313 d.C.)¹¹ e la sua successiva elevazione a religione ufficiale (Editto di Tessalonica, 380 d.C.), simili istanze libertarie vengono relegate tra i ricordi del passato, non godendo più di quella forza propulsiva, tutta cristiana, dettata dalle esigenze di sopravvivenza ed espansione del Cristianesimo. Non trovano nuova linfa nemmeno nel testo o nell'interpretazione degli Editti, i quali oltre a non aprire alcuno spiraglio libertario, da un lato mantengono fermo il legame quasi indissolubile tra potere secolare e religione, limitandosi a sostituire il culto ritenuto ufficiale (380 d.C.), dall'altro perseverano nella legittimazione del fenomeno persecutorio, ora rivolto ai "nuovi diversi", ossia pagani ed ebrei.

Le oppressioni dei dissidenti si acuiscono negli anni a venire e trasformano la mera intolleranza religiosa in vera e propria intolleranza civile, che esclude e punisce chiunque si discosti dalla religione di Stato¹². Emblematici gli interventi di Teodosio II e Valentiniano III, che perseguono «*anche la più lieve delle deviazioni dagli insegnamenti della Chiesa [...], in alcuni casi perfino con la pena di morte*»¹³. Parimenti esemplare l'opera di Giustiniano, che raccoglie ed ordina nel suo Codice le disposizioni contro i reati di religione¹⁴, nel frattempo cresciuti di numero e di gravità. Tali mutamenti attestano la creazione di un sistema spiccatamente unionista, all'interno del quale l'impero si fa garante e paladino della fede, utilizzando finanche strumenti legislativi ufficiali per la punizione dei dissidenti religiosi¹⁵. Chiaramente in un modello statale del genere

infatti, «*si deve difendere la religione non uccidendo ma morendo, non con la crudeltà ma con la pazienza, non col delitto ma con la fede: quelli infatti sono tra i mali, questi tra i beni, e nella religione è necessario impiegare il bene, non il male. Perché se vuoi difendere con sangue, con la violenza e con la malvagità la religione, questa non sarà difesa, ma iniquata e offesa. Nulla è più volontario della religione: se l'animo di chi compie il sacrificio è avverso, essa rimane soppressa, annullata*», LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*.

¹¹ Oltre ai preminenti motivi politici, la legittimazione del Cristianesimo si fonda sulla sensibilità dell'imperatore Costantino al problema della libertà religiosa. Egli rifiuta le imposizioni del passato ed afferma che «*un conto è decidere volontariamente di combattere per la propria salvezza, un altro è esservi costretti sotto sanzione penale*»; aggiungendo, però, che neanche si può «*forzare i pagani, ciascuno di essi deve mantenere e praticare la fede che preferisce*». Passo tratto da una lettera di Costantino ai nuovi sudditi orientali, per assicurar loro la tolleranza; cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Costantini*, II, 60.

¹² «*L'autorità imperiale, soprattutto dopo la conversione al culto cristiano, si preoccupava di combattere le eresie e, in virtù del principio di esclusività derivante dalla natura monoteistica della nuova religione, perseguiva i culti pagani*», M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiese*, cit., p. 39.

¹³ F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 38. L'A. ricorda che tali reati erano qualificati come crimini pubblici.

¹⁴ Cfr. G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 11 e 43; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 42.

¹⁵ «*Secondo il calcolo del Loening, nel periodo di 67 anni si ebbero ben 68 leggi contro gli eretici. Il Codice di Giustiniano raccoglie, coordina e completa tutte coteste disposizioni imperiali contro eretici, scismatici, apostati, blasfematori, pagani e giudei*», F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e*

non residua spazio alcuno per la libertà di mutare opinione religiosa, consentita soltanto se “a senso unico”, ossia diretta verso il culto ufficiale.

L’unionismo si conserva nella parte orientale dell’Impero, ove il legame politico-religioso si consolida ponendo le basi per una sua lunga durata¹⁶. A Roma, invece, la caduta dell’Impero d’Occidente inaugura un processo di progressiva ascesa della figura del papa¹⁷, che si arresta e subisce una decisa flessione soltanto in seguito alle invasioni barbariche del primo Medioevo. Tali eventi determinano il contatto dei popoli del Mediterraneo con i nuovi dominatori germanici, i quali condizionano gli accadimenti successivi sotto un duplice punto di vista. Innanzitutto, la loro differente appartenenza religiosa – sono, infatti, per lo più ariani – impedisce la creazione di un sistema di fusione Stato-Chiesa, con l’effetto di ridurre i legami tra potere secolare e vescovo di Roma, e di depotenziare il ruolo di quest’ultimo. In secondo luogo, la loro avversione alle persecuzioni delle minoranze religiose attenua quella dottrina dell’intolleranza che fino ad allora imperversava nei territori imperiali¹⁸. Tale ultimo addolcimento non deve, però, confondere. Esso non consegue affatto all’apertura di una fase libertaria che pure sarebbe stata apprezzabile, ma origina da mere contingenze storiche, legate tanto alla positiva influenza dei dominatori barbari in termini di tolleranza religiosa, quanto alla scarsità di pagani ed eretici da perseguire. Pertanto, anche in quest’epoca di maggior pietà per il diverso, non trova inizio alcun processo di teorizzazione, neanche embrionale, della libertà di cambiare opinione religiosa, limitandosi il tutto agli effetti positivi della avversione germanica alla eliminazione fisica dei dissidenti religiosi.

Il rapporto tra potere spirituale e temporale cambia a metà Settecento¹⁹, quando papa Zaccaria incoraggia la deposizione dell’ultimo re dei Merovingi ed appoggia

Chiesa, cit., pp. 38-39. Tanto perché, con la Novella VI al *Corpus Iuris Civilis*, Giustiniano si attribuisce «il compito di custode della purezza del dogma cristiano e di garante dell’onestà degli ecclesiastici», M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, p. 40.

¹⁶ Sul cesaropapismo orientale, cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 16-17; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 74 ss.; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa, cit.*, pp. 10 ss.; F.P. CASAVOLA, *Laicità e Stato, cit.*, p. 102; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, III ed., *cit.*, p. 8; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 37 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche, cit.*, pp. 39 ss..

¹⁷ «Roma perde il rapporto con l’Impero quando questo si estingue in Occidente nel 476, e il papa si trova da un lato a non avere contropoteri di fronte a sé e dall’altro a dover svolgere una funzione politica in tutto l’Occidente. Si può dire che, se per la Chiesa d’Oriente l’imperatore è considerato il rappresentante di Dio in terra, in Occidente la Chiesa trova il suo centro nella sede episcopale di Roma, retta dal successore di Pietro, che appare a tutti come un capo religioso e politico insieme», C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 61. Sull’ascesa del papa, cfr. M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 42 ss..

¹⁸ Cfr. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 39 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 125 ss..

¹⁹ Cfr. S. BORDONALI, *Considerazioni sulla civiltà cristiana dell’età media, cit.*, pp. 148 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 48 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche, cit.*, pp. 47 ss. e 95 ss..

l'incoronazione del carolingio Pipino il Breve (752). L'anno successivo, approfittando del debito morale del re dei Franchi, il nuovo papa Stefano II chiede ed ottiene protezione dall'assedio dei Longobardi di Astolfo, i quali addirittura lasciano Roma senza combattere. Gli eventi danno vita al potere temporale dei papi, ma soprattutto rinsaldano un legame tra trono e altare che sarà ulteriormente rafforzato circa cinquant'anni dopo con l'incoronazione di Carlo Magno, da parte di papa Leone, quale imperatore del Sacro Romano Impero (notte di Natale dell'800)²⁰. Ciò «consente al pontefice di vivere ed agire all'interno di una dimensione politica che lui stesso ha creato e legittimato»²¹, che gode di una spiccata omogeneità religiosa di stampo cristiano²², rinforzata dall'assenza di libertà religiosa e *ius poenitendi*, se non "a senso unico". Il legame tra i due poteri e l'avversione alle menzionate libertà si consolidano con il cesaropapismo occidentale inaugurato dal *Constitutum* di Lotario dell'anno 824²³. Tale esperienza, che si protrae fino agli inizi del nuovo millennio, nonostante l'alternanza francese e tedesca alla guida dell'Impero, rovescia la testa del sistema unionista, ora guidato dall'imperatore. Ma continua, come nel periodo precedente, a non riconoscere spazio alcuno a libertà religiosa e di cambiare opinione religiosa, rimanendo fortemente legata al cristianesimo ed esprimendo un'impostazione nient'affatto libertaria.

Il nuovo millennio si apre con lo Scisma d'oriente (1054)²⁴, che spezza l'unità religiosa dell'Europa e crea due Chiese: l'una occidentale, cattolica, papista; l'altra orientale, ortodossa, patriarcale²⁵. Il Grande Scisma avvia anche un

²⁰ Sul Sacro Romano Impero, cfr. G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa, cit.*, pp. 12 ss. e 31 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 50 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche, cit.*, pp. 48 ss.; T. DI CARPEGNA, *Sacro Romano Impero*, in F.P. LOVISON (diretto da), *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia*, vol. I – *Dalle origini all'unità nazionale* (a cura di L.M. DE PALMA – M.C. GIANNINI), 2015.

²¹ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea, legislazione italiana*, IV ed., Giappichelli, Torino, 2015, p. 28.

²² «Autorità religiosa e autorità civile esprimevano i due aspetti indissolubili di un concetto unitario di potere, che si identificava massimamente nel pontefice e nell'imperatore», G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa, cit.*, p. 18.

²³ Sul cesaropapismo occidentale, cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, p. 17; F. COGNASSO, *I papi nell'età carolingia (795-888)*, in P. PASCHINI – V. MONACHINO (a cura di), *I papi nella storia*, vol. I, *Da S. Pietro (30 d.C.) a Innocenzo VIII (1492)*, Coletti, Roma, 1961; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 77 ss.; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 272 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 50 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 29-30; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche, cit.*, pp. 55 ss..

²⁴ Sullo Scisma del 1054, cfr. M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 54 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 27 ss..

²⁵ Alla base dello Scisma vi è la questione del c.d. *filioque*. Dal VI secolo, alcune province occidentali si discostano dal testo ufficiale del *Credo* approvato dal Concilio di Nicea e confermato in quello di Calcedonia, affermando che la processione dello Spirito Santo avviene non solo dal Padre, ma anche dal Figlio (di qui, *filioque*). Il pretesto nasconde, in realtà, motivazioni storico-politiche ben più profonde che giustificano la scissione. Da un lato, Costantinopoli non accetta il primato pontificio che Roma si è attribuita, elevando il papa al di sopra degli altri

processo riformatore tutto interno alla Chiesa d'occidente, noto come Riforma gregoriana²⁶, che pone le basi per il sistema teocratico medievale²⁷. Nasce così la *res publica gentium christianarum*, società in cui l'elemento confessionale e le istituzioni ecclesiastiche giocano un ruolo primario. Siffatto sistema giuridico si fonda sulla *lex communis universo*, normativa che assomma diritto comune e diritto canonico, dando rilevanza giuridica ad entrambi; centralizza la figura del *civis-fidelis*, assoggettandolo ad ambedue gli *iura* e rendendolo spesso incapace di distinguere gli impegni di cittadino da quelli di fedele²⁸; conferisce all'autorità ecclesiastica il controllo del costume e della morale, con poteri civilmente rilevanti. È il caso della persecuzione degli eretici, che viene condotta con l'aiuto del potere secolare; oppure delle scomuniche, che comprimono i più elementari diritti civili del condannato e sanzionano comportamenti che, sempre più, hanno poco o nulla a che fare con la religione²⁹. Nella *res publica christiana* la Chiesa svolge anche importanti funzioni pubbliche, risultando competente – pure dal punto di vista giuridico – in materia matrimoniale e familiare, di istruzione e di

patriarchi, né digerisce la creazione del Sacro Romano Impero, spazio giuridico-territoriale in cui il papa svolge un ruolo primario; dall'altro, Roma insiste sul suo primato d'onore e non sopporta la soggezione della Chiesa orientale al potere imperiale.

²⁶ Sulla riforma gregoriana, cfr. M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 60 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 36 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 58 ss.; T. DI CARPEGNA, *Riforma Gregoriana*, in P.F. LOVISON (diretto da), *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia*, vol. I – *Dalle origini all'unità nazionale* (a cura di L.M. DE PALMA – M.C. GIANNINI), 2015.

²⁷ Sulla teocrazia, cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 33 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 115 ss.; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 35 ss.; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, III ed., cit., pp. 11 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 59 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 48 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 58 ss. (per l'A., nel periodo teocratico «*la Chiesa ha veramente goduto di invidiabile autonomia temporale e acclarata superiorità spirituale sui potentati politici*», p. 95).

²⁸ Emblematica la funzione del battesimo, cerimonia che sancisce l'ingresso del battezzato sia nel mondo cattolico che in quello civile. Oppure, la rilevanza civile di alcuni precetti religiosi. Tra i più rilevanti, quelli fissati dal IV Concilio Lateranense (1215), che impone l'obbligo annuale di confessione ed eucarestia, pena il divieto per il trasgressore di entrare in chiesa, da vivo o da morto; oppure l'obbligo per i medici «*di ammonire il paziente perché chiami il sacerdote "cosicché dopo avere provveduto alla sua salute spirituale si applichino con maggior efficacia i rimedi del corpo"*» (C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 40), vietando ai sanitari dissidenti l'ingresso in chiesa fino al pagamento della pena fissata per la trasgressione; o ancora, il rifiuto della sepoltura cristiana a scomunicati, eretici, scismatici ed a coloro che abbiano espressamente rifiutato l'estrema unzione.

²⁹ «*Il I concilio lateranense prevede la scomunica per «chiunque consapevolmente conierà monete false o cercherà di metterle in circolazione», in quanto il falsario va considerato «come maledetto, come oppressore dei poveri e perturbatore della pubblica tranquillità» (can. 13). Altri concili scomunicano coloro che coabitano (per servizio, o per altri motivi) con giudei e saraceni (III Conc. Lat., can. 26), quanti costringono gli ecclesiastici a comparire davanti a tribunali civili (ib., can. 14), e coloro che insistono nell'imporre oneri e imposte immotivate alle chiese e ai beni ecclesiastici (ib., can. 19)»*, C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 41.

assistenza; ed utilizza diversi strumenti più o meno giuridici per incrementarne le proprie ricchezze³⁰.

Nel Basso Medioevo, quindi, la primazia della Chiesa cattolica nella società civile ed il forte legame che essa intrattiene con il potere secolare precludono al consociato ogni possibilità di allontanarsi dalla sua dottrina senza subire gravi ripercussioni giuridiche e sociali³¹. In ragione di ciò, non sorprende affatto constatare che quest'epoca segni altresì il ritorno violento dell'intolleranza religiosa, diretta contro giudei, infedeli e nuovi eretici. I primi sono socialmente emarginati³² e, talvolta, vittime di sanguinosissime repressioni³³. I secondi, identificati principalmente con i musulmani, sono i contendenti dei cristiani in una guerra costante, che dura qualche secolo e che muta più volte i confini geo-politici del bacino del Mediterraneo. Gli ultimi sono vittime di una repressione tutta interna alla Chiesa, che porta a stermini di massa³⁴, Inquisizione³⁵, roghi, ma anche a scomuniche ed esclusioni sociali, estese pure ai loro difensori³⁶.

³⁰ Tra i principali, i contratti di preghiera per i defunti stipulati dal monastero di Cluny, l'istituto del patronato, i lasciti pii, le decime, la manomorta ecclesiastica.

³¹ In questo periodo, «*la libertà si realizza viceversa nella Chiesa e con la Chiesa; anzi si identifica con essa, poiché solo con essa si può conseguire l'unica e vera libertà, quella dello spirito, nell'unione con Dio*», G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 49.

³² L'antigiudaismo ha le sue radici storiche nello stretto monoteismo ebraico e nell'autoproclamazione come "popolo eletto di Dio", elementi che rendono gli israeliti "diversi" dagli altri credenti e apparentemente privilegiati rispetto ad essi. Il fenomeno cresce con la diffusione del Cristianesimo, i cui seguaci accusano gli ebrei di c.d. deicidio per aver contribuito alla crocifissione di Gesù. Soltanto alla fine del VI sec., papa Gregorio I Magno consente la presenza degli israeliti nella società cristiana, prevedendo però per essi una condizione di inferiorità riassunta, secoli più tardi, dalla formula della *perpetua servitus* di Innocenzo III (*Etsi Iudaeos*, 1205), ove la servitù è da intendersi in senso teologico, non giuridico. La condizione di subalternità degli ebrei si riflette nel diritto. Quasi in ogni Stato, sono esclusi dalla vita politica, dalle cariche pubbliche, civili o militari, dalle professioni liberali (tranne la medicina), dalle scuole pubbliche. Hanno una libertà personale limitata al territorio del ghetto, area in cui vengono chiusi a chiave e da cui possono uscire soltanto in determinate ore del giorno. Non possono essere proprietari di immobili, nemmeno interni al ghetto, né possono ereditare alcunché dai cristiani. Godono di una tutela penale ridotta, ma sono puniti più gravemente in caso di reità. Non possono testimoniare contro i cristiani. Fanno eccezione alla legislazione antiebraica quegli Stati in difficoltà economica che, limitatamente al periodo di crisi, inaugurano politiche di tolleranza finalizzate ad attrarre i ricchi israeliti e sottoporli a tassazioni opprimenti. Tra queste, la tassa alle c.d. università ebraiche, enti pubblici territoriali che consentono alle collettività ebraiche di vivere separatamente e autonomamente sulla base del diritto mosaico. Sull'antigiudaismo, tra i tanti, cfr. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit.; M. GHIRETTI, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Mondadori, Milano, 2002; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., p. 127; A. FOA, *Ebrei*, in P.F. LOVISON (diretto da), *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia*, vol. I – *Dalle origini all'unità nazionale* (a cura di L.M. DE PALMA – M.C. GIANNINI), 2015.

³³ Si ricordino i violentissimi attacchi alle comunità israelitiche renane, avvenuti durante la Prima Crociata (1096), oppure l'estensione agli ebrei della giurisdizione dell'Inquisizione con la creazione dell'eresia dei giudaizzanti, ossia degli ebrei convertiti che cercano di tornare all'Ebraismo (papa Clemente IV, *Turbatio Corde*, 1267).

³⁴ Nel condurre la lotta anti-eretica, la Chiesa chiede aiuto a tutta la comunità cristiana, imponendo giuramenti di fedeltà a «*le autorità civili, qualsiasi sia il loro ufficio*», minacciando scomuniche al principe temporale che «*trascurasse di liberare la sua terra da questa eretica infezione*» e

La carenza di libertà religiosa e l'impossibilità di mutare opinione religiosa se non verso quella dominante persiste con la Riforma protestante³⁷, la quale ha altri meriti, ma non quello di aprire al pluralismo religioso. La «*rivolta anti ecclesiastica ed anti romana*»³⁸ di Lutero teorizza la soppressione della gerarchia ecclesiale, privandola del potere di interpretazione autentica delle Sacre Scritture e di quello giurisdizionale. Per tal via, elimina altresì la soggezione politico-fiscale dei principi tedeschi al papa e consente loro di governare i propri territori senza subire influenza alcuna³⁹. Nelle terre in cui si diffonde, la Riforma crea l'archetipo della Chiesa territoriale di Stato, che muta il rapporto Stato-Chiesa⁴⁰ dando indipendenza istituzionale al primo, ma mantenendolo comunque nella monoconfessionalità (sia sociale che giuridica), nella chiusura alla altre fedi, nell'avversione alla libertà religiosa ed allo *ius poenitendi*. Tutto ciò, nonostante proprio la rivolta luterana ponga, per la prima volta, il reale problema della convivenza tra confessioni diverse sui medesimi territori.

Le idee protestanti si estendono alla Svizzera di Zwingli e Calvino, a vari Stati dell'Europa del Nord e, nell'ancor più peculiare veste di Chiesa nazionale, all'Inghilterra di Enrico VIII. Esse influenzano anche gli Stati cattolici i quali, sebbene le contestino in punto di fede, ne traggono importanti insegnamenti circa la regolamentazione dei rapporti con Roma. In questi Stati nasce infatti il giurisdizionalismo⁴¹, sistema giuridico-politico che controlla e limita l'influenza

promettendo indulgenze e santi privilegi ai «*cattolici che, presa la croce, si armeranno per sterminare gli eretici*». Cfr. can. 3, Concilio Lateranense IV (1215), tradotto in C. CARDIA (a cura di), *Tornano a moltiplicarsi gli dèi?*, Giuffrè, Milano, 1998, pp. 103-104.

³⁵ Sull'Inquisizione, cfr. G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa, cit.*, pp. 42 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiese, cit.*, pp. 67 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 46 ss..

³⁶ Cfr. l'ultima parte del can. 3, Concilio Lateranense IV, 1215, nella traduzione presente in C. CARDIA (a cura di), *Tornano a moltiplicarsi gli dèi?, cit.*, pp. 103-104. Tendenzialmente questi soggetti sono i membri del nucleo familiare.

³⁷ Sulla riforma protestante, cfr. L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 56 ss.; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa, cit.*, pp. 62 ss.; O. FUMAGALLI CARULLI, «*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*». *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, pp. 18 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiese, cit.*, pp. 108 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 61 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche, cit.*, pp. 128 ss..

³⁸ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico, cit.*, p. 62.

³⁹ «*Nella nuova religione infatti né il pontefice né altri anno alcun potere primaziale che possa imporre la propria ingerenza sul governo delle cose temporali*», M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiese, cit.*, p. 115. In argom., cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, «*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*», *cit.*, p. 21.

⁴⁰ Nelle terre protestanti viene a crearsi un collegamento forte tra religione e autorità statale, «*che serve Dio esercitando tale potere e finisce per risultare quasi sacralizzata*», M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiese, cit.*, p. 116.

⁴¹ Sul giurisdizionalismo, cfr. A.C. JEMOLO, *Giurisdizionalismo*, in *Enc. dir.*, vol. XIX, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 185ss.; F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 18 ss.; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 283 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 83 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 63 ss.; O. FUMAGALLI CARULLI, «*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*», *cit.*, pp. 27 ss.; F. FINOCCHIARO,

della Chiesa sullo Stato e sui cittadini mediante gli *iura maiestatica circa sacra*⁴², e che priva la stessa delle sue tendenze universaliste, assimilandola ad un'istituzione nazionale⁴³. Tale modello non pone mai in dubbio, però, il rigido monoconfessionismo cattolico, né permette al consociato di discostarsi ed abbandonare la religione dominante senza subire minorazioni giuridico-sociali in ogni ramo del diritto⁴⁴.

Pertanto, né i Regni che aderiscono alla Riforma, né tantomeno quelli che restano cattolici ed adottano un'impostazione giurisdizionalista, si slegano dalla religione o teorizzano le libertà di religione e di mutare opinione religiosa. Prova ne sono gli eventi storici del Cinquecento: la Germania riformata accentua l'antigiudaismo sulla spinta delle invettive di Lutero⁴⁵ e combatte chiunque non

Diritto ecclesiastico, III ed., cit., pp. 8 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 107 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 69 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 101 ss.; C. FANTAPPIÈ, *Giurisdizionalismo. Dalla classificazione dogmatica alla nozione storico-politica*, in D. EDIGATI – L. TANZINI (a cura di), *La prassi del giurisdizionalismo negli Stati italiani. Premesse, ricerche, discussioni*, Aracne, Roma, 2015, pp. 305 ss..

⁴² Si tratta del diritto dello Stato di tutela suprema della Chiesa, giusta la sua utilità sociale (*ius advocazione o ius protectionis*); di vigilare sullo svolgimento della vita ecclesiastica in ogni sua manifestazione (*ius supremae inspectionis*); di nominare gli alti dignitari ecclesiastici (*ius nominandi*); di intervenire per modificare i costumi del clero e tutelare l'unità e la purezza della fede cattolica nello Stato (*ius reformandi*); di controllare preventivamente alcuni atti della Chiesa mediante istituti quali, ad esempio, l'*exequatur* o il *placet regio (ius cavendi)*; quello, riconosciuto al privato, di ricorrere al sovrano contro sentenze e provvedimenti ecclesiastici ritenuti ingiusti (*ius appellationis*).

⁴³ Nel giurisdizionalismo «*lo Stato considera la Chiesa del proprio paese come una istituzione nazionale: la Chiesa, come istituzione universale, cosmopolitica sarà superiore e rispettabile, ma la Chiesa cattolica in quanto vive in uno Stato e dà vita in questo ad istituti particolari, costituisce una collettività che deve soggiacere alla sovranità civile, deve ammettere la superiorità dello Stato, e deve riconoscere in questo una quantità di diritti sopra di essi*», F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 87.

⁴⁴ Nel sistema giurisdizionalista il legame Stato-religione consegue dalla diretta derivazione divina del potere dei monarchi assoluti (cfr. P.G. CARON, *L'appello per abuso*, Giuffrè, Milano, 1954, p. 4; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 96-97) ed è tangibile nei poteri maiestatici del sovrano, tra i quali assume particolare rilievo lo *ius advocazione o ius protectionis*, diritto che relega al sovrano «*la tutela della unità della Chiesa e della purezza della fede contro ogni tentativo di scisma, di apostasia, di eresia e di libero pensiero*», F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 22. La persistente «*alleanza tra trono e altare*» compromette «*le libertà di coloro che non appartengono (appartengano) alla confessione prescelta dal sovrano*» (O. FUMAGALLI CARULLI, «*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*», cit., p. 29), determinando plurime conseguenze giuridiche molto variegata (cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 24 ss.).

⁴⁵ Nel formulare i «*consigli salutari per estirpare la dottrina blasfema dei Giudei*», Lutero prevede espressamente che «*prima di tutto, [...] è cosa utile bruciare tutte le Sinagoghe, e se qualche rovina viene risparmiata dall'incendio, bisogna coprirla di sabbia e fango, affinché nessuno possa vedere più neppure un sasso o una tegola di quelle costruzioni. [...] In secondo luogo, siano distrutte e devastate anche le loro case private. Nel frattempo puoi buttarli in stalle o in catapecchie con le loro mogli e i loro figli, come quei vagabondi che in tedesco si chiamano Ziguner (zingari), affinché si rendano ben conto di non essere i padroni della nostra terra (come si vantano), ma di essere veramente prigionieri in esilio. In terzo luogo, siano privati di tutti i libri di preghiere e i testi talmudici, nei quali si insegnano idolatrie, menzogne, stupidaggini e*

appoggi la Confessione Augustana del 1530; i territori influenzati dal protestantesimo perseguivano le minoranze religiose locali⁴⁶; alcuni Stati cattolici giurisdizionalisti diventano i palcoscenici di sanguinose stragi di acattolici⁴⁷ e di una feroce repressione condotta dall'Inquisizione, diretta anche verso i nuovi eretici nati dalla Riforma.

La violenza inumana delle guerre di religione, che dilania soprattutto i territori tedeschi (1533-1555; 1614-1648), fa maturare la consapevolezza di una necessaria e pacifica convivenza tra fedi diverse. I trattati di pace di Augusta⁴⁸ e Westfalia⁴⁹ costituiscono le pietre miliari di questo processo, che divide l'Europa in due aree di influenza religiosa ben distinte tra loro (cattolica e riformata)⁵⁰ ed incentiva una prima, seppur minima, tolleranza religiosa. Il primo teorizza il principio del *cuius regio eius et religio* che, superando la barbarie dell'uccisione dei dissidenti religiosi, consente ai fedeli di una confessione – cattolica o luterana – differente da quella professata dal sovrano di veder salva la vita, ma a prezzo di migrare in un altro Stato. Il secondo, invece, da un lato estende questo principio anche ai calvinisti, dall'altro riconosce a tutti, cattolici, luterani o calvinisti che siano, la possibilità di praticare in privato un culto diverso da quello del principe e di educarvi i figli (c.d. *devotio domestica*). Questi atti, lodevoli giuridicamente ed umanamente, sebbene contribuiscano a raggiungere la pace religiosa in Europa, non possono certamente considerarsi punti di approdo definitivi, soprattutto per quanto afferente alla libertà individuale di mutare opinione religiosa. Infatti, ancorché segnino un importante ed innegabile passo in avanti in termini di diritto a mutare religione avendo salva la vita, allo stesso tempo evidenziano il persistere di chiari limiti, principalmente legati alla mancanza di una vera e propria libertà, che superi lo schema di mera tolleranza e consenta all'individuo di esercitare in maniera indolore il proprio *ius poenitendi*, senza migrazioni forzate o ghettizzazioni. Per far questo, bisognerà attendere quel processo di “neutralizzazione” della religione ai fini del godimento dei diritti individuali, civili, politici, sociali, ecc. che inizierà soltanto con il separatismo.

bestemmie di tal fatta. In quarto luogo, sia tolto ai Rabbini, sotto pena di morte, il compito di insegnare», M. LUTERO, *Contra Judeos et eorum mendaciis*, trad. it. A. AGNOLOTTO, *Contro gli ebrei. Versione latina di Justus Jonas (1544)*, Asefi, Milano, 1997, pp. 146-147.

⁴⁶ «I riformatori protestanti tennero condotte più volte ispirate alla repressione e all'intolleranza», G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 16.

⁴⁷ Tra le più sanguinose, la strage della notte di San Bartolomeo, avvenuta a Parigi nella notte tra il 23 e 24 agosto 1572, la quale ha portato al massacro degli ugonotti da parte dei cattolici.

⁴⁸ Cfr. G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 24-25 e 30-31; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 127-128.

⁴⁹ Per una traduzione del Trattato di Westfalia, cfr. J. JR. WITTE, *Trattato di Westfalia (1648)*, in A. MARIANI MARINI – U. VINCENTI (a cura di), *Le carte storiche dei diritti. Raccolta di Carte, Dichiarazioni e Costituzioni con note esplicative*, Pisa University Press, Pisa, 2013, pp. 29 ss..

⁵⁰ Cfr. G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 87.

2. *Separatismo, laicità, libertà religiosa: gli albori della libertà di cambiare opinione religiosa.*

La questione della libertà di cambiare opinione religiosa diviene centrale con la nascita della «cultura laica», la quale «nella stessa misura in cui dà (dava) spazio e respiro agli interessi umani, conseguentemente dimensiona (dimensionava), riducendolo fortemente, il ruolo della religione, non solo cattolica, ma di tutte le religioni in genere»⁵¹. Sulla scorta degli insegnamenti di Grozio, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rosseau, Kant, la filosofia moderna attenua la concezione sacrale della vita e della società, riconsiderando il ruolo ed il peso della religione nella vita associata. Crea così un nuovo modello statale, basato sulla legittimazione popolare, non più divina o papale; e pone le basi speculative per la teorizzazione di un nuovo archetipo di relazioni Stato-Chiesa, c.d. separatismo⁵², fondato sulla reciproca indifferenza tra ordine temporale e spirituale. Innovazioni, queste, che vedremo fungere da presupposto logico necessario per l'avviamento di quel processo di piena affermazione della libertà religiosa e dello *ius poenitendi*, che intanto vede una progressiva attenuazione dell'interesse giuridico, culturale, etico e morale ad ostacolare i mutamenti di fede.

Tutto parte dal separatismo e dal suo tentativo di dividere in maniera abbastanza netta le questioni statali da quelle religiose, congetturando la formazione di due diverse sfere di competenza tra loro impermeabili⁵³. La spigolosità ed il modo di ragionare a compartimenti stagni del nuovo archetipo si scontrano ben presto con la realtà pratica, nella quale esistono vari settori in cui è davvero difficile, se non impossibile, tracciare un confine chiaro e netto tra i due

⁵¹ G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa, cit.*, pp. 93-94.

⁵² Sul separatismo, cfr. M. FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa e dello Stato, prolusione al corso di Diritto ecclesiastico tenuta nella Università di Parma il 17 gennaio 1913*, Fratelli Bocca, Torino, 1913; V. DEL GIUDICE, *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Cooperativa Tipografica Manuzio, Roma, 1913; F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 102 ss.; F. MARGIOTTA BROGLIO, *La qualificazione giuridica delle relazioni fra lo Stato Italiano e la Chiesa Cattolica. Rassegna critica degli orientamenti della dottrina e spunti ricostruttivi*, in *Arch. giur.*, fasc. 1-2, vol. CLXV, 1963; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 141 ss.; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 289 ss.; M. TEDESCHI, *Il sistema separatista*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987; F. ONIDA, *Separatismo*, in *Enc. Dir.*, vol. XLI, Giuffrè, Milano, 1989; C. CARDIA, *Stato laico, cit.*; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa, cit.*, pp. 104 ss.; P. BELLINI, *La politica ecclesiastica italiana. Dal liberalismo al fascismo*, in G. LEZIROLI (a cura di), *Dalla legge sui culti ammessi al progetto di legge sulla libertà religiosa (1 marzo 2002). Atti del convegno di Ferrara del 25-26 ottobre 2002*, Jovene, Napoli, 2004, pp. 15-16; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 137 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 74 ss.. Secondo Francesco Ruffini, all'interno del separatismo è opportuno differenziare ulteriormente tra separatismo antistatale (cfr. *Lezioni, cit.*, pp. 103 ss., e *Relazioni, cit.*, pp. 141 ss.) e separatismo anti-ecclesiastico (cfr. *Lezioni, cit.*, pp. 112 ss., e *Relazioni, cit.*, pp. 150 ss.).

⁵³ Nel sistema separatista, Stato e Chiesa devono «vivere separati e svolgere la loro azione senza che l'uno si impicci dei fatti dell'altro», F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, p. 102.

ordini (c.d. *res mixtae*⁵⁴). Emblematico il caso della materia matrimoniale, ove la commistione tra temporale e spirituale appare pressoché ineliminabile, afferendo le disposizioni secolari e religiose alla medesima realtà fenomenica e rivolgendosi agli stessi destinatari, che sono sia *cives* che *fideles*. Tali difficoltà, da un lato, disvelano l'inattuabilità pratica di un separatismo puro⁵⁵, che guardi ai due poteri come a «due rette parallele che non s'incontrano mai»⁵⁶, capaci di ignorarsi reciprocamente⁵⁷; dall'altro non precludono l'adozione di un modello "impuro", nel quale lo Stato continua ad occuparsi almeno indirettamente del fenomeno religioso e ad esprimere un minimo interesse per l'opinione fideistica dei suoi cittadini, senza tuttavia imporre loro, o vietare, una certa scelta religiosa⁵⁸.

La prima esperienza separatista "impura" è quella statunitense⁵⁹, che nasce nell'America del Nord del XVIII secolo, in un contesto socio-culturale privo di poteri forti da smantellare⁶⁰, caratterizzato dalla presenza di varie colonie, confessionalmente diverse, spesso fondate su rigidi sistemi teocratici. La volontà di costituire un unico Stato federale in grado di raggrupparle tutte, evidenzia la necessità di aderire ad un modello capace di garantire la pacifica convivenza tra

⁵⁴ Sulle *res mixtae*, tra gli altri, cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *La qualificazione giuridica delle relazioni fra lo Stato Italiano e la Chiesa Cattolica*, cit., pp. 58 ss.; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 106-107; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., p. 143.

⁵⁵ Sull'inattuabilità pratica del separatismo puro, cfr. V. DEL GIUDICE, *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, cit.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 178-179; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 292 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 80; M. TEDESCHI, *Il sistema separatista*, cit., pp. 211-212; M. TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987, pp. 247 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 143 ss.. Per G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 106, un altro motivo che non ha permesso al separatismo di giungere a compimento è rinvenibile nel ruolo che la Chiesa ha assunto nel sostenere la Restaurazione ed opporsi alle idee rivoluzionarie. Sul ruolo della Chiesa nella Restaurazione, cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1868)*, in P.A. D'AVACK (a cura di), *La legislazione ecclesiastica. Atti del Congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, Neri Pozza, Milano, 1967, pp. 147 ss..

⁵⁶ P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 292.

⁵⁷ È interessante notare come autorevole dottrina di inizio Novecento affermava che l'irrealizzabilità di un separatismo autentico ne impedisce una precisa definizione. Secondo C. CARISTIA, *Il diritto costituzionale italiano nella dottrina recentissima*, Fratelli Bocca, Torino, 1915, pp. 65 ss., infatti, «la perfetta definizione del sistema separatista non esiste, e non può esistere, appunto perché il perfetto separatismo [...] non esiste e non può esistere». Analog., per M. FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa e dello Stato*, cit., p. 13, «separatismo è un ordinamento giuridico per distinguerlo in modo approssimativo e per scopi pratici da altri ordinamenti senza che sia possibile determinare dove l'uno finisca e dove l'altro cominci».

⁵⁸ Cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 118 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., p. 153.

⁵⁹ Sul separatismo americano, cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 115 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 174 ss.; M. TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano*, cit.; C. CARDIA, *Stato laico*, cit., pp. 877 ss.; C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., pp. 22 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 148 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 78-79.

⁶⁰ Gli USA non devono «affrontare il problema di smantellare le strutture di un società agraria complessa e dalle radici profonde, di tipo feudale e burocratico», D. BARILLARO, *Società civile e società religiosa dalla riforma alla restaurazione*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 61.

comunità differenti, oltreché reciprocamente diffidenti⁶¹. Si opta, quindi, per il separatismo, che nella declinazione americana si presenta sin da subito come “amico” di tutte le religioni. In tal senso, lo Stato federale non sceglie più una confessione a cui legarsi, come spesso accadeva nelle colonie, ma incentiva in vario modo la presenza delle diverse religioni nella vita pubblica statunitense, addirittura favorendo ogni attività di interesse collettivo offerta dalle Chiese (e dai privati in genere) al fine di sopperire alla mancanza di strutture e servizi primari nei settori dell’assistenza, della beneficenza, dell’istruzione, eccetera, di cui i neonati Stati Uniti sono ancora sforniti⁶².

Lo spiccato afflato religioso che caratterizza il separatismo americano emerge anche in altri campi, finanche nel diritto positivo, ove è la stessa Dichiarazione di Indipendenza del 1776 a sostenere addirittura la derivazione ultraterrena dei diritti inalienabili dell’uomo. Ed investe altresì vari momenti salienti della vita pubblica, che vanno dal giuramento sulla Bibbia per l’ammissione alle cariche civili o per la testimonianza in giudizio, alla preghiera di apertura delle sedute del Parlamento; dalla previsione di appositi giorni di preghiera e ringraziamento a Dio, alla dicitura «*in God we trust*» stampata sul dollaro⁶³. Tutto ciò, però, senza mai lasciar presagire la preferenza per una delle tante religioni.

Questa impostazione filo-religiosa non è priva di conseguenze, ma porta gli Stati Uniti a diffidare per lungo tempo dalle declinazioni negative della religiosità, quali ateismo ed agnosticismo, scoraggiati sul piano giuridico e sociale⁶⁴. Tale elemento, lungi dall’essere irrilevante, ostacola invece quella piena neutralizzazione dell’opinione dello Stato che risulta fondamentale per la completa attuazione della libertà di cambiare opinione religiosa nella misura in cui riduce fortemente, fin quasi ad eliminare, ogni pressione giuridica e sociale legata alla conversione.

Opposta ad essa, l’esperienza separatista francese⁶⁵, sviluppatasi a partire dalla Rivoluzione del 1789. Essa nasce in un contesto socio-culturale totalmente

⁶¹ La vittoria del sistema separatista su quelli teocratici e giurisdizionalisti avveniva «*non già [...] per un sentimento di reciproca tolleranza e di vera libertà, ma per un sentimento di reciproca diffidenza e di persistente intolleranza*», F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, p. 117.

⁶² Per far fronte alle carenze di strutture e servizi a cui si è accennato, gli USA si affidano ai privati ed alle Chiese riconoscendo loro strumenti giuridici multiformi, utili a perseguire le più svariate finalità di interesse collettivo. Per un esame degli strumenti giuridici di cui fruiscono le confessioni, cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp.121 ss..

⁶³ Cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 118-119; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa, cit.*, p. 175; M. TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano, cit.*, p. 247; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, p. 153.

⁶⁴ Sull’impronta teista del separatismo americano, cfr. D. BARILLARO, *Società civile e società religiosa dalla riforma alla restaurazione, cit.*, p. 61; C. CARDIA, *Stato laico, cit.*, p. 878.

⁶⁵ Sul separatismo francese, cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 132 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa, cit.*, pp. 174 ss.; F. FINOCCHIARO, *Alle origini della laicità statale, cit.*; C. CARDIA, *Le sfide della laicità, cit.*, pp. 29 ss.; O. FUMAGALLI CARULLI, “*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*”, *cit.*, pp. 42 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di*

differente da quello statunitense, intorbidito dalle secolari accumulazioni di poteri e proprietà da parte della Chiesa cattolica, che diventa uno dei tanti relitti del passato da combattere e distruggere⁶⁶. Lo spirito reazionario permea il separatismo transalpino, “nemico” delle religioni, che mostra il suo volto più aspro nella seconda fase della Rivoluzione francese. In questo periodo, il progetto di azzeramento della Chiesa porta all’uccisione dei preti c.d. refrattari, all’introduzione del culto della Dea Ragione e dell’Essere Supremo, alla sconsecrazione degli edifici di culto. Episodi eclatanti, a cui si affiancano vicende minori, che forse disvelano ancor di più il forte radicamento del desiderio di scristianizzazione della società: tra questi, l’eliminazione del nome dei santi da vie e piazze, i vandalismi gratuiti alle chiese, la diffusione di opuscoli anticristiani. L’insieme di questi eventi danno una chiara idea della portata del tentativo di «*laicizzazione completa dello Stato e della vita pubblica*»⁶⁷ operato «*per la prima volta nell’Europa cristiana*», il quale scatena una vera e propria «*guerra delle forze politiche contro la religione*»⁶⁸, fondata sulla massima esaltazione della dialettica amico/nemico, «*con la variante che pochi sanno esattamente chi sono i nemici*»⁶⁹.

Il modello separatista guiderà la politica ecclesiastica francese anche dopo la Rivoluzione, salvo alcune brevi parentesi, come quella del Concordato del 1801 stipulato da Napoleone Bonaparte con la Santa Sede. E la guida tuttora, sulla scorta della famosa *Loi de séparation des Églises et de l’État* del 1905, con la quale la Francia continua a guardare con sospetto la religione, mirando costantemente ad una sua decisa privatizzazione⁷⁰.

Nonostante le profonde differenze, i due separatismi classici presentano vari punti di contatto, che costituiscono l’essenza della loro portata innovativa ed il supporto alla emersione di un primo spiraglio di libertà di cambiare opinione religiosa. Innanzitutto, tutti e due agevolano l’affermarsi di una primigenia laicità, corollario che si rivelerà non essere tipico di tutti i separatismi⁷¹, ma che

relazione tra Stato e Chiese, cit., pp. 151 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico, cit.*, pp. 75 ss..

⁶⁶ «*La distruzione del passato, insieme alla cultura propria dei lumi, inducono i francesi a rimodellare dalle fondamenta la società, negando tutto ciò che era stato fatto, o sperimentato in precedenza*», C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, II ed., Giappichelli, Torino, 2005, p. 33. Analog., cfr. D. BARILLARO, *Società civile e società religiosa dalla riforma alla restaurazione, cit.*, pp. 69 ss.

⁶⁷ L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato. Dalla Rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1955, p. 4.

⁶⁸ F. FINOCCHIARO, *Alle origini della laicità statale, cit.*

⁶⁹ C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani, cit.*, p. 39.

⁷⁰ Cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 134 ss.. Emblematica l’espressione dell’A., il quale afferma che «*il massimo sforzo del legislatore era rivolto contro la gerarchia cattolica, a cui si voleva spezzare le reni*», p. 135.

⁷¹ Sebbene da un punto di vista storico l’affermazione del separatismo abbia coinciso con l’avvio del percorso verso la laicità, è sicuramente errato ritenere in ogni caso complementari tali due concetti. La riprova dell’insussistenza di un binomio separatismo-laicità è data dall’esperienza

costituisce la spinta ed il propulsore dei modelli americano e francese. Essa origina dalla divisione tra sfera temporale e spirituale, da cui scaturisce la condizione di reciproca indipendenza dello Stato dalla Chiesa, e viceversa. Questo fattore consente al primo di emanciparsi dalla seconda, facendo cessare la rilevanza del diritto canonico, delle disposizioni ecclesiastiche e delle regole religiose nell'ordinamento secolare; ma contestualmente gli impone di disinteressarsi delle faccende religiose, evitando anche di esprimere qualsiasi giudizio sui fatti dello spirito, per i quali invece deve riconoscersi incompetente⁷². Questa nuova autonomia della politica dalla religione e viceversa, innanzitutto, spinge lo Stato separatista a non assumere più un atteggiamento di favore nei confronti di una certa confessione religiosa, in secondo luogo comporta la progressiva perdita di importanza civile dell'appartenenza religiosa individuale⁷³. Nella nuova prospettiva, infatti, «*lo Stato è la casa comune per tutti, e tutti sono liberi di coltivare la religione e le opinioni che preferiscono, anche perché la qualità di fideles non incide più sulla vita pubblica*»⁷⁴.

Quanto affermato emerge chiaramente nell'ordinamento statunitense, ove accanto all'esplicito divieto di creare una religione di Stato o di limitare la libertà di culto (I° emendamento, Cost. Usa)⁷⁵, esiste un preciso limite costituzionale all'imposizione di una certa professione di fede per accedere a cariche o uffici pubblici (art. 6, comma 3, Cost. Usa)⁷⁶. Ma è altresì palese in Francia, luogo in cui l'avversione alle fedi e la loro costante trasformazione in un fatto esclusivamente privato, da un lato esclude in maniera radicale che lo Stato possa legarsi ad una religione, dall'altro comporta la sicura perdita di rilevanza civile dell'appartenenza religiosa individuale.

Con tutti i loro pregi e difetti, entrambi i sistemi separatisti classici compiono un deciso balzo in avanti verso la modernità, superando di gran lunga le posizioni che continuano ad assumere anche Paesi storicamente libertari come l'Inghilterra,

separatista sovietica, che sicuramente non è laica. Sul punto, cfr. G. CODEVILLA, *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica*, Jaca Book, Milano, 1972; C. CARDIA, *Stato laico, cit.*, pp. 881 ss..

⁷² Cfr. P. BELLINI, *La politica ecclesiastica italiana, cit.*, p. 16.

⁷³ Cfr. G. LEZIOLO, *Stato e Chiesa, cit.*, p. 98.

⁷⁴ C. CARDIA, *La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani, cit.*, p. 21. L'A. riprende un'espressione coniata da Giorgio La Pira in G. LA PIRA, *La casa comune. Una Costituzione per l'uomo*, U. DE SIERVO (a cura di), Cultura editrice, Firenze, 1979.

⁷⁵ «*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech or of the press; or the right of people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances*». Cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 117-118; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, p. 151.

⁷⁶ «*The Senators and Representatives before mentioned and the Members of the several State Legislatures, and all executive and judicial Officers both of the United States and of the several States, shall be bound by Oath or Affirmation to support this Constitution; but no religion Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States*». Cfr. F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano, cit.*, pp. 116-117; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa, cit.*, p. 151.

che con il *Test Act* del 1673 continua ad obbligare gli aspiranti impiegati pubblici a giurare di non credere nella transustanziazione. Tutti e due si pongono, quindi, quali pionieri dell'avanzata di quel principio di libertà religiosa ancora sconosciuto negli altri ordinamenti⁷⁷. Per primi godono di quel substrato socio-giuridico necessario a superare il concetto di mera tolleranza religiosa, nato ad Augusta e Westfalia⁷⁸ e fondato sull'intrinseca presunzione di superiorità della religione tollerante su quella tollerata. In tal senso, favoriscono la sua sostituzione con la più ampia nozione di libertà religiosa, intesa quale diritto di cui tutti sono astrattamente titolari e possono godere⁷⁹. Questo nuovo principio, chiaramente innovativo rispetto al precedente, trova terreno fertile in una pluralità di elementi che caratterizzano l'esperienza americana e francese, tra cui l'approccio tendenzialmente paritario ad ogni credo⁸⁰, l'embrionale rottura della omogeneità confessionale⁸¹, la cancellazione del valore civile dei precetti e delle norme religiose. Insomma, si fonda su una serie di trasformazioni tipicamente separatiste che disvelano il contributo fondamentale fornito dai separatismi alla nascita della libertà in oggetto, nient'affatto limitato né dall'avversione francese al "religioso", né tantomeno da quella statunitense all'ateismo.

Naturalmente, in questi contesti la libertà religiosa è ancora in uno stadio aurorale. Ciononostante essa inizia a muovere i suoi primi passi, debitamente testimoniati da alcuni avvenimenti che, fino a poco tempo prima, risultavano impensabili. Tra i più significativi vi è certamente il processo di emancipazione

⁷⁷ Sulla libertà religiosa nei separatismi classici, cfr. M. TEDESCHI, *Il sistema separatista*, cit., p. 202; M. TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano*, cit., p. 217. In ordine, invece, alla relazione tra tale principio e l'archetipo di separatismo, autorevole dottrina rileva che il diritto di libertà religiosa, oltre a poter essere espressamente previsto dalle costituzioni (es. Italia, Germania, Spagna), dalla normativa che rimuove le discriminazioni delle minoranze religiose, dalla prassi giudiziaria e amministrativa (es. Inghilterra), può «ancora derivare da norme costituzionali sancenti valori connessi quali la separazione tra Chiesa e Stato (U.S.A.), la laicità dello Stato e la tutela della libertà di pensiero e di coscienza (Francia)» (L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 217). Questo perché «il sistema separatista [...], se pur non implica per sé medesimo la garanzia della libertà religiosa, non risulta affatto contraddetto nel suo spirito dall'esistenza di norme speciali a ciò dirette, anzi direi che le auspica ogni qual volta appaiano necessarie», F. ONIDA, *Separatismo*, cit., p. 1346.

⁷⁸ Oltre alle paci di Augusta e Westfalia, tra i più importanti atti giuridici di mera tolleranza religiosa, il *Toleration Act* emanato in Inghilterra nel 1695, il quale ancorché tenga ferma la prevalenza della Chiesa anglicana e continui a discriminare formalmente quella cattolica e le sette protestanti, «apre la strada alla tutela del dissenso religioso», C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 22.

⁷⁹ Cfr. G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 102-103; G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 18; F.P. CASAVOLA, *Laicità e Stato*, cit., p. 102.

⁸⁰ Riferendosi al separatismo francese, Francesco Ruffini afferma che «il legislatore pone tutti quanti i culti sopra una medesima linea; e prende tutte le precauzioni, non solo perché tutti si possano esercitare liberamente, non solo perché l'un culto non opprime l'altro, ma ancora perché nessun culto si possa fare, com'egli dice, esclusivo o dominante o persecutore», F. RUFFINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 133. Tali considerazioni valgono anche per quello americano.

⁸¹ Cfr. F.P. CASAVOLA, *Laicità e Stato*, cit., pp. 102-103.

ebraica, che investe indistintamente entrambe le sponde dell'Atlantico. Esso principia in Virginia con lo *Statute for religious freedom* del 1786, per poi continuare in tutto lo Stato federale americano con la Costituzione americana dell'anno successivo. Qualche anno dopo, prosegue anche in Europa grazie all'opera dell'Assemblea Costituente francese, che nel 1791 riconosce agli ebrei i diritti civili ed abolisce i ghetti, avviando di fatto un procedimento di "liberazione" ebraica che riguarderà anche l'Olanda, l'Inghilterra, gli Stati italiani e quelli tedeschi.

La libertà religiosa dei separatismi classici, ancorché acerba, sin da subito pone accanto a sé una serie di corollari, tra cui un primitivo *ius poenitendi* ed un'abbozzata libertà di propaganda religiosa, che subito si intrecciano tra loro costituendo l'uno il presupposto dell'altro. Con particolare riferimento al primo, esso nasce dalla nuova «condizione di autonomia della politica dalla sfera religiosa» e viceversa, la quale da un lato porta lo Stato a non legarsi più ad alcun culto, dall'altro aiuta i cittadini a maturare la consapevolezza di poter «raggiungere la verità, prescindendo dalla fede»⁸². Sulla base di tale divisione, nell'ordinamento giuridico comincia a diffondersi la convinzione che l'abbandono della religione dominante – e quindi l'esercizio dello *ius poenitendi* da parte del consociato – non debba più produrre quelle gravi conseguenze socio-giuridiche che si verificavano nelle epoche precedenti in quanto l'eventuale conversione del cittadino attiene ad una sfera, quella religiosa, estranea alle faccende temporali ed insindacabile da parte dello Stato. Tale persuasione trova validi supporti giuridici nei già richiamati principi di laicità, di aconfessionalità dello Stato e di irrilevanza giuridica dell'appartenenza religiosa individuale, i quali, sebbene si trovino ancora in uno stadio embrionale, rappresentano immediatamente i presupposti di diritto su cui si fonda la libertà individuale di mutare convincimento religioso.

Quanto appena affermato non deve far pensare che all'evoluzione del diritto segua immediatamente, da un giorno all'altro, quella della società. Come spesso accade per le svolte giuridiche epocali, esse non vengono recepite istantaneamente dalle genti, che necessitano invece di anni o di decenni per cambiare il loro modo di pensare ed abituarsi alla trasformazione. Questa discrepanza tra progresso giuridico e sociale caratterizza anche i separatismi classici, i quali si sviluppano all'interno di società che nascondono una realtà pratica ancora molto intricata, nella quale libertà religiosa e *ius poenitendi* patiscono più di un affanno nel trovare piena affermazione. Negli Stati Uniti, significativa è l'esperienza degli atei e degli agnostici, i quali lungamente vengono guardati con diffidenza e sospetto, godendo di libertà dimidiate. In Francia, emblematica è la situazione degli israeliti che, nonostante gli ammodernamenti apportati dall'Assemblea costituente nel 1791, continuano a vivere una condizione di inferiorità sociale, per molti aspetti ancora peggiore di quella vissuta in precedenza.

⁸² R. COPPOLA, *La Chiesa e la laicità*, cit., p. 6.

A cavallo tra il Settecento e l'Ottocento, infatti, l'Europa conosce il passaggio dall'antigiudaismo di matrice teologico-cristiana all'antisemitismo laico di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher⁸³, per il quale il battesimo non è più sufficiente a trasformare un ebreo in cristiano, assimilandolo ad esso anche dal punto di vista sociale. La diffusione di tale teoria crea una situazione del tutto nuova: innanzitutto, priva gli israeliti dell'unico strumento a loro disposizione per superare le disparità civili; in secondo luogo, crea i presupposti e le condizioni per lo sviluppo del germe razzista antisemita; da ultimo, mostra come un'effettiva libertà religiosa per tutti sia ancora un lontano miraggio. Tutto ciò è ampiamente dimostrato dalle vicende che investono proprio lo Stato francese che, se da un lato cancella la soggezione giuridica delle minoranze, dall'altro non perde occasione per mostrare il suo volto antisemita⁸⁴, come accade nel famoso *affaire Dreyfus*⁸⁵.

3. Lo ius poenitendi nell'Italia liberale.

A partire da metà Ottocento, gli ideali separatisti e di libertà religiosa investono anche il territorio italiano, diffondendosi in vari Stati preunitari. Tra questi il Regno di Sardegna, che negli anni precedenti si era caratterizzato per una politica ecclesiastica a chiaro sfondo giurisdizionalista, la quale legava fortemente lo Stato al cattolicesimo ed escludeva gli acattolici dal godimento dei diritti civili e politici⁸⁶.

Il 1848 rappresenta l'anno della svolta, che si materializza nel complesso di norme contenute nel nuovo testo costituzionale (Statuto Albertino) ed in alcune fonti propriamente legislative. Sebbene lo Statuto del 4 marzo 1848 si apra con una proclamazione ad evidente stampo confessionista (*“la Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato”*, art. 1, I° parte), la sua innovatività in tema di libertà religiosa emerge già dalla seconda parte della medesima disposizione, la quale afferma la tolleranza per i culti esistenti in conformità alla legge⁸⁷. Tale inciso inaugura una legislazione primaria innovativa

⁸³ Per un breve approfondimento, cfr. C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 102.

⁸⁴ Cfr. C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 105 ss..

⁸⁵ L'*affaire Dreyfus* è un famosissimo caso giudiziario francese di fine Ottocento. Alfred Dreyfus, ufficiale dell'esercito francese di origine ebraica, viene arrestato e più volte processato con l'accusa infondata di spionaggio in favore della Germania. La vicenda mostra l'antisemitismo strisciante che caratterizza la Francia di fine Ottocento, portando «*alla superficie quei rigurgiti razzisti e antisemiti di cui tutta l'Europa, e non soltanto la Germania, era inquinata*», I. MONTANELLI, *Una storia ancora esemplare*, in *La voce*, 16 ottobre 1994, p. 21.

⁸⁶ Sui privilegi goduti dalla Chiesa in Piemonte prima del 1848, cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., pp. 151-152.

⁸⁷ Il carattere “elastico” dello Statuto e le gravi lacune su argomenti che non potevano né dovevano essere ignorati consentono alla classe politica del tempo di intraprendere un importante cammino riformatore. Cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., p. 154; P. CARETTI, *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, III ed., Giappichelli, Torino, 2011, pp. 17

e sapiente, che cerca di eliminare quella situazione di minorazione anche giuridica patita dagli acattolici negli anni immediatamente precedenti. In tal senso, la Lettera-patente del 17 febbraio estende ai valdesi i diritti civili e politici (n. 673/1848); il Regio Decreto del 29 marzo ammette gli israeliti regnicoli a godere “di tutti i diritti civili e della facoltà di conseguire i gradi accademici” (n. 688/1848); il Decreto Luogotenenziale del 15 aprile consente a questi ultimi di far parte della leva militare (n. 700/1848). Completa il quadro la legge Sineo del giugno ‘48, la quale condensa tutta la sua carica rivoluzionaria in un solo articolo: «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all’ammissibilità alle cariche civili e militari» (19 giugno 1848, n. 735)⁸⁸.

Il suo disposto segna un mutamento radicale in tema di tolleranza religiosa, la quale non origina più da una grazia o da un privilegio accordato ad una certa confessione, ma è generalmente riconosciuta a tutti, trasformandosi in vera e propria libertà. Accanto a ciò, la formulazione della legge Sineo incide in maniera profonda anche sullo *ius poenitendi*, ampliandone gli spazi. Infatti, la previsione secondo cui l’appartenenza religiosa – originaria, o anche sopravvenuta – non possa costituire un valido motivo per limitare il godimento dei diritti del cittadino, consente al singolo di godere di un approccio critico, libero e mutabile alla fenomenologia religiosa, il quale sembra escludere in maniera radicale che gli eventuali cambiamenti del foro interno possano ingenerare conseguenze pregiudizievoli nell’ordinamento civile.

La tendenza dilatatrice della libertà individuale di cambiare opinione religiosa non si limita a quanto appena esposto, ma emerge ancor di più da un esame complessivo ed adeguatamente approfondito della legislazione liberale, piemontese prima ed italiana poi⁸⁹. Il suo complesso normativo si fonda su un’idea di separatismo molto peculiare, tutta italiana⁹⁰, che si distacca dalla

ss.; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, Jovene, Napoli, 2012, p. 3; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 221 ss..

⁸⁸ Oltre a trovare ispirazione dall’art. 6 Cost. USA (in tal senso, cfr. M. TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano*, cit., p. 241), la legge Sineo è attuazione tanto dell’art. 1, seconda parte, St. Alb., quanto dell’art. 24 St. Alb., che fissa il principio secondo il quale “tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono eguali dinanzi alla legge. Tutti godono egualmente i diritti civili e politici, e sono ammissibili alle cariche civili, e militari, salve le eccezioni determinate dalle Leggi”. La legge Sineo determina, quindi, “l’uscita dai “regimi di verità”, il cui criterio di legittimazione si radicava nella sicura convinzione circa la certezza e l’esclusività dei sistemi teologici di riferimento”, A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell’Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), n. 7, 2013, p. 2.

⁸⁹ Sull’estensione della legislazione piemontese all’Italia unita (c.d. “piemontesizzazione” d’Italia), cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., pp. 165 ss.; G. D’AMELIO, *La proclamazione dell’Unità d’Italia e i problemi di politica ecclesiastica*, in P.A. D’AVACK (a cura di), *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 55 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 120 ss..

⁹⁰ Sul separatismo italiano, cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit.; G. CAPUTO, *Il separatismo cavouriano*, in P.A. D’AVACK (a cura di), *La legislazione ecclesiastica*, cit.; G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in

religione nei limiti di quanto strettamente necessario alla legittimazione del nuovo apparato statale, senza portare «né alla diffusione di sentimenti anti-italiani nella popolazione cattolica né alla promozione, da parte delle autorità civili, di una laicità volta a limitare la libertà religiosa del popolo dei fedeli-cittadini o, tantomeno, a separare questi ultimi dalla loro Chiesa»⁹¹. La scelta emerge chiaramente dalle parole dell'allora Presidente del Consiglio Giovanni Lanza il quale, in sede di discussione della legge delle guarentigie, chiarita l'impossibilità di una separazione assoluta tra Stato e Chiesa⁹² ed individuati gli spazi di libertà da riconoscere alla seconda⁹³, precisa il senso del separatismo italiano: impegnarsi affinché Stato e Chiesa «non si impediscano o turbino reciprocamente nel conseguimento dei loro fini più naturali. Questo sistema di vita indipendente e libera sotto la sola norma del diritto comune non solo è possibile, ma è proprio dell'indole delle due società amiche e sorelle, e deve sommamente conferire al felice e progressivo svolgimento dell'una e dell'altra».

Su tali basi, quindi, anche il peculiare separatismo italiano si premura «di distinguere e tener distinta [anzi di «scindere»] l'esperienza di vita nella civitas dalla esperienza di vita nella ecclesia»⁹⁴ e, contemporaneamente, di promuovere quell'embrionale laicità che pone le basi per il pieno successivo dispiegarsi della libertà religiosa e dello *ius poenitendi*. Ciò emerge dalla legge che sopprime il foro ecclesiastico (9 aprile 1850, n. 1013, c.d. prima legge Siccardi) o da quella che consente ai sudditi acattolici ed ebrei di confermare le lauree conseguite

P.A. D'AVACK (a cura di), *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 519 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 155 ss.; A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1981, pp. 3 ss.; M. TEDESCHI, *Il sistema separatista*, cit., pp. 205 ss.; G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 110 ss.; F. FINOCCHIARO, *Alle origini della laicità statale*, cit.; G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 13 ss.; P. LILLO, *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2003; P. BELLINI, *La politica ecclesiastica italiana*, cit., pp. 11 ss.; C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., pp. 37 ss.; C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, Giappichelli, Torino, 2011; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 3 ss.; A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 157 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 217 ss.. In Italia, è Camillo Benso, conte di Cavour, ad introdurre il separatismo, inteso “non come costruzione astratta, ma come mito capace di sommuovere e trasformare la realtà, come energica parola d'ordine”, G. CAPUTO, *op. cit.*, p. 72. Esso si sviluppa in maniera del tutto peculiare, siccome emerge da un'analisi combinata degli atti legislativi e delle vicende politiche tendenti a difendere e consolidare il nuovo Stato (G. CAPUTO, *op. cit.*, p. 72).

⁹¹ A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 10-11.

⁹² «Molto si è da alcuni anni discorso, in Italia e fuori, della libertà della Chiesa e della separazione di essa dallo Stato, che non abbia più con esso alcuna relazione o contatto, e che la Chiesa e lo Stato più abbiano a fare tra di loro. Codesta separazione assoluta tra due società che vivono una vita comune, che si compongono in Italia, dove immensa è la maggioranza dei cittadini cattolici [...] sarebbe, a nostro avviso, una vera impossibilità sociale».

⁹³ «Noi intendiamo la libertà della Chiesa nel senso che la sua azione religiosa debba essere distinta dall'azione civile e politica dello Stato».

⁹⁴ P. BELLINI, *La politica ecclesiastica italiana*, cit., p. 15.

all'estero prima dell'entrata in vigore dello Statuto albertino, sostenendo un esame privato (19 novembre 1850, n. 1099). Ma anche dall'abolizione delle decime ecclesiastiche (R.D. 15 aprile 1851, n. 1192), dall'abrogazione delle sanzioni penali per inosservanza delle festività religiose⁹⁵, dalla laicizzazione del giuramento testimoniale, dalle modifiche sui reati in tema di vilipendio religioso o, ancora, dall'attrazione di nuove competenze da parte dello Stato in materie storicamente lasciate alla Chiesa, quali matrimonio, assistenza, istruzione. Tutte queste norme, figlie della separazione e dell'evoluzione normativa, innovano lo Stato, che non «*ricosce potestà a sé superiori, che non è legato ad alcuna confessione religiosa, ha un proprio codice etico*», e che «*considera buon cittadino chiunque si informi a questo codice etico, senza chiedergli se professi o meno una religione*»⁹⁶. Per tal via, lo Stato liberale amplia i suddetti principi e, sia pure al di fuori di una sua formalizzazione giuridica, riconosce ai consociati una primigenia libertà di cambiare opinione religiosa, intesa quantomeno come tendenza all'assunzione di un atteggiamento neutrale nei confronti di tutte le idee religiose – nonostante la previsione dell'art. 1, I° parte, St. Alb. – e come propensione all'irrelevanza civile dell'appartenenza religiosa individuale.

Non tutto però si muove nel senso di un progressivo sviluppo delle libertà. Il separatismo italiano presenta, infatti, anche un'anima più marcatamente giurisdizionalista⁹⁷, che si discosta dall'indifferentismo moderato del primo periodo liberale ed osteggia la religione in vario modo. Questa tendenza porta all'adozione di una serie di testi legislativi che accantonano l'iniziale spirito libertario e perseguono finalità meno nobili, spesso legate ad interessi meramente economici. A parte il Regio Decreto di scioglimento della Compagnia di Gesù e della Corporazione delle Dame del Sacro Cuore di Gesù (R.D. 25 agosto 1848, n. 777)⁹⁸, che è dettato da motivazioni puramente politiche⁹⁹, è il caso delle norme sulle soppressioni degli ordini religiosi contemplativi (R.D. 29 maggio 1855, n.

⁹⁵ Cfr. F. DE GREGORIO, *Osservazioni su alcuni temi di storia e diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 93 ss.; C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 85; M.R. PICCINNI, *Il tempo della festa tra religione e diritto*, Cacucci, Bari, 2013, pp. 51 ss.; A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit., p. 3.

⁹⁶ A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 6.

⁹⁷ Cfr. G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 111, il quale evidenzia le tendenze sia separatiste che giurisdizionaliste dello Stato liberale italiano; D. MENOZZI, *Art. 7*, cit., pp. 14 ss..

⁹⁸ Il Regio Decreto esclude definitivamente dallo Stato la Compagnia di Gesù, scioglie le sue case ed i suoi collegi e ne vieta ogni adunanza. Ne incamera i beni; invita i membri non regnicoli ad uscire dallo Stato entro quindici giorni o, in mancanza, li espelle; obbliga i regnicoli a rilasciare «*dichiarazione di determinato e fisso domicilio*». Parimenti, il R.D. scioglie e vieta le case della Corporazione delle Dame del Sacro Cuore di Gesù incamerandone «*il fabbricato dalle medesime occupato in questa Capitale*».

⁹⁹ I Gesuiti sono osteggiati perché impegnati in una politica antinazionale, sostenitrice dell'assolutismo e dell'Austria nemica del Piemonte. Cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., pp. 157-158; C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 85-86.

878, c.d. legge Cavour-Rattazzi¹⁰⁰), degli ordini, delle corporazioni e delle congregazioni religiose che fanno vita in comune (D.Lgt. 7 luglio 1866, n. 3036) o di gran parte degli enti ecclesiastici che non hanno cura d'anime (L. 15 agosto 1867, n. 3848), con conseguente incameramento dei loro beni¹⁰¹. Tali interventi, formalmente giustificati dall'assenza di utilità sociale ed economica dei soggetti soppressi, celano in realtà finalità ben diverse, strettamente connesse ai desideri requisitori di beni e proprietà ecclesiastiche spinti da una certa opinione pubblica. Accanto ad essi, le norme che introducono i controlli sugli acquisti degli enti, siano essi civili o ecclesiastici (5 giugno 1850, n. 1037, c.d. seconda legge Siccardi), anch'esse contrastanti con le idee del primo separatismo ed espressamente finalizzate ad evitare la c.d. manomorta.

Sicuramente questi provvedimenti determinano effetti benefici per l'erario, sempre bisognoso di nuove risorse; per lo Stato, desideroso di acquisire strutture nelle quali allocare servizi di pubblica utilità quali scuole, ospedali o caserme; e per l'economia in generale, riattivata dalla commercializzazione dei beni inglobati o sottratti alla manomorta. Contestualmente, però, provocano una regressione della società, che da un lato vede calpestati i capisaldi in tema di proprietà e autonomia privata, dall'altro subisce gli effetti negativi che tali interventi generano nel processo di affermazione dei principi di laicità, libertà religiosa e *ius poenitendi*, creando un quadro che frena l'attivazione delle libertà di tutti.

Tra aperture e frenate, resta tuttavia vero che il periodo liberale rappresenta un momento di svolta nell'affermazione ed evoluzione della libertà di cambiare opinione religiosa. È il periodo in cui si afferma la divisione tra sfera temporale e spirituale, con conseguente tendenza dello Stato a mostrarsi neutrale nei confronti delle varie opinioni religiose. È il periodo del riconoscimento generalizzato dei diritti civili e politici e del superamento dell'intolleranza giuridico-sociale per le minoranze religiose, non più emarginate ma invitate a partecipare attivamente alla vita socio-politica¹⁰². È il periodo della creazione di una giurisdizione unitaria, dell'eliminazione delle norme penali sull'inosservanza delle festività religiose, delle riforme della disciplina matrimoniale e scolastica, della laicizzazione del

¹⁰⁰ La legge è completata dal Regio Decreto 29 maggio 1855, n. 879, che individua gli ordini religiosi soppressi, e dal Regio Decreto del 2 luglio 1855, n. 917, che ne approva il regolamento di esecuzione.

¹⁰¹ Sull'evoluzione legislativa, cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., pp. 147 ss.; G. D'AMELIO, *La proclamazione dell'Unità d'Italia e i problemi di politica ecclesiastica*, cit., pp. 43 ss.; G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, cit., p. 522; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 113 ss.; C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit.; P. CARETTI – G.T. BARBIERI, *I diritti fondamentali*, cit., pp. 46 ss.; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, Libellula, Tricase, 2012, pp. 16 ss.; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 6 ss.; A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 2 ss.; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 157 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 224 ss..

¹⁰² Cfr. C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 149 ss..

giuramento testimoniale, delle modifiche ai reati sul vilipendio religioso. È il periodo della politica ecclesiastica unitaria e generale, che si rivolge indistintamente ad ogni confessione religiosa¹⁰³, ad eccezione di pochissime norme rivolte ad un solo culto e dettate da esigenze peculiarissime, come la legge che regola la condizione del papa e della Santa Sede dopo la breccia di Porta Pia e lo smantellamento dello Stato pontificio (13 maggio 1871, n. 214, c.d. legge delle guarentigie). Insomma, è il periodo di una serie di interventi che aprono all'effettiva attuazione di un primo *ius poenitendi* e che tendono ad evolvere la società ottocentesca italiana, avvicinandola alla modernità.

Come accaduto in USA e Francia, anche in Italia l'avveniristico processo riformatore giustappunto delineato incontra plurime difficoltà di diffusione ed attuazione sul piano sociale. In tal senso, gioca un ruolo fondamentale la Chiesa cattolica, che si oppone ad ogni libertà¹⁰⁴, sia per il timore di una decadenza morale che sente il compito di dover arginare, sia per la "guerra" allo Stato unitario avviata in seguito alla caduta dello Stato Pontificio ed alla perdita del proprio potere temporale. Il suo atteggiamento influenza parte della popolazione, convintamente cattolica e fortemente legata al pontefice, complicando la diffusione massificata delle libertà di religione e di mutare opinione religiosa. Emblematica in tal senso l'esclusione sociale, non già giuridica, patita da coloro che scelgono di non frequentare i corsi di religione istituiti dalla scuola pubblica liberale.

La situazione si protrae fino ai primi decenni del Novecento, quando Stato e Chiesa iniziano a guardarsi in maniera differente, avviando un naturale processo di distensione e pacificazione dei loro rapporti¹⁰⁵. Il riavvicinamento si intensifica dopo la Prima guerra mondiale, allorquando lo Stato subisce gli effetti di un diffuso desiderio popolare di ricongiungersi alla Chiesa di Roma e quest'ultima prende consapevolezza dell'imminente superamento della questione romana e dei motivi di contrasto insorti con lo Stato. E giunge a compimento nel periodo dittatoriale fascista.

¹⁰³ Cfr. G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 17; P. LILLO, *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, cit., pp. 67-69; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 21. In tal senso, la parificazione della disciplina penale sui reati di vilipendio religioso realizzata dal codice Zanardelli del 1889.

¹⁰⁴ Cfr. G.B. VARNIER, *Le contraddizioni della Chiesa cattolica tra libertà di religione e libertà di espressione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2017, p. 5.

¹⁰⁵ Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fascismo e i tentativi di conciliazione*, in P.A. D'AVACK (a cura di), *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 232 ss.; A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 80 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 144 ss.; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 17-18; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 23; D. MENOZZI, *Art. 7*, cit., pp. 26 ss..

4. Lo ius poenitendi nell'Italia fascista.

L'avvento del fascismo muta radicalmente la politica ecclesiastica italiana¹⁰⁶. Dall'inizio degli anni Venti del secolo scorso, il diffuso anticlericalismo dei fascisti della prima ora¹⁰⁷ lascia il passo ad un progressivo avvicinamento alla Chiesa di Roma, fondato sul convincimento meramente politico di Mussolini circa l'impossibilità di governare l'Italia «senza o contro i cattolici»¹⁰⁸. Poco prima di salire al potere, il Duce «si rende (era reso) conto che nel novero delle cose che è (era) possibile umiliare, abbattere, infrangere, non può (poteva) entrare anche la Chiesa»¹⁰⁹. Tant'è che al Congresso fascista di Roma del 7 novembre del 1921 arriva addirittura ad affermare che «il cattolicesimo può essere utilizzato per l'espansione nazionale»¹¹⁰.

La «rinnovata colleganza con la Chiesa» costituisce un «prezioso strumento fortificativo del Potere politico in Italia»¹¹¹, che attraversa varie fasi ed è espressione di un disgelo progressivo del rapporto Stato-Chiesa. Passa prima per un rilancio sociale di tradizioni ormai abbandonate, come l'invocazione della benedizione ecclesiastica nelle cerimonie pubbliche oppure l'inclusione del vescovo tra le autorità a cui rendere omaggio. Convoglia, poi, nel riformismo giuridico-legislativo, che riorganizza l'assistenza religiosa nelle forze armate¹¹²,

¹⁰⁶ Cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 183 ss.; P. BELLINI, *La politica ecclesiastica italiana*, cit., pp. 27 ss..

¹⁰⁷ Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fascismo e i tentativi di conciliazione*, cit., pp. 238-239; A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 185 ss.; M. TEDESCHI, *Fascismo e Chiesa cattolica in Italia*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987, p. 434; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 25. Sul punto, si ricordino le numerose proposte anticlericali di Mussolini, il quale si scaglia contro la Chiesa cattolica fin poco prima della marcia su Roma.

¹⁰⁸ G. DALLA TORRE, *Istituzioni e cittadini*, in ID., *Il Punto. Etica, Politica, Diritto*, Studium, Roma, 2016, p. 147.

¹⁰⁹ A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 188. Pertanto, Mussolini inaugura una lunga «opera di captazione di un relativo favore dei cattolici», Ivi, p. 208.

¹¹⁰ In argom., cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Italia e Santa Sede. Dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari, 1966, pp. 71 ss.; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fascismo e i tentativi di conciliazione*, cit., pp. 239 ss. e 257; M. TEDESCHI, *Fascismo e Chiesa cattolica in Italia*, cit., pp. 434 ss.; F. DE GREGORIO, *A proposito del concetto di laicità nello Stato italiano*, in ID., *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, Aracne, Roma, 2006, p. 48 («Mussolini nei suoi discorsi sottolineava come “nell'unità religiosa è riposta una delle forze del popolo”, per cui “comprometterla o anche solo incrinarla è commettere un delitto di lesa maestà”»); P. CARETTI – G.T. BARBIERI, *I diritti fondamentali*, cit., pp. 48 ss.; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 18-19; M. CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 190 ss.; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 251 e pp. 264-265.

¹¹¹ P. BELLINI, *La politica ecclesiastica italiana*, cit., p. 28.

¹¹² Cfr. R.D. 29 ottobre 1922, n. 1552; R.D. 15 luglio 1923, n. 1822; R.D. 24 settembre 1923, n. 2307; R.D. 11 marzo 1926, n. 417; R.D. 9 agosto 1926, n. 1493.

colloca il crocifisso negli uffici pubblici e nelle aule giudiziarie¹¹³, reintroduce alcune festività cattoliche nel calendario civile¹¹⁴, reinserisce l'insegnamento religioso nella scuola secondo la forma ricevuta nella tradizione cattolica¹¹⁵, incide sulla materia penale con norme che costituiscono il preludio alle riforme apportate dal Codice Rocco¹¹⁶. Raggiunge il culmine con gli Accordi del 1929 che, a circa sessant'anni dalla profezia del Bon-Compagni¹¹⁷, riconciliano ufficialmente i rapporti tra Italia e Santa Sede.

Il regime centralizza la Chiesa cattolica, la eleva nuovamente a religione di Stato ed instaura con essa un legame privilegiato¹¹⁸, che prende forma giuridica non solo all'interno di quei testi propriamente giuridici che esprimono un chiaro *favor* nei suoi confronti, ma anche in un atteggiamento che porta alla grave compressione, se non all'azzeramento, della libertà religiosa e dei suoi corollari.

Nello svolgersi del ventennio, infatti, le confessioni acattoliche ed i loro fedeli subiscono una minorazione giuridico-sociale che rievoca antichi fantasmi del passato, ritenuti erroneamente superati dalle conquiste libertarie del periodo liberale. Questa *deminutio* si realizza all'interno di un sistema ammantato da falsità ed ipocrisia, che fa di tutto per mostrarsi garante dei culti minoritari, della

¹¹³ Cfr. rispettivamente Ordinanza ministeriale del 11 novembre 1923, n. 250, e Circolare del Ministro di Grazia e Giustizia, Div. III, 26 maggio 1926, n. 2134/1867. Circa le aule scolastiche, invece, posto che l'apposizione del crocifisso in tali luoghi risale già all'epoca liberale, è comunque interessante notare che in epoca fascista, la Circolare 22 novembre 1922 del Ministro della Pubblica istruzione richiama i Comuni all'osservanza delle disposizioni regolamentari in ordine all'apposizione in ogni aula scolastica del crocifisso e del ritratto di S.M. il Re d'Italia. Successivamente, la Circolare 18 aprile 1923, n. 83, dello stesso Ministero ammette, «*in luogo del crocifisso, l'apposizione di una immagine del Redentore in una sua espressione significativa*». Infine, cfr. anche art. 118, R.D. 30 aprile 1924, n. 965, recante l'*Ordinamento interno delle giunte e dei regi istituti di istruzione media*, nonché l'art. 119 e la tabella C del R.D. 26 aprile 1928, n. 1297, recante il *Regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare*.

¹¹⁴ Cfr. D.L. 30 dicembre 1923, n. 2859; D.L. 26 luglio 1925, n. 1617; D.L. 31 ottobre 1926, n. 1779; legge 6 dicembre 1928, n. 2765.

¹¹⁵ Cfr. R.D. 1 ottobre 1923, n. 2185; T.U. 5 febbraio 1928, n. 577.

¹¹⁶ Tra esse, da un lato, il T.U. legge P.S. 6 novembre 1926, n. 1848, che punisce con ammenda chi bestemmia; dall'altro, il R.D. 15 luglio 1923, n. 3288, e la legge 31 dicembre 1925, n. 2307, che puniscono le condotte vilipendiose del papa e della religione cattolica commesse mediante la stampa.

¹¹⁷ Nella sua opera *La Chiesa e lo Stato in Italia* (Firenze, 1866), C. BON-COMPAGNI profetizza «*Tutti i popoli cattolici che entrarono per le vie della libertà, si guastarono col pontefice, poi, a fatti compiuti, si riconciliarono: non potrà a meno di riconciliarsi un giorno anche l'Italia. Ma c'è un'osservazione da fare: queste conciliazioni non si fecero né dagli stessi uomini né dagli stessi partiti, con cui c'era stato contrasto. Per lo più tra la rottura e la conciliazione, ci fu una specie di reazione, per cui vennero allo Stato degli uomini meno teneri di libertà. Anch'io sono sicuro che la conciliazione dell'Italia con la Chiesa si farà: mi preme che si faccia da coloro che non sono disposti ad abbandonare alcuno de' principi liberali*».

¹¹⁸ Più che con gli interventi legislativi, il clima conciliativo «*si determina poco per volta, senza una linea direttiva ben precisa, grazie a contatti personali o ad intese ufficiose con la S. Sede, attraverso l'ordinaria azione di governo o l'emanazione di semplici circolari ministeriali, istruzioni, comunicati ufficiosi di stampa o l'applicazione di norme ecclesiastiche vigenti, ma non più applicate, o, in alcuni casi, l'adozione di nuovi, specifici provvedimenti legislativi*», F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fascismo e i tentativi di conciliazione*, cit., p. 254.

libertà religiosa e dello *ius poenitendi*, contro i quali – di fatto – indistintamente si scaglia. Sintomatico il caso della legge sui culti ammessi (legge 24 giugno 1929, n. 1159), la quale nasce nel chiaro intento di innovare la disciplina di tutte le confessioni acattoliche, ad esclusione di quella ebraica, già sottoposta ad altre fonti normative¹¹⁹. Al netto delle immediate critiche sulle modalità di individuazione dei suoi destinatari¹²⁰, inizialmente l'intero apparato normativo viene accolto con favore dalle comunità acattoliche¹²¹, perché le “ammette” nello Stato senza più limitarsi a tollerarle¹²², e ne consente il libero esercizio (art. 1). Perché permette l'erezione in enti morali dei loro Istituti (art. 2), prevede il riconoscimento dei loro ministri di culto (art. 3), vieta le differenziazioni nel godimento dei diritti civili e politici fondate su motivi religiosi (art. 4), annuncia la libera discussione in materia religiosa (art. 5) e molto altro ancora. Entusiasmo, tra l'altro, confortato dalle parole di Mussolini all'Assemblea quinquennale del regime del 10 marzo 1929, ove afferma che la proclamazione di «*uno Stato cattolico*» non implica «*che si faccia (debba fare) ai cittadini obbligo o pressione alcuna di seguire una determinata fede*» oppure che gli altri culti «*siano (debbono essere) d'ora innanzi perseguitati soppressi o anche semplicemente vessati*». In realtà, la storia sarà ben diversa. Ogni aspettativa è disillusa dal Decreto attuativo della legge in questione (R.D. 28 febbraio 1930, n. 289), il quale depotenzia fortemente le dichiarazioni di libertà in essa contenute, sottoponendo le confessioni acattoliche a controlli ed autorizzazioni che degradano a mero interesse ciò che nella legge appariva come un diritto¹²³.

¹¹⁹ Il riferimento è alla c.d. legge Rattazzi ed al R.D. 30 ottobre 1930, n. 1731.

¹²⁰ La legge 1159/1929 è contemporaneamente generale e speciale. Generale, perché riguarda ogni confessione acattolica (ad esclusione degli ebrei, regolati dalla c.d. legge Rattazzi e dal R.D. 30 ottobre 1930, n. 1731); speciale, perché si rivolge solo ai culti caratterizzati dall'acattolicità. In ragione di ciò, molti studiosi criticano l'approccio generalizzante nell'operazione di individuazione dei destinatari, arrivando addirittura a parlare di «*coacervo anonimo degli indistinti*», G. PEYROT, *Significato e portata delle intese*, in C. MIRABELLI (a cura di), *Le intese tra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 66; G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 25.

¹²¹ Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato*, Hoepli, Milano, 1934, p. 31; G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 23; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 21-22; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 29-30.

¹²² Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato*, cit., pp. 41-42; G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 23; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 31.

¹²³ Cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 250-251; G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., pp. 23 ss.; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 35; F. DE GREGORIO, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 258 ss.; P. CARETTI, *Art. 8. Costituzione italiana*, Carocci, Roma, 2017, pp. 24 ss.. Significativa la rigidità delle condizioni richieste per l'apertura di un tempio od oratorio, la cui domanda deve essere presentata da un ministro di culto approvato, deve provare la necessità dello stesso «*per soddisfare i bisogni religiosi di importanti nuclei di fedeli*» e deve mostrare di avere i mezzi sufficienti per le spese di manutenzione (art. 1).

Seguono, poi, scelte ancor più pesanti. Alle già accennate norme del nuovo codice penale in tema di vilipendio e bestemmia, di cui gli acattolici mettono presto in luce la discriminatorietà, si affiancano altri interventi, sia amministrativi che legislativi, ben più gravi. Uno dei più rilevanti è rappresentato dal passaggio di competenza in tema di politiche sui culti acattolici, che transita dal Ministero della Giustizia al Ministero dell'Interno¹²⁴. Siffatto mutamento, solo apparentemente innocuo, segna in realtà l'emersione di una mentalità poliziesca, che si sofferma più sui controlli e sulle proibizioni, che non sulle libertà¹²⁵. E che agevola l'adozione di numerosi provvedimenti amministrativi che si pongono in stridente contrasto con i diritti di libertà e con le speranze sorte con la legge 1159¹²⁶. Significativo l'indirizzo adottato nei confronti delle riunioni dei fedeli acattolici, le quali non necessitano dell'autorizzazione amministrativa soltanto se siano pubbliche, si svolgano all'interno di edifici aperti al culto e siano presiedute o autorizzate da un ministro di culto approvato (art. 2 del R.D. 289/1930). In tutti gli altri casi, invece, si applica il procedimento di cui all'art. 18 T.U. Pubblica Sicurezza¹²⁷, che ritiene bisognosa di autorizzazione non solo una riunione pubblica sfornita delle caratteristiche precedentemente elencate, ma «*anche una riunione che, sebbene indetta in forma privata, tuttavia per il luogo in cui sarà tenuta, o per il numero delle persone che dovranno intervenire, o per lo scopo o l'oggetto di essa, ha carattere di riunione non privata*» (comma 2). Procedura, questa, che conferisce grande discrezionalità all'Autorità di Pubblica Sicurezza nel considerare "pubbliche" o meno le riunioni indette in forma privata, nello scioglierle o nel vietarle, qualora non autorizzate o anche semplicemente non gradite¹²⁸.

Ancora, rientrano tra le azioni che comprimono le libertà connesse alla religione anche le misure restrittive adottate contro i Pentecostali, i cui riti vengono vietati perché asseritamente contrari «*all'ordine sociale e nocivi(e) all'integrità fisica e psichica della razza*» (circolare Buffarini Guidi del 9 aprile

¹²⁴ Cfr. R.D.L. 20 luglio 1932, n. 884; R.D.L. 19 agosto 1932, n. 1080.

¹²⁵ Cfr. G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 27.

¹²⁶ Circa le speranze tradite, si consideri che la relazione di presentazione della legge in Parlamento afferma che «*riservata, come è giusto, una particolare situazione giuridica alla Religione cattolica, che è la Religione dello Stato, deve consentirsi, in omaggio al principio della libertà di coscienza, che nessuno Stato potrebbe ripudiare, il libero esercizio di tutti i culti, le cui dottrine o i cui riti non siano contrari all'ordine pubblico o al buon costume*».

¹²⁷ R.D. 18 giugno 1931, n. 773.

¹²⁸ Per autorevole dottrina, l'Autorità di Pubblica Sicurezza gode del «*potere di considerare «pubbliche», in circostanze discrezionalmente apprezzabili, anche le riunioni indette in forma privata in luoghi aperti al pubblico: per decenni l'articolo costituirà lo strumento per vietare e perseguire anche le riunioni di preghiera o di culto in case private*», G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., pp. 27-28. Analog., cfr. G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, cit., pp. 525-526. Secondo alcuni, ciò segna un drastico ritorno al passato, privando gli acattolici anche della c.d. *devotio domestica* (Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 37.).

1935), oppure negli anni '39 e '40 contro Testimoni di Geova ed Associazioni degli Studenti della Bibbia¹²⁹.

La subalternità acattolica non si ferma al diritto positivo o alla sua applicazione amministrativa, ma investe vari settori della società. Nelle aule giudiziarie i testi legislativi vengono piegati per sfavorire gli acattolici, portando addirittura alla curiosa assoluzione di un gesuita che aveva impedito ad un pastore protestante la vendita di testi religiosi costringendolo a restituire il prezzo ai compratori ed a bruciare pubblicamente le altre copie in suo possesso (Corte d'appello Roma, sent. 30 aprile 1936)¹³⁰. Nella socialità in genere si respira un'aria di «intolleranza di fatto, la quale è peggiore di quella sancita nelle leggi»¹³¹, che da un lato rende l'acattolico meno libero del cattolico, degradandolo a cittadino di seconda fascia, dall'altro sebbene non impedisca formalmente la conversione ad un culto acattolico, di fatto la scoraggia.

Rafforza il tutto la bestialità della legislazione razziale antisemita¹³², che supera di gran lunga ogni più mesta previsione circa il timore di veder riemergere qualche limitazione del passato. La sua positivizzazione non deriva da una scelta di politica legislativa improvvisata, né origina da irresistibili costrizioni provenienti da un alleato politico-militare spiccatamente razzista, ma rappresenta il frutto di una lenta attività di preparazione del popolo italiano all'antisemitismo. «Già a partire dall'inizio degli anni '30», nel nostro Paese prende «avvio una fiorente attività editoriale, rafforzata da una campagna di stampa, per l'apertura

¹²⁹ Cfr. G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 28.

¹³⁰ Nell'interpretare l'art. 5 della legge 1159/1929 («la discussione in materia religiosa è pienamente libera»), la Corte d'appello opera una singolare distinzione tra il concetto di «discussione» e di «propaganda» ritenendo lecita soltanto la prima. Afferma, infatti, che «nelle discussioni si espongono le ragioni favorevoli e contrarie di un dato argomento per giungere a una conclusione, e non si fa opera di propaganda, mentre la propaganda include sempre il concetto di propagare la religione propria presso chi non ne ha alcuna o ne segue una diversa». E la propaganda non è ammessa per gli acattolici perché «il principio della libertà religiosa dei culti ammessi nello Stato fu sempre ritenuto nel senso che la libertà di coscienza non può essere sottoposta ad alcuna sorveglianza finché non si espliciti con atti o manifestazioni esterne; ma quando l'esercizio della libertà suddetta, eccedendo dalla propria sfera di azione o per altre ragioni, venga a costituire causa di gravi disordini, lo Stato ha l'obbligo d'intervenire, per tutelare che la libertà religiosa di ciascuno sia contenuta nei suoi limiti e non turbi quella degli altri». Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 33; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 157. All'episodio appena riportato, se ne associano altri che denotano il favor con cui la giurisprudenza guarda anche alle pretese degli ecclesiastici; cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 270-271.

¹³¹ M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato*, cit., p. 24.

¹³² Cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 261 ss.; M. TEDESCHI, *Fascismo e Chiesa cattolica in Italia*, cit., pp. 453 ss.; R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, III ed., Einaudi, Torino, 1988; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Discriminazione razziale e discriminazione religiosa*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2000; P. CARETTI – G.T. BARBIERI, *I diritti fondamentali*, cit., pp. 52 ss.; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 42 ss.; G. SPECIALE, *Le leggi anti-ebraiche nell'ordinamento italiano*, Patron, Bologna, 2013; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., pp. 26-27. Tale legislazione è definita da autorevole dottrina come vero e proprio «monstrum giuridico» (L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 220).

anche in Italia, come in Germania, di una “questione ebraica”, fondata sulla contrapposizione dell’identità giudaico-sionista all’identità nazionale, definite *tout court incompatibili*»¹³³. Essa culmina, alla fine degli anni Trenta, con la diffusione di varie riviste che massificano il pensiero razzista (ad es. *Razza e civiltà* o *La difesa della razza*) o lo giustificano in specifici settori, non ultimo quello giuridico, ove *Il diritto razzista* riveste un ruolo primario nell’alimentare il c.d. «razzismo giuridico italiano»¹³⁴. Cercano di arginare tale tendenza alcuni accademici, che propongono letture normative quasi contrarie alla *voluntas legis* razzista¹³⁵; oppure certi magistrati, che spingono per una interpretazione restrittiva delle leggi sulla razza. Essi costituiscono, però, una netta minoranza, già falciata dall’epurazione dei docenti universitari non fedeli al fascismo (R.D. 28 agosto 1931, n. 1227) e dalla creazione di penetranti strumenti di controllo della magistratura, che legittimano finanche l’allontanamento dai loro uffici dei giudici sgraditi¹³⁶. La maggioranza compie scelte diverse. Gli accademici preferiscono celarsi dietro un silenzio poco lodevole, limitandosi a trattare in maniera asettica, neutrale e frettolosa il «tema della “razza”, come causa limitativa della capacità giuridica delle persone»¹³⁷. I giudici prediligono appiattirsi su una sterile applicazione del principio di legalità formale, nonostante l’evidente contrasto delle disposizioni sulla razza con il principio di uguaglianza di cui all’art. 24 dello Statuto Albertino, scegliendo di fatto la via più semplice.

Anche senza considerare queste ultime tristi devianze di fine ventennio, alla luce di tutto quanto esposto, è lecito affermare che il fascismo riavvolge il nastro di qualche decennio. Soffoca tutte le libertà connesse alla religione, comprimendo in particolare lo *ius poenitendi* che patisce forti restrizioni. Infatti, la posizione di favore accordata alla Chiesa cattolica e ai suoi fedeli, unita alla minorazione giuridico-sociale patita dai culti acattolici e dai loro seguaci, se da un lato contrasta la tendenza dello Stato separatista a non legarsi troppo ad un culto ed a rendere giuridicamente irrilevante l’appartenenza religiosa individuale, dall’altro rende concretamente difficile il libero esercizio della libertà in oggetto e la serena

¹³³ G. CANZIO, *Le leggi razziali e il ceto dei giuristi*, in *Dir. pen. contemp.*, Rivista telematica (www.penalecontemporaneo.it), 5 febbraio 2018, p. 1.

¹³⁴ L’espressione è di G. CANZIO, *Le leggi razziali e il ceto dei giuristi*, cit., p. 2.

¹³⁵ Tra gli altri, Arturo Carlo Jemolo, Ernesto Orrei, Giorgio La Pira, Pietro Gismondi, Alessandro Galante Garrone.

¹³⁶ Nel corso del ventennio, a partire dal R.D. 3 maggio 1923, n. 1028, fino alla c.d. Riforma Grandi (R.D. 30 gennaio 1941, n. 12), il regime crea un sistema limitativo dell’indipendenza della magistratura, affidando al Ministro Grazia e Giustizia «il controllo e il condizionamento dello statuto professionale e della carriera dei singoli, se non – con la mediazione dei capi di Corte prescelti dal regime – del contenuto delle decisioni giudiziarie», G. CANZIO, *Le leggi razziali e il ceto dei giuristi*, cit., p. 2. Sistema nel quale riveste grande rilievo anche la legge 24 dicembre 1925, n. 2300, che consente la dispensa dal servizio dei dipendenti pubblici, utilizzata ed abusata appena dopo l’approvazione della legislazione razziale per allontanare i giudici scomodi.

¹³⁷ G. CANZIO, *Le leggi razziali e il ceto dei giuristi*, cit., p. 5. Tra questi, l’A. ricorda F. Messineo, G.B. Funaioli, S. Pugliatti, F. Santoro Passarelli, R. De Ruggero e F. Maroi, A. Falzea.

adesione ad idee religiose diverse da quella maggioritaria. Tanto, soprattutto in ragione delle numerose conseguenze giuridico-sociali che potrebbero derivarne, alcune delle quali addirittura espressamente previste dalla legge, come nel caso dei sacerdoti apostati o irretiti da censura, che «*non potranno essere assunti o conservati in un insegnamento, in un ufficio od in un impiego, nei quali siano a contatto immediato col pubblico*» (art. 5, comma 3, Concordato del 1929)¹³⁸. Tutto, insomma, scoraggia l'esercizio dello *ius poenitendi* verso l'ateismo o verso un culto non cattolico, mentre caldeggia l'adesione e la "conversione" al cattolicesimo.

La situazione si aggrava col conflitto bellico. Per l'intera durata della Seconda Guerra mondiale, libertà religiosa e *ius poenitendi* sono compresse in Italia ed in gran parte dell'Europa. Un picco elevatissimo si registra nella Germania nazista, ove l'attuazione di un orrendo programma di sterminio degli ebrei (*shoah*) ne preclude in radice l'esercizio. Esteso anche ai territori occupati dalle truppe del *Reich*, esso è parte di un progetto più ampio e mostruoso, che mira alla creazione di una razza perfetta e pura, mediante l'eliminazione fisica anche di altre minoranze, come rom, "meticci" ed omosessuali, ovvero di altri soggetti ritenuti indegni di vivere, quali malati genetici inguaribili e portatori di handicap mentali. In breve, i due sistemi totalitari di destra, così come il comunismo sovietico, determinano una generale riduzione delle libertà individuali e collettive. Parimenti, «*umiliano l'uomo come ente morale, interrompono il cammino di civilizzazione, e rovesciano il fine ultimo dello Stato, il suo fondamento etico primordiale*»¹³⁹.

La barbarie del conflitto più cruento della storia matura negli uomini la convinzione dell'essenzialità di uno stravolgimento di sistema, in grado di centralizzare quella dignità umana completamente dimenticata dagli eventi recenti. Come osserva la filosofa tedesca, di origine ebraica, Hannah Arendt «*l'antisemitismo (non il semplice odio contro gli ebrei), l'imperialismo (non la semplice conquista), il totalitarismo (non la semplice dittatura) hanno dimostrato, uno dopo l'altro, che la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare soltanto in una nuova legge sulla terra per l'intera umanità*»¹⁴⁰. Un rinnovamento totale, così profondo da potersi assimilare ad un «*nuovo Sinai*»¹⁴¹, capace di investire tanto il concetto di Stato, quanto i contenuti delle Costituzioni nazionali, delle Carte sovranazionali e di quelle internazionali. Su tali basi, si

¹³⁸ Cfr. C. MIRABELLI, *L'articolo 5 del Concordato*, in AA. VV., *Studi per la revisione del Concordato*, CEDAM, Padova, 1970, pp. 409 ss.; L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 220; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 27-28.

¹³⁹ C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 104.

¹⁴⁰ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1951), Giappichelli, Milano, 1967, p. 594.

¹⁴¹ L'espressione è di C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 103. Analog., cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 94.

innesta un processo riformatore che permea il secondo dopoguerra e che si dipana a livello sia statale, che sovranazionale ed internazionale.

5. *Lo ius poenitendi nell'Italia costituzionale. La nascita della Costituzione ed il periodo di evasione costituzionale.*

All'uscita dalla guerra, molti dei territori impegnati più o meno intensamente nel conflitto mondiale vivono la nascita di un nuovo archetipo di Stato, quello laico sociale, che pone al centro l'uomo e le sue esigenze, facendosi garante e promotore dei suoi diritti e delle sue libertà¹⁴². Il mutamento incide sulla natura dell'entità statale, che non costituisce più il fine ultimo dell'aggregazione sociale, ma diventa il mezzo per realizzare un obiettivo più alto: la garanzia dei bisogni dei consociati, da attuarsi principalmente con la tutela e la promozione delle attività utili a svilupparne la personalità¹⁴³. Contestualmente, negli stessi luoghi germoglia altresì «una moderna concezione “attiva” dei diritti di libertà, la quale oggi richiederebbe per essi non più semplicemente la garanzia formale della astensione dello Stato ma anzi un intervento pubblico sempre più attivo in funzione di promuovere le condizioni sostanziali atte a rendere concreta la possibilità di esercitare tali diritti»¹⁴⁴.

Il processo investe anche l'Italia post-bellica, ove la proclamazione della Repubblica crea un primigenio Stato democratico e pluralista, che si apre ai bisogni della socialità ed alle innovazioni pluraliste, escludendo – almeno in astratto – l'aprioristica superiorità di un'idea sulle altre e consentendo «ad ogni forza sociale, politica, economica e culturale di potersi esprimere chiedendo in cambio il rispetto delle norme giuridiche emanate a salvaguardia del vivere

¹⁴² «La rivolta contro il totalitarismo è in primo luogo etica, perché lo Stato deve ripensarsi come strumento e non come fine, e l'uomo è ripensato nella sua ricchezza antropologica, con esigenze materiali, morali, spirituali», C. CARDIA, *Laicità, diritti umani, cultura relativista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2009, p. 5.

¹⁴³ «Mentre l'ideologia statualista concepiva lo Stato, e quindi i pubblici poteri che per esso agivano, come depositario di fini imperscrutabili, le nuove Costituzioni gli sottraggono tale disponibilità, esplicitando i principi e dunque i fini della convivenza. Lo Stato diventa piuttosto uno strumento per attuarli: uno strumento indispensabile, ma non più un soggetto capace di volere attraverso i suoi organi, e perciò di scegliere anche i fini ultimi della convivenza», C. PINELLI, *Multilevel constitutionalism e principi fondativi degli ordinamenti sovranazionali*, in P. BILANCIA (a cura di), *Federalismi e integrazioni sopranazionali nell'arena della globalizzazione: Unione Europea e Mercosur*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 15.

¹⁴⁴ F. ONIDA, *Separatismo*, cit., p. 1346. Analog., cfr. P. LILLO, *Diritti fondamentali e principi costituzionali*, in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. II, CEDAM, Padova, 2000, p. 1122, che parla di «funzionalizzazione della sovranità statale alla realizzazione e alla salvaguardia delle libertà fondamentali della persona umana»; A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012, p. 41; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 98-99.

civile»¹⁴⁵. La trasformazione influenza pure il contenuto della Costituzione repubblicana, che pone grande attenzione all'uomo, ai suoi diritti e alle sue libertà; tanto che, già in sede di Assemblea Costituente, l'on. Dossetti precisa: «*il nuovo statuto dell'Italia democratica*» deve riconoscere la «*precedenza sostanziale della persona umana (intesa nella completezza dei suoi valori e dei suoi bisogni non solo materiali, ma anche spirituali) rispetto allo Stato e la destinazione di questo al servizio di quella*»¹⁴⁶.

Lo spiccato antropocentrismo pervade l'intero impianto costituzionale italiano¹⁴⁷, afferendo anche al "religioso". Nonostante la persistente vigenza nel sistema delle fonti di quell'art. 1 del Trattato del Laterano per il quale la Cattolica è la sola religione dello Stato, la Costituzione del 1948 conferisce nuovo vigore ai principi di laicità e di libertà religiosa.

Il primo manca di un'espressa positivizzazione costituzionale, ma è insito nello spirito della Carta fondamentale, emergendo da una sua lettura sistematica, che porta a considerarlo «*uno dei principi supremi dell'ordinamento costituzionale*» (Corte cost., sent. 12 aprile 1989, n. 203)¹⁴⁸. Sin da subito, esso assume una connotazione aperta e plurale¹⁴⁹, diametralmente opposta a quella francese di riduzione della religione alla sfera privata¹⁵⁰; condiziona la stesura delle norme di nuova formazione e aiuta a riformare quelle vecchie; cresce con la costruzione di una società sempre più multiculturale e plurireligiosa¹⁵¹. Sebbene attuato gradualmente, il principio di laicità non tradisce i corollari della autonomia e della indipendenza dell'autorità civile rispetto a quella religiosa, dell'aconfessionalità

¹⁴⁵ G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 132-133.

¹⁴⁶ Cfr. Ordine del giorno presentato alla Prima Sottocommissione il 9 settembre 1946.

¹⁴⁷ Cfr. G. TESAURO, *Corte costituzionale e libertà religiosa*, in R. BENIGNI (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione*, cit., p. 55.

¹⁴⁸ Analog., Corte Cost., sent. 14 gennaio 1991, n. 1. Cfr. S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, cit., pp. 394 ss.; C. MIRABELLI, *Prospettive del principio di laicità*, cit., il quale afferma che «*la espressione laicità dello Stato [...] non ha avuto ingresso nel nostro ordinamento*» (p. 331) ma «*è stata, invece, recuperata dalla giurisprudenza costituzionale successivamente all'Accordo che apporta modificazioni al Concordato lateranense, muovendo proprio dalla valutazione della legittimità costituzionale di alcune sue norme*» (p. 332); A. VITALE, *Corso di diritto ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, X ed., Giuffrè, Milano, 2005, pp. 177 ss.; A. SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici "religiose" dello Stato "laico"*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 179 ss.; R. COPPOLA, *La Chiesa e la laicità*, cit., p. 3; A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., p. 41.

¹⁴⁹ È opportuno chiarire che «*parlare di laicità dello stato non vuol dire che lo stato-comunità non possa e non debba essere carico di valori religiosi [...]. Certo, il concetto di laicità dello stato non esclude la presenza di valori religiosi nella comunità*», S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, cit., p. 387. Cfr. J. PASQUALI CERIOLO, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006.

¹⁵⁰ Cfr. A. SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale*, cit., pp. 181-182.

¹⁵¹ Cfr. C. CARDIA, *Laicità, diritti umani, cultura relativista*, cit., p. 23.

dello Stato¹⁵², della incompetenza e neutralità di quest'ultimo in materia religioso-filosofica¹⁵³.

Accanto ad esso, il principio di libertà religiosa, che rappresenta il naturale contraltare della laicità, oltreché il mezzo necessario per la concretizzazione dello Stato laico sociale¹⁵⁴ e del principio di uguaglianza¹⁵⁵. Nel nuovo impianto costituzionale, la libertà religiosa racchiude una libertà che ha mutato essenza rispetto al passato. Che non viene più intesa in senso statalistico, ma assume una veste antropocentrica, che ne amplia enormemente i contenuti¹⁵⁶, estendendoli ai profili dinamici di tutela di quei comportamenti che mettono in pratica la fede e l'idea religiosa¹⁵⁷. In ragione di ciò, essa viene elevata a «*valore di necessario completamento dell'essere umano*»¹⁵⁸, frutto del «*passaggio dalla concezione negativa della libertà religiosa (individuale e collettiva) ad una concezione eminentemente positiva, per la quale allo Stato è affidato un ruolo propulsore e interventista*»¹⁵⁹. Tale mutamento, da un lato, attribuisce all'apparato statale il compito di porre il singolo nella condizione di potersi migliorare con l'esperienza religiosa attiva, laddove lo desidera; dall'altro, gli assegna l'incarico di sostenere ed incentivare quelle formazioni sociali, anche di stampo religioso, che consentono all'individuo di svolgere la propria personalità (art. 2 Cost.)¹⁶⁰.

Il processo di revisione e riorganizzazione che permette alla libertà in oggetto di riprendere quel percorso di maturazione drasticamente bloccato dalla pausa totalitarista, determina altresì la riemersione e l'esaltazione di alcuni suoi corollari pesantemente penalizzati in epoca fascista e mai completamente sbocciati nelle epoche precedenti. Tra questi, la libertà di mutare opinione religiosa, la quale, sebbene non figuri espressamente nel testo dell'art. 19 Cost., rientra a pieno titolo tra gli appendici della libertà religiosa costituzionalmente disciplinata. La sua formale assenza non ne implica l'esclusione, né tantomeno la subordinazione rispetto ai corollari espressamente menzionati, ma rappresenta una mera conseguenza della strutturazione della disposizione in oggetto.

¹⁵² Corte cost., sent. 30 settembre 1996, n. 334; Corte cost., sent. 10 novembre 1997, n. 329.

¹⁵³ Cfr. L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 216.

¹⁵⁴ Cfr. S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, cit., p. 387.

¹⁵⁵ Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 141 ss..

¹⁵⁶ Cfr. A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., pp. 41, 50.

¹⁵⁷ Cfr. L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 222.

¹⁵⁸ L. MAI, *Il sentimento religioso come fattore di realizzazione personale e sociale nelle democrazie contemporanee*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2007, p. 1.

¹⁵⁹ C. CARDIA, *Stato laico*, cit., p. 889. Analog., cfr. P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, Giuffrè, Milano, 1984.

¹⁶⁰ Cfr. P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, cit.; Card. G. BETORI, *Magistero della Chiesa e libertà religiosa: evoluzione e impegno attuale*, in R. BENIGNI (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione*, cit., p. 51, secondo cui «*ne deriva per lo Stato un ruolo nuovo e impegnativo: l'abbandono di una funzione egemonica in ambito religioso e l'approdo a una funzione sussidiaria ma neppure indifferente. Né supporto né negatore della religione, ma garante della sua libertà*».

Per espressa volontà dei costituenti, il testo di quest'ultima si limita ad annoverare soltanto le manifestazioni esterne della libertà religiosa, che risultano evidenti ed immediatamente percepibili, come la libertà di professione, di propaganda e di culto. Non menziona, invece, le libertà di fede, credenza e coscienza, che hanno «*natura pregiuridica*» e che sono ritenute «*fatti interni all'individuo, che come tali(e) non interessano l'ordinamento*»¹⁶¹. Ciò non implica, però, una loro esclusione o una loro sottovalutazione, ma rispecchia la precisa volontà del legislatore costituzionale di positivizzare i soli corollari umanamente tangibili, prescindendo da quelli – parimenti importanti – che ne costituiscono il naturale e logico presupposto.

La genuinità dell'esposta ricostruzione è confermata da due dati storico-giuridici univoci. Innanzitutto, dalle implicazioni che derivano dal dibattito svoltosi nella I° Sottocommissione dell'Assemblea Costituente sul testo dell'art. 19, ove si contrappongono le formulazioni dell'on. Dossetti e dell'on. Cevellotto (seduta del 19 dicembre 1946). Solo la seconda declina espressamente la libertà religiosa anche come libertà «*di abbandonare una confessione religiosa per entrare in un'altra*»; tra l'altro, proponendo una formulazione limitata dello *ius poenitendi*, che legittima soltanto i passaggi tra due concezioni religiose positive. Al netto delle considerazioni sulla preferibilità dell'una o dell'altra formulazione o sulla necessità di estendere o meno il riferito corollario all'ateismo, ciò che rileva è il dato concreto: i Costituenti circoscrivono la loro discussione a valutare se inserire o meno un richiamo esplicito alla libertà di cambiare opinione religiosa, che comunque ritengono essere un corollario necessario della libertà religiosa.

La seconda conferma sta nel progressivo recupero della storica lezione di Francesco Ruffini, secondo cui la libertà religiosa è «*la facoltà spettante all'individuo di credere a quello che più gli piace o di non credere, se più gli piace, a nulla*»¹⁶². Tale insegnamento riemerge gradualmente grazie all'operato della dottrina, del legislatore e della giurisprudenza costituzionale e determina la centralizzazione delle libertà di coscienza e di cambiare opinione religiosa. La prima, come asserzione che affiora esplicitamente dal passo del giurista piemontese; la seconda, come conseguenza soltanto implicita, derivante dal rapporto di reciproca implicazione sussistente con la prima, in virtù del quale non può esservi una vera libertà di coscienza senza un'effettiva libertà di cambiare opinione religiosa e viceversa.

Fatte tali premesse, invero l'emersione della libertà religiosa e dello *ius poenitendi* è graduale e progressiva, snodandosi nel corso degli anni tra interventi normativi e mutamenti sociali. Nel periodo immediatamente successivo alla

¹⁶¹ L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 221.

¹⁶² F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, cit.; cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit., pp. 24 ss..

promulgazione della Carta fondamentale, periodo di c.d. evasione costituzionale, molti diritti di libertà, solennemente proclamati, sono inattuati ed inattuabili. Tra questi anche quelli in materia religiosa, che trovano un grande ostacolo nell'impossibilità di cancellare da un giorno all'altro, *sic et simpliciter*, la posizione di preminenza di cui gode la Chiesa cattolica sia nei testi legislativi che nelle coscienze dei consociati.

Negli ultimi anni Quaranta e per tutti gli anni Cinquanta, infatti, nonostante l'entrata in vigore della Costituzione, «*anche nella materia religiosa, come in molti altri settori, rimangono ancora efficaci le disposizioni legislative emanate durante il ventennio fascista e gli organi pubblici continuano per lungo tempo ad operare come se la costituzione non esistesse*»¹⁶³. Ciò determina un forte scollamento tra valori costituzionali e realtà ordinamentale, il quale assume un'intensità tale da spingere Arturo Carlo Jemolo a descrivere questo intervallo temporale come un periodo di regime quasi confessionale¹⁶⁴.

La discrepanza è figlia della radicata impostazione di favore verso il cattolicesimo, che coinvolge addirittura giuristi e politici illuminati. La stessa che aveva condizionato qualche anno prima le scelte dell'Assemblea Costituente nella stesura dell'art. 8 Cost., e che portò a preferire la formula dell' "uguale libertà" delle confessioni a quella dell'uguaglianza *tout-court*, per evitare qualsiasi equiparazione tra Chiesa cattolica ed altre confessioni e per legittimare trattamenti più vantaggiosi per la prima¹⁶⁵.

L'atteggiamento di privilegio non poteva superarsi in un battito di ciglia. Pertanto, influenza la primigenia ermeneutica sull'art. 19, ritenuto inizialmente disposizione di natura meramente programmatica, priva di precettività e di

¹⁶³ S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, cit., pp. 389-390. Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 54-55.

¹⁶⁴ «*Come spesso nei regimi clericali, l'essenza del confessionismo non appare alla lettura della raccolta delle leggi [...]. È piuttosto nella giurisprudenza [...], e nel comportamento dell'Amministrazione [...], che si riscontra questo confessionismo. Ma ancor più in elementi non documentabili; il rispetto per il vescovo di tutte le autorità governative del capoluogo, l'invito di lui ad ogni cerimonia statale, l'accorrere di queste autorità ad ogni suo invito a cerimonie religiose: il prestigio di cui gode l'insegnante di religione nel consiglio dei professori, quel che può il suo voto contrario all'accettazione di un libro come testo scolastico, quel che pesano le sue accuse d'irreligiosità ad altri insegnanti; ancor più l'intromissione del vescovo nel conferimento di ogni ufficio pubblico, anche il più remoto da interessi religiosi, la sua raccomandazione o la sua ostilità nel conferimento ad esempio del posto di direttore dell'acquedotto o del gas*», A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 314-315. Cfr. A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., p. 54, descrive il periodo che va dal 1948 al 1957 come gli anni del c.d. «*confessionismo di costume, di un pervasivo conformismo cattolicamente orientato, che faceva della Repubblica un «regime clericale» e in cui, come si era temuto alla costituente, dottrina e giurisprudenza cingevano le norme pattizie richiamate all'art. 7 con un muto difensivo invalicabile, impermeabile all'operatività degli altri principi costituzionali*». Analog., cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 35.

¹⁶⁵ Cfr. A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., p. 49; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 50-51; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., pp. 36-37.

efficacia cogente¹⁶⁶. Giustifica la persistente vigenza di discipline (anche penali) vantaggiose per la Chiesa cattolica, sulla scorta di un criterio sociologico-quantitativo di dubbia costituzionalità, basato sulla sua maggiore diffusione sociale rispetto alle altre confessioni. Permette la perdurante applicazione di leggi ed atti amministrativi ormai desueti, come l'art. 18 T.U.L.P.S. nella parte in cui limita ancora le riunioni acattoliche in spregio all'art. 17 Cost.¹⁶⁷, oppure la circolare Buffarini Guidi, le cui espresse conferme del dicembre 1947¹⁶⁸ e del febbraio 1953 consentono all'allora Ministro dell'Interno Mario Scelba di continuare ad escludere i pentecostali dal novero dei culti ammessi in ragione dell'asserita nocività dei loro riti alla salute psico-fisica dei fedeli. Nonché di affermare, in risposta ad una denuncia protestante raccolta da una deputata, «*non ritengo di applicare le disposizioni dell'art. 17 della Costituzione a tutela degli evangelici, né riconosco valore cogente all'art. 19 della stessa Costituzione*».

L'impostazione di favore al cattolicesimo condiziona altresì gli orientamenti giurisprudenziali civili, ove le scelte religiose dei coniugi influenzano le decisioni sull'affidamento della prole in sede di separazione giudiziale¹⁶⁹. Così come quelli costituzionali, giusta la parziale (e partigiana) attuazione dei principi di laicità e libertà religiosa. Significativo il caso dell'ateismo, escluso dalle possibili ramificazioni dell'art. 19 Cost. in ragione della visione periscopica della richiamata disposizione, basata sull'erronea convinzione che la stessa terminologia costituzionale disveli la volontà dei costituenti di tutelare il solo approccio positivo alla fenomenologia religiosa, ossia la sola fede religiosa in quanto tale¹⁷⁰. Di qui, la bipartizione pretoria di quegli anni – sorretta anche da parte della dottrina¹⁷¹ – che sostiene la liceità dell'ateismo come orientamento

¹⁶⁶ Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 55-56; G. AMATO, *La libertà religiosa nell'attuale scenario internazionale*, in R. BENIGNI (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione*, cit., p. 38. In giurispr., cfr. Cass., Sez. Un., 7 febbraio 1948.

¹⁶⁷ Cfr. M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 55.

¹⁶⁸ Ancorché nel dicembre 1947 la Costituzione non sia formalmente ancora entrata in vigore, è comunque possibile affermare con certezza che siamo in pieno clima costituzionale, tant'è che proprio in quel mese la nuova Carta fondamentale viene sia approvata che promulgata.

¹⁶⁹ Cfr. Tribunale di Ferrara, 31 agosto 1948; Tribunale di Trani, 16 giugno 1949.

¹⁷⁰ I riferimenti terminologici sono rappresentati dai seguenti sintagmi: "religione" di cui all'art. 3, "confessione religiosa" di cui all'art. 8, nonché le espressioni "fede religiosa" ed "esercizio del culto" contenute nell'art 19. In ogni caso, l'orientamento che esclude l'ateismo e l'agnosticismo dalla libertà religiosa ha un suo autorevole precedente in sede di Costituente, ove si registra l'espressa bocciatura della «*proposta dell'on. Labriola di sancire nella Costituzione "la libertà delle opinioni e delle organizzazioni dirette a dichiarare il pensiero laico o estraneo a credenze religiose"*», L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit., p. 221. In argom., cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit.; R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 141-142; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., p. 51; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 143.

¹⁷¹ Tra i maggiori sostenitori della riferita tesi, A. ORIGONE, *La libertà religiosa e l'ateismo*, in *Annali triestini*, sez. I, vol. XX, Trieste, 1950, il quale addirittura qualifica l'ateismo come un'insidia alla fede altrui.

individuale, ma l'illiceità di quello attivo, tutto teso ad attaccare un bene giuridico altrui costituzionalmente tutelato: la religione¹⁷².

Come detto, anche la società civile si trova a proprio agio nel persistente regime quasi confessionale, tanto da non perdere occasione per mostrarsi ostile agli acattolici ed irrispettosa delle loro libertà. Emblematici i casi dei pentecostali murati vivi in casa in alcune zone del Mezzogiorno al fine di precludere loro qualsiasi tipo di propaganda religiosa¹⁷³, oppure del sostegno morale che gran parte dell'opinione pubblica dà al vescovo di Prato, il quale nel marzo 1958 «*si arroga (sia arrogato) il diritto di dichiarare pubblici peccatori e concubini due cittadini che avevano celebrato il matrimonio con forma civile*»¹⁷⁴, evitando quella religiosa.

In breve, nel c.d. periodo di evasione costituzionale la ventata di democrazia, uguaglianza e libertà di cui la Repubblica e la Costituzione si fanno formali portatrici non riesce a spazzar via le concrete – e forse anche congenite – limitazioni alle libertà di religione e di cambiare opinione religiosa ancora persistenti in una società saldamente legata a quella confessione che fino a poco prima aveva trovato un grande alleato nello Stato.

6. (segue) Dalla svolta degli anni Sessanta ad oggi.

La situazione di compressione socio-giuridica dei principi in esame inizia a dissolversi negli anni Sessanta del secolo scorso¹⁷⁵, epoca di graduale laicizzazione dell'ordinamento e di progressiva affermazione della libertà religiosa, grazie all'operato del legislatore e della Corte costituzionale. I loro interventi contribuiscono ad una prima diffusione massificata di uno spirito rispettoso dei riferiti corollari, la cui divulgazione è ulteriormente facilitata dalle profonde trasformazioni sociali in atto, «*per certi versi, anticipate su scala planetaria, dal Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-65)*»¹⁷⁶.

Proprio il Concilio segna un importante punto di svolta in tema di laicità e libertà religiosa, mutando profondamente alcuni tradizionali orientamenti della

¹⁷² In argom., cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit.; R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 146 ss.; G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., pp. 77 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 143-144. Chiaramente, questo orientamento è ormai definitivamente ed unanimemente superato, tanto che la stessa Corte costituzionale, nella sentenza 30 settembre 1996 (dep. 8 ottobre 1996), n. 334, espressamente afferma: «*credenti e non credenti si trovano perciò esattamente sullo stesso piano rispetto all'intervento prescrittivo, da parte dello Stato, di pratiche aventi significato religioso*».

¹⁷³ Cfr. G. AMATO, *La libertà religiosa nell'attuale scenario internazionale*, cit., p. 38.

¹⁷⁴ C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit., pp. 6-7. Cfr. S. LARICCIA, *Il decennio 1958-1968: un decennio importante per la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 17, 2018, pp. 10 ss..

¹⁷⁵ Cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 315 ss..

¹⁷⁶ A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., p. 57.

dottrina cattolica. In tal sede la Chiesa di Roma prende atto delle positività connesse al rapporto di reciproca autonomia ed indipendenza instaurato con lo Stato. Si rende conto che tale tipologia di relazione non preclude *a priori* la possibilità di una loro proficua cooperazione¹⁷⁷ e matura l'idea di una sana laicità, che supera quell'indirizzo ecclesiale che vuole influenzare ad ogni costo il potere politico, riservandosi invece la libertà di proclamare, di volta in volta, ciò che è conforme o difforme alle leggi divine¹⁷⁸. Abbandona, inoltre, le tradizionali posizioni di totale avversione ai diritti di libertà, affermando di contro l'esigenza di rispettare la persona umana, i suoi diritti, le sue libertà, tra cui quella religiosa¹⁷⁹.

In relazione a quest'ultima, particolarmente significativa è la dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*¹⁸⁰, la quale inverte la visione della Chiesa sulla libertà religiosa, introducendo un paradigma nuovo, che prescinde dalla verità di questa o quella religione e guarda più che altro «*alla libertà dell'atto di fede come espressione della dignità della persona umana, su cui non si può esercitare alcuna costrizione, nel rispetto dell'inviolabilità della coscienza*»¹⁸¹. La nuova impostazione spinge al riconoscimento della primaria, altissima e naturale

¹⁷⁷ Cfr. L. SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Lezioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 91; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., p. 31.

¹⁷⁸ Cfr. A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., p. 32.

¹⁷⁹ Cfr. G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 133 ss.; S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, cit., p. 390; F. DE GREGORIO, *Il Concilio Vaticano II e la libertà religiosa*, in ID., *Variazioni sul tema della laicità*, cit., pp. 53 ss.; G. ZIZOLA, *Il Concilio Vaticano II. Appunti per un bilancio*, in F. DE GREGORIO, *Variazioni sul tema della laicità*, cit.; G. BARBERINI *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 19 ss.; A. VITALONE, *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., p. 34; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 61 ss.; G. DALLA TORRE, *Libertà religiosa*, cit., pp. 46-47; S. LARICCIA, *Il decennio 1958-1968*, cit., pp. 13 ss..

¹⁸⁰ Papa PAOLO VI, *Dichiarazione sulla libertà religiosa – Dignitatis Humanae. Il diritto della persona umana e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia di religione*, 7 dicembre 1965. Sull'innovatività del pontificato di Paolo VI, cfr. C. CARDIA – R. BENIGNI (a cura di), *50 Anni dalla Populorum Progressio. Paolo VI. Il Papa della modernità. Giustizia tra i popoli e amore per l'Italia. Roma, Basilica di San Paolo fuori le Mura – 8 novembre 2017*, Roma TrE-Press, Roma, 2018.

¹⁸¹ Card. G. BETORI, *Magistero della Chiesa e libertà religiosa*, cit., p. 50. I pontefici successivi proseguono il percorso di apertura alla libertà religiosa, la quale viene qualificata da papa Giovanni Paolo II come «*fonte e sintesi*» (*Centesimus annus*, 47) dei diritti e delle libertà fondamentali, complessivamente considerati. Di particolare importanza l'operato di papa Benedetto XVI, secondo cui «*il diritto di libertà religiosa è radicato nella stessa dignità della persona umana, la cui natura trascendente non deve essere ignorata o trascurata. [...] Quando la libertà religiosa è riconosciuta, la dignità della persona umana è rispettata nella sua radice, e si rafforzano l'ethos e le istituzioni dei popoli. Viceversa, quando la libertà religiosa è negata, quando si tenta di impedire di professare la propria religione o la propria fede e di vivere conformemente ad esse, si offende la dignità umana e, insieme, si minacciano la giustizia e la pace*». Precisa, poi, che essa «*non è patrimonio esclusivo dei credenti, ma dell'intera famiglia dei popoli della terra*» (*Messaggio per la Celebrazione della XLIV Giornata Mondiale della Pace*, 1° gennaio 2011).

prerogativa della libertà, per parafrasare le parole di Paolo VI¹⁸², e determina due conseguenze: da un lato, porta ad approvare anche all'interno della dottrina cattolica le più ampie libertà individuali di coscienza e di cambiare opinione religiosa; dall'altro favorisce l'esclusione della "condanna" sociale del convertito, relegando ogni censura alla sola sfera ecclesiastica.

Siffatti mutamenti, tutti interni alla dottrina della Chiesa, influenzano gran parte della popolazione, ancora convintamente cattolica. Uniti alle altre ed importantissime evoluzioni sociali di quegli anni, essi cambiano l'approccio dei consociati ai principi in esame, rendendo i cittadini sempre più disposti ad impegnarsi per la loro attuazione e per la creazione di una società più plurale ed aperta alla diversità.

Inizia, quindi, la progressiva concretizzazione giuridica di molti principi costituzionali rimasti finora mere enunciazioni, di certo bellissime, ma prive di effettività. Il processo, che investe anche laicità, libertà religiosa ed *ius poenitendi*, è sostenuto innanzitutto dall'attività della Corte costituzionale¹⁸³, che con le sue pronunce contribuisce a laicizzare l'ordinamento e a depurarlo dalle più evidenti devianze confessioniste o discriminatorie. Ma è spinto altresì dall'operato del legislatore, sempre più attento e rispettoso dei principi in oggetto¹⁸⁴, e del Governo, che contribuisce a raggiungere il riferito obiettivo con la virtuosa revisione del Concordato (1984)¹⁸⁵, con la stipulazione di nuovi accordi bilaterali con le confessioni acattoliche (c.d. Intese) e con l'istituzione di una Commissione di studi circa l'attuazione delle norme costituzionali ed ordinarie sulla libertà di coscienza, di religione o credenza (*Commissione consultiva per la libertà religiosa*, D.P.C.M., 14 marzo 1997) e di un *Osservatorio sulle minoranze*

¹⁸² Il riferimento è alle parole pronunciate da papa Paolo VI in occasione del *Discorso all'udienza generale* del 18 agosto 1971, ove afferma che, con il Concilio Vaticano II, la Chiesa «*ha fatto propria la grande istanza del mondo civile moderno per riconoscere all'uomo questa primaria e altissima, naturale prerogativa: la libertà*».

¹⁸³ Cfr. BOTTA R. (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, ESI, Napoli, 2006; G. TESAURO, *Corte costituzionale e libertà religiosa*, cit.; S. LARICCIA, *Il decennio 1958-1968*, cit., pp. 5, 18 ss..

¹⁸⁴ Tra gli interventi più significativi, la legge 20 maggio 1970, n. 300 (c.d. Statuto dei Lavoratori), che vieta discriminazioni religiose nel rapporto di lavoro; la legge 15 dicembre 1972, n. 772, che apre ad una prima forma di obiezione di coscienza (al servizio militare) per motivi religiosi; la legge 14 aprile 1975, n. 103, che riformando la televisione pubblica, garantisce l'accesso alla stessa anche alle confessioni minoritarie; la legge 26 luglio 1975, n. 354, che attenua la funzione della religione cattolica nella rieducazione del detenuto; la legge 11 luglio 1978, n. 382, che sancisce la partecipazione facoltativa alle funzioni religiose nei luoghi militari salvo che nei casi di servizio; le leggi 12 febbraio 1968, n. 132, e 23 dicembre 1978, n. 833, che garantiscono l'assistenza religiosa negli ospedali ai non-cattolici.

¹⁸⁵ L'Accordo del 1984 elimina alcune discipline davvero desuete, quali ad esempio quella che prevede l'incapacità giuridica dei sacerdoti apostati o irretiti da censura ad accedere o ad essere conservati «*in un insegnamento, in un ufficio od in un impiego, nei quali siano a contatto immediato con il pubblico*» (art. 5 Conc.) o anche quella che riservava all'esclusiva competenza dei Tribunali ecclesiastici la decisione delle cause di nullità matrimoniale (art. 34 Conc.). Sull'art. 5 Conc., cfr. C. MIRABELLI, *L'articolo 5 del Concordato*, cit.; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 27-28.

religiose nel mondo e sul rispetto della libertà religiosa (presentato dal Ministero degli Esteri, in data 13 luglio 2017).

L'andatura graduale ma incessante dell'emersione dei principi di laicità, libertà religiosa e *ius poenitendi*, unitamente alla crescente formazione di una società religiosamente variegata, avvicina sempre più la Repubblica all'archetipo di Stato pluralista delineato in Costituzione, volto a garantire la «coesistenza su un piede di parità di varie forme di religione, diverse tra loro»¹⁸⁶. Tale progressione continua tuttora e non esclude ulteriori modificazioni in futuro, le quali potrebbero legarsi anche alle esasperate istanze di chiusura al diverso che provengono da più parti come risposta ai fenomeni dell'immigrazione di massa e del terrorismo religioso internazionale. Richieste, queste, che laddove venissero accolte potrebbero però causare una complessiva riduzione delle libertà e dei diritti di tutti, da cui nessuno trarrebbe beneficio¹⁸⁷.

In tale contesto, al netto per ora dei possibili futuri mutamenti, possiamo osservare che nell'ordinamento italiano attuale lo *ius poenitendi* consiste nella più ampia libertà riconosciuta all'individuo di mutare i propri convincimenti religiosi, passando da un credo all'altro oppure transitando da una fede positiva all'ateismo – ormai unanimemente riconosciuto tra le possibili declinazioni della libertà di coscienza – e viceversa¹⁸⁸. Rappresenta, quindi, l'estrinsecazione di un effettivo pluralismo, oltreché la condizione necessaria per una vera libertà di coscienza, che consente al singolo di sposare qualsiasi idea religiosa, ma anche di mutarla in qualunque momento, liberamente e senza effetti giuridici pregiudizievoli. In ragione di ciò, costituisce altresì il necessario contraltare della libertà di propaganda religiosa, con la quale si annoda indissolubilmente, essendo ognuna il presupposto e la conseguenza dell'altra. Infatti, se da un lato il cambiamento di opinione religiosa rappresenta il completamento di un percorso di informazione sulle altre posizioni religiose che vede nella propaganda un momento essenziale, dall'altro la libertà di propaganda religiosa si riempie di significato soltanto se messa in relazione alla concreta possibilità del cittadino di cambiare opinione religiosa.

¹⁸⁶ G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 133. L'A. continua affermando: «Non più, quindi, confessionismo di Stato, non più tolleranza dello Stato nei confronti delle confessioni non cattoliche, non più ammissibilità di culti diversi dal cattolico, ma eguaglianza di tutte le confessioni sulla base del diritto e di una pari dignità» (p. 133).

¹⁸⁷ A causa della paura generata da guerra e terrorismo internazionale, «c'è il rischio che andremo sempre più a comprimere le nostre libertà, nel convincimento molto teorico che questo riduca il pericolo», L. ABBATE, *Il peggior nemico è la paura della paura. La sicurezza non è solo questione militare*, in *L'Espresso*, n. 18, anno LXIII, 30 aprile 2017, p. 12. Naturalmente, nemmeno l'apertura acritica ed incondizionata ad ogni "valore" o richiesta proveniente da soggetti di cultura o religione differente può rappresentare la soluzione da seguire, essendo sempre necessario un loro preventivo vaglio alla luce dei principi fondamentali dell'ordinamento e della legge penale.

¹⁸⁸ «Nessuno può essere obbligato a una conversione forzata e a nessuno può essere impedita una conversione volontaria», F.P. CASAVOLA, *Identità collettive*, in AA. VV., *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale*, Franco Angeli, Milano, 2003, p. 91.

Alla luce di tutto quanto esposto, risulta evidente che la creazione di un sistema che tende al pluralismo, il riconoscimento di un vero diritto di approcciarsi liberamente alla fenomenologia religiosa e le garanzie connesse al corollario della propaganda religiosa sono tutti elementi che sostengono lo *ius poenitendi* e gli danno concretezza.

Se questo è quanto accade in linea di principio, la fortuna della libertà in oggetto è ulteriormente accresciuta dal fatto che essa si muove agevolmente nel nostro ordinamento anche grazie al ruolo svolto da due suoi corollari: la riservatezza delle scelte religiose individuali e la irrilevanza giuridica dell'appartenenza di fede del consociato. La loro applicazione combinata, facilitata dal naturale legame che li avvolge, consente il valido funzionamento del sistema di tutela dello *ius poenitendi*. Molto semplicemente: sul presupposto della natura riservata e personale delle opinioni religiose del singolo, l'ordinamento le svuota di rilevanza giuridica inter-ordinamentale, rendendole mutabili liberamente, in ogni tempo e senza obblighi di pubblicità particolari.

Tutto ciò risulterà molto più chiaro ponendo qualche esempio. In tema di riservatezza, si pensi agli interventi legislativi che precludono al datore di lavoro di effettuare indagini sulle convinzioni religiose del lavoratore¹⁸⁹, ovvero che vietano all'autorità pubblica di creare archivi sugli orientamenti religiosi dei cittadini¹⁹⁰. In relazione all'irrilevanza dell'appartenenza religiosa (ed indirettamente anche alla riservatezza), si rifletta invece sulla libertà che il nostro sistema di finanziamento pubblico delle confessioni religiose riconosce al contribuente, che può scegliere se sovvenzionare la propria confessione, un altro culto o nessuno, a prescindere dalle proprie convinzioni religiose; oppure, sulla capacità di un matrimonio religioso di produrre di effetti civili, ancorché contratto da due persone che intimamente non appartengono al culto il cui rito è stato utilizzato per la celebrazione¹⁹¹. Questioni, queste, che approfondiremo meglio nel prosieguo della trattazione, laddove indagheremo l'incidenza della libertà di cambiare opinione religiosa nei vari rami dell'ordinamento giuridico italiano, non solo sulla base dei parametri classici dell'irrilevanza giuridica e della riservatezza, ma anche sulla scorta del nuovo criterio della c.d. neutralizzazione dell'opinione statutale, che ci riserviamo di definire meglio nel prosieguo della trattazione¹⁹².

¹⁸⁹ Cfr. art. 8, Statuto dei Lavoratori (legge 20 maggio 1970, n. 300); art. 23 legge quadro sul Pubblico Impiego (legge 29 marzo 1983, n. 93), poi abrogato dall'art. 74, D.Lgs. 3 febbraio 1993, n. 29, e dall'art. 72, D.Lgs. 30 marzo 2001, n. 165.

¹⁹⁰ Cfr. art. 7, legge 1 aprile 1981, n. 121; art. 6, Convenzione n. 108 sulla protezione delle persone rispetto al trattamento automatizzato di dati di carattere personale, adottata a Strasburgo il 28 gennaio 1981 e ratificata dall'Italia con legge 21 febbraio 1989, n. 98; art. 22, legge 31 dicembre 1996, n. 675, così come modificato dall'art. 5, D.Lgs. 11 maggio 1999, n. 135; artt. 4 e 26, D.Lgs. 30 giugno 2003, n. 196, c.d. *Codice in materia di protezione dei dati personali*.

¹⁹¹ Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 162 ss..

¹⁹² Per una sua definizione, cfr. cap. II, par. I.

Prima di fare tutto questo, però, non possiamo esimerci dall'approfondire il più ampio contesto internazionale in cui la libertà di mutare religione si muove; dal quale, dopo la Seconda Guerra Mondiale, non si può più prescindere.

7. La libertà di cambiare opinione religiosa nelle Carte internazionali del secondo dopoguerra.

La crescente importanza che i diritti di libertà assumono nei contesti internazionali e sovranazionali rende necessario soffermarsi sull'atteggiamento di questi superiori livelli giuridici nei confronti dei diritti umani, in generale, e dello *ius poenitendi*, in particolare. L'interesse per questa normativa, apparentemente lontana da quella statale, ha una duplice giustificazione. Una di carattere squisitamente tecnico, strettamente connessa al funzionamento del sistema delle fonti del diritto, nel quale le norme ultra-nazionali assumono una rilevanza crescente, rendendo l'ordinamento interno sempre più un «*ordinamento composto e in divenire*»¹⁹³, specchio del fenomeno del costituzionalismo multilivello¹⁹⁴. Un'altra invece più generale, afferente al progressivo interesse della Comunità internazionale e sovranazionale per alcuni diritti, talvolta teorizzati addirittura nella consapevole mancanza delle condizioni per una loro concreta attuazione, al solo fine di iniziare a stimolare il dialogo su di essi.

Fatta tale premessa, il punto di partenza non possono che essere gli anni Quaranta del secolo scorso. Soltanto la violenza e la durezza della Seconda Guerra mondiale e dei totalitarismi, sconfitti solo parzialmente dal conflitto bellico, fanno avvertire ai potenti del mondo ed all'opinione pubblica globale l'esigenza di creare una barriera giuridica sopranazionale, forte e condivisa, capace di arginare ogni eventuale tentativo di riproposizione, anche parziale, delle brutalità appena vissute. Il sentimento di reazione inaugura un processo di teorizzazione di un nocciolo di diritti fondamentali ed inalienabili, riconosciuti ad

¹⁹³ C. PINELLI, *Multilevel constitutionalism e principi fondativi degli ordinamenti sovranazionali*, cit., p. 12.

¹⁹⁴ La formula è usata per la prima volta da I. PERNICE, *Multilevel Constitutionalism and the Treaty of Amsterdam: European Constitution-Making revisited?*, in *Common Market Law Review*, 1999, pp. 703 ss., il quale, al pari degli altri giuristi che successivamente la adopereranno, vuole conferirle un'accezione dinamica, che indichi un qualcosa che sia in divenire. Essa è usata da Pernice per ridefinire il procedimento di integrazione europea in un'ottica "apologetica", che mostra «*un'ampia fiducia nel dialogo intercostituzionale*» ed «*esalta le virtù del metodo di integrazione comunitario*», F. VECCHIO, *Costituzionalismo multilivello e unità interpretativa dell'ordinamento giuridico*, in *Rivista trimestrale ISLE*, n. 4, 2010, p. 871. Egli, infatti, «*confuta la tesi secondo cui una Costituzione non sarebbe pensabile al di fuori dello Stato*» e ritiene certamente possibile «*che il pubblico potere venga assegnato a più livelli di organizzazione politica*», C. PINELLI, *Multilevel constitutionalism e principi fondativi degli ordinamenti sovranazionali*, cit., p. 13. Sulle diverse declinazioni del costituzionalismo multilivello, cfr. F. VECCHIO, *Costituzionalismo multilivello e unità interpretativa dell'ordinamento giuridico*, cit., pp. 863 ss..

ogni uomo in quanto tale, i quali hanno nei recentissimi eventi il loro tragico presupposto e, per certi versi, la loro necessaria condizione di affermazione.

Sebbene il percorso verso i diritti umani abbia radici storiche ben più profonde, che partono dalla *Magna Charta* del 1215 e si sviluppano con le grandi Rivoluzioni del XVII-XVIII secolo, esso trova la via maestra soltanto nel secondo Novecento. Le prime esperienze di teorizzazione hanno sicuramente il merito di aprire una importante finestra di riflessione sul problema dei diritti umani¹⁹⁵ e di riconoscere qualche libertà e qualche diritto fino ad allora sconosciuti; ciononostante, presentano due grandi *vulnera*.

Innanzitutto, soffrono di una rigida limitazione geografica, che circonda le proclamazioni al solo territorio dello Stato in cui vengono enunciate, come accade ad esempio per documenti giuridici validissimi quali il *Bill of Rights* (1689), la *Dichiarazione d'indipendenza americana* (1776), la Costituzione degli Stati Uniti (1787) e le Costituzioni francesi del 1791 e del 1793; ma anche per la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (Francia, 1789), che invece avrebbe necessitato di una portata universale proprio in ragione della sua espressa volontà di individuare i «*diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo*».

In secondo luogo, patiscono di frequente anche una circoscrizione intra-territoriale, legata all'impostazione classista che continua a dividere anche le società illuminate del tempo. Pure all'interno dello Stato che si distingue per aver proclamato un certo diritto o una certa libertà, spesso accade che il diritto o la libertà in questione non si estenda a tutti i consociati, ma riguardi soltanto «*coloro che si trovino in determinate condizioni materiali e proprietarie, e soltanto gli (agli) uomini*»¹⁹⁶. Ne deriva l'esclusione delle donne, dei «nemici» della società¹⁹⁷ e degli individui considerati socialmente inferiori, come accade negli Stati Uniti per gli indiani e per i neri, i quali vengono rispettivamente chiusi in riserve o schiavizzati¹⁹⁸, o comunque resi vittime di un diffuso razzismo che persiste anche dopo la formale abolizione della schiavitù¹⁹⁹. Ne consegue altresì l'estromissione

¹⁹⁵ Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, (Emory University, Atlanta, 1997), Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 16 ss.; C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., pp. 8-9.

¹⁹⁶ C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 59.

¹⁹⁷ Esempio ne è la Francia giacobina, che approva contemporaneamente le norme sui diritti umani e la legislazione del terrore, tant'è che «*essi sono (erano) come una maschera posta su un teschio*», V. FROSINI, *Teoria e pratica dei diritti umani*, ESI, Napoli, 1988, p. 60.

¹⁹⁸ Nella sentenza del 6 marzo 1857, *Dred Scott vs. John F.A. Sandford*, la Corte Suprema degli Stati Uniti d'America considera i neri «*come una classe di esseri subordinati e inferiori, che erano stati soggiogati dalla razza dominante e che, fossero emancipati o meno, rimanevano tuttavia soggetti alla autorità dei bianchi, e non avevano alcun diritto o privilegio a parte quelli che coloro che erano al potere e al governo potevano scegliere di concedere loro*». Li ritiene, quindi, «*talmente inferiori che essi non avevano alcun diritto che l'uomo bianco dovesse rispettare*», al punto che ogni uomo di colore può essere «*comprato e venduto, e trattato come un articolo ordinario di mercato e commercio, quando poteva esserne tratto profitto*».

¹⁹⁹ Terminata la guerra di secessione, nel 1865 viene inserito il XIII° emendamento nella Costituzione americana, che abolisce schiavitù e servitù involontaria, tranne quella che costituisce

dei popoli con cui lo Stato proclamante entra in contatto per motivi economico-coloniali, in quanto soggetti dominati ed asseritamente inferiori. Di qui, la drammatica diacronicità di cui soffrono tali diritti nelle loro prime esperienze speculative²⁰⁰.

La teorizzazione dei diritti umani della seconda metà del XX secolo supera le esposte fragilità, fissando «una tavola di comandamenti valida universalmente»²⁰¹, che sorpassa le persistenti limitazioni di cui continuano a soffrire le libertà ed i diritti – ove garantiti – del primo Novecento. Essa affonda le proprie radici nel più positivo sentimento reazionario, che riconosce ogni diritto negato e vilipeso dalla guerra e dai totalitarismi²⁰² e ne prevede un'estensione generalizzata, fondata sulla consapevolezza che «tutti gli esseri umani, per il semplice fatto di essere agenti coscienti, devono necessariamente rivendicare certi diritti per se stessi e riconoscere gli stessi diritti agli altri, e specificamente i diritti alla libertà e al benessere»²⁰³.

Queste riflessioni trovano come necessario contraltare il processo di aggregazione pacifica tra Stati, che sembra finalmente dare attuazione alle teorie di Kant sulla creazione di una federazione di popoli. Per il filosofo tedesco, la guerra – evento sempre deprecabile ed inaccettabile – nasconde in sé una funzione storica positiva, un effetto sanificatore per l'umanità complessivamente considerata, che rende gli uomini maggiormente consapevoli della necessità di una pace generale e duratura, raggiungibile solo con la creazione di un sistema di relazioni pacifiche tra Stati e popoli²⁰⁴. Dopo un inconcludente primo tentativo,

la punizione di un reato. Nonostante ciò, ancora nel 1896, la Corte Suprema USA continua ad affermare che «la legge non ha il potere di sradicare gli istinti razzisti o di abolire le distinzioni basate sulle differenze fisiche, e il tentativo di farlo non farebbe che accentuare le difficoltà della situazione presente. Se i diritti civili e politici di entrambe le razze sono uguali, una non può essere inferiore all'altra civilmente o politicamente. Se una razza è inferiore all'altra socialmente, la Costituzione degli Stati Uniti non può porle entrambe sullo stesso piano», sent. 13 aprile – 18 maggio 1896, n. 210, *Homer Adolph Plessy vs. John H. Ferguson*.

²⁰⁰ Cfr. C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 47.

²⁰¹ C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 9.

²⁰² Cfr. D. ARCHIBUGI – D. BEETHAM, *La dichiarazione universale dei diritti umani cinquant'anni dopo*, in *Diritti umani e democrazia cosmopolitica. Con un'appendice delle dichiarazioni storiche*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 11; C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 8; G. MACRÌ – M. PARISI – V. TOZZI, *Diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Bari, 2006, pp. 118-119.

²⁰³ A. GEWIRTH, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 99. Analog., cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Diritti umani contro diritti umani*, in ID. (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, cit., p. 65: «Diritti fondamentali sono quelli che appartengono alla persona per il solo fatto di essere persona».

²⁰⁴ «La natura pertanto si è valsa della discordia degli uomini, e persino di quella delle grandi società e di quegli speciali enti che sono i corpi politici, come di un mezzo per trarre dal loro inevitabile antagonismo una condizione di pace e di sicurezza; cioè essa, mediante la guerra, mediante gli armamenti sempre più estesi e non mai interrotti, per la miseria che da ciò deriva a ogni Stato anche in tempo di pace, sospinge a tentativi dapprima imperfetti, e da ultimo, dopo molte devastazioni, rivolgimenti, e anche per il continuo esaurimento interno delle sue energie spinge a fare quello che la ragione, anche senza così triste esperienza, avrebbe potuto suggerire: cioè uscire dallo stato ex lege di barbarie ed entrare in una federazione di popoli, nella quale ogni

concretizzatosi nell'esperienza quasi fallimentare della *Società delle Nazioni* del primo Novecento, sulla spinta di una nuova emergenza a metà XX secolo si cerca di dar vita ad un rinnovato governo mondiale, fondato sulla pace, sulla sicurezza internazionale e sul rispetto dei diritti umani, dotato di strumenti coercitivi idonei a regolamentare i rapporti tra Stati e munito di un'organizzazione interna capace di far rispettare le decisioni prese. Nasce quindi a San Francisco, con lo Statuto del 26 giugno 1945, l'*Organizzazione delle Nazioni Unite*.

Due anni dopo la sua creazione, in attuazione di uno degli obiettivi espressamente dichiarati nel Preambolo dello Statuto, ossia «*riaffermare la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne e delle nazioni grandi e piccole*», l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite proclama la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (10 dicembre 1948). Tale documento asseconda quell'esigenza di protezione anche giuridica dei diritti umani²⁰⁵, che si fonda sui concetti di dignità e centralità della persona²⁰⁶ e racchiude in sé diritti civili, politici e sociali, cui conferisce portata universale e natura cogente²⁰⁷. Tra questi, le libertà di religione e di cambiare opinione religiosa, che formalmente entrano a far parte dei corollari imprescindibili da cui l'umanità vuole ripartire²⁰⁸.

Il percorso non è semplice e sembra trovare ostacoli sin dall'inizio. Un primo momento di crisi afferisce alla stessa formazione della *Dichiarazione* e riguarda l'astensione di 8 Stati su 56 nella votazione di un documento che, per la sua portata universale, avrebbe dovuto essere approvato plebiscitariamente. Fortunatamente, la malattia originaria che sembra infettare la *Dichiarazione* ha una patogenesi solo apparente. L'astensione di Arabia Saudita, Bielorussia, Cecoslovacchia, Jugoslavia, Polonia, Sud Africa, Ucraina e URSS non è sintomo della loro generale opposizione al quadro dei diritti umani, quanto piuttosto della

Stato, anche il più piccolo, possa sperare la propria sicurezza e la tutela dei propri diritti non dalla propria forza o dalle proprie valutazioni giuridiche, ma solo da questa grande federazione di popoli», I. KANT, *Idee per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in N. BOBBIO – L. FIRPO – V. MATHIEU (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, UTET, Torino, 1956, pp. 132-133.

²⁰⁵ Cfr. Preambolo della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948.

²⁰⁶ Cfr. V. BUONOMO, *Proliferazione e soggettivismo nei diritti umani degli ultimi decenni*, in J.T. MARTÍN DE AGAR (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, cit., p. 48. Per l'A. la dignità è «*criterio sia per l'applicabilità dei diritti sia per la loro formulazione*» (p. 50).

²⁰⁷ Nel periodo immediatamente successivo all'adozione della *Dichiarazione*, parte della dottrina internazionalistica sostiene che la stessa producesse obblighi non giuridici ma esclusivamente "moralì", rientrando la loro previsione nel potere raccomandatorio dell'Assemblea Generale. Successivamente, soprattutto grazie all'operato della Corte Internazionale di Giustizia, tutti sono diffusamente convinti di ricomprendere tali norme tra quelle generalmente riconosciute nell'ordinamento internazionale.

²⁰⁸ Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit.; F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996, il quale definisce i diritti umani un «*decalogo per cinque miliardi di persone*»; C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., pp. 103 ss.; C. CARDIA, *La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, cit., pp. 22-23.

loro volontà di avversare, per motivi squisitamente politici, alcune specifiche libertà. Gran parte delle loro contestazioni afferiscono proprio alle libertà connesse alla religione: è il caso dell'Arabia Saudita, che si oppone fermamente ad esse ed alla libertà matrimoniale; così come è il caso del blocco dei Paesi sovietici che, oltre a combattere l'innesto dei diritti civili e politici, osteggiano la libertà religiosa ed i suoi corollari in quanto incompatibili con il loro separatismo ateistico. Fa eccezione la sola Unione Sud Africana che, lungi dall'esprimere riserve sulla riferita libertà, rifiuta l'inclusione nel documento dei diritti sociali, da essa ritenuti inferiori rispetto a quelli di libertà²⁰⁹.

La proclamazione dei diritti umani e delle libertà fondamentali in un documento così autorevole quale la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* non determina *ex se* la loro immediata cogenza sul piano concreto. Di questo è consapevole anche la stessa Assemblea Generale che, nel Preambolo al riferito documento, li definisce «*come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni*». Parimenti, ne è cosciente l'intera Comunità internazionale, che istituisce apposite strutture di controllo ed incentiva apprezzabili interventi di produzione normativa che giovano al graduale processo di loro affermazione, registrando nel complesso anche buoni risultati.

Inoltre, anche quando il quadro complessivo inizia a trovare una discreta attuazione, comunque continuano a persistere ulteriori e diversi profili problematici. La maggior parte di questi è legata al fatto che la loro capacità di diffusione e di attuazione, oltre a cambiare da Stato a Stato, non è identica per ogni singolo diritto o libertà, alcuni dei quali hanno ancora oggi un'effettività sostanziale molto inferiore rispetto ad altri. Tale difficoltà ha investito ed investe tuttora anche le libertà di religione e di cambiare orientamento religioso, che ancora oggi patiscono ostacoli in varie parti del mondo²¹⁰. La questione è molto complessa e trova almeno due motivazioni forti. Da un lato, il comportamento reticente di alcuni Stati membri dell'ONU, che scelgono di non ratificare certi Accordi internazionali, di apporvi delle riserve o di sostenere un'interpretazione limitativa della portata dei diritti in essi contenuti. Dall'altro, il ben più serio problema della mancata penetrazione di alcuni valori libertari essenziali nelle coscienze dei Paesi firmatari che, sebbene formalmente si impegnino a perseguire determinati obiettivi, in concreto ne incentivano altri. Significativo il caso dell'Iraq che, seppur figura tra i sottoscrittori della *Dichiarazione*, di recente ha adottato una legge «*che impone ai figli minori di seguire la conversione all'Islam*

²⁰⁹ Cfr. G. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 23.

²¹⁰ Cfr. C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit.; G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 19; G. DALLA TORRE, *Libertà religiosa*, cit., pp. 45 ss.; G. AMATO, *La libertà religiosa nell'attuale scenario internazionale*, cit., pp. 35 ss.; P. GENTILONI, *Libertà religiosa e politica estera italiana*, in R. BENIGNI (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione*, cit., p. 43 ss., il quale parla addirittura di «*un contesto reale in cui l'attacco alla libertà religiosa ha dimensioni forse con pochi precedenti nella nostra storia recente*» (p. 43).

di uno dei genitori, anche a prescindere dalle convinzioni dell'altro genitore e dall'affidamento parentale»²¹¹.

Le gravi carenze attuative appena richiamate non devono certamente sottovalutarsi; al contempo, però, non devono far dimenticare tutto quanto è stato fatto per assicurare la tutela internazionale della libertà religiosa. In tal senso, è solo il caso di ricordare che il sistema di diritto internazionale conosce «*un complesso di impegni politici e di obbligazioni giuridiche che derivano da atti internazionali o adottati o firmati e ratificati da moltissimi Stati che costituiscono in sé stessi un sistema assai ampio di tutela e di controllo»²¹². Esso muove dal generale principio di uguaglianza, da intendersi anche come non discriminazione religiosa²¹³, per poi dipanarsi in specifiche proclamazioni afferenti sia la generale libertà religiosa, che il peculiare corollario della libertà di cambiare opinione religiosa.*

La prima trova spazio in plurime fonti internazionali, molto diverse per struttura, efficacia giuridica e contenuti. Alcune delle quali la declinano in termini generali, come accade per la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948 (art. 18), per la *Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale* del 1965 (art. 5), per il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* del 1966 (art. 18), per la *Proclamazione di Teheran* del 1968 (Proclama V), per la *Dichiarazione per l'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o la convinzione* del 1981

²¹¹ P. GRASSO, *Saluti e apertura convegno*, in R. BENIGNI (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione*, cit., pp. 14-15.

²¹² G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 64-65.

²¹³ Tra i tanti, lo *Statuto delle Nazioni Unite* del 26 giugno 1945 (artt. 1, 13, 55 e 76); la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 10 dicembre 1948 (artt. 2, 7 e 16); la *Convenzione sullo status dei rifugiati* del 28 luglio 1951 (artt. 1 e 3); *Convenzione sullo status degli apolidi* del 28 settembre 1954 (artt. 3 e 4); la *Risoluzione ECOSOC sulle regole minime per il trattamento dei detenuti* del 30 agosto 1955 (Principio 6.1); la *Convenzione OIT sull'abolizione del lavoro forzato* del 25 giugno 1957 (art. 1); la *Convenzione OIL n. 111 sulla discriminazione in materia di impiego e nelle professioni* del 4 giugno 1958; la *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* del 20 novembre 1959 (Preambolo, Principio I e Principio X), rivista dalla *Convenzione* del 20 novembre 1989; la *Convenzione contro la discriminazione nell'ambito dell'insegnamento* del 14 dicembre 1960 (art. 1); la *Convenzione sul consenso matrimoniale, l'età minima per il matrimonio e per la registrazione dei matrimoni* del 7 novembre 1962 (Preambolo e art. 1); la *Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale* del 21 dicembre 1965 (Preambolo e art. 1); il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* del 16 dicembre 1966 (art. 2); il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* del 19 dicembre 1966 (artt. 2, 4, 24, 25 e 26); la *Proclamazione di Teheran*, conclusiva della Conferenza Internazionale dei diritti dell'uomo del 22 aprile – 13 maggio 1968 (Proclama I e XI); la *Dichiarazione per l'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o la convinzione*, adottata dall'Assemblea Generale ONU il 25 novembre 1981; la *Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*, adottata dall'Assemblea Generale ONU il 20 novembre 1989 (Preambolo e art. 2); la *Dichiarazione sui diritti degli appartenenti alle minoranze nazionali o etniche, religiose e linguistiche*, adottata dall'Assemblea Generale ONU il 18 dicembre 1992 (Preambolo). Ancorché chiaramente parziale, l'elenco evidenzia come l'attività del legislatore internazionale si sia concentrata su questi temi soprattutto dal '45 alla fine degli anni Sessanta, periodo in cui era necessario affermare con forza l'"uguaglianza religiosa".

(art. 1). Altre la regolamentano in relazione a specifici settori, come nel caso della *Convenzione sullo status dei rifugiati* del 1951 (art. 4)²¹⁴, della *Risoluzione ECOSOC sulle regole minime per il trattamento dei detenuti* del 1955 o della *Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza* del 1989 (art. 14).

La seconda è ricompresa nella prima. Anche l'ordinamento internazionale, infatti, inserisce lo *ius poenitendi* tra i corollari della libertà religiosa, cogliendo spesso l'occasione per sottolineare in maniera esplicita siffatto rapporto di appartenenza. Emblematico il testo della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, ove si statuisce inconfutabilmente che il «diritto alla libertà [...] di religione [...] include la libertà di cambiare religione o credo» (art. 18). Non sempre, però, il collegamento tra le due libertà gode di espressa esplicitazione. In molti casi, infatti, la previsione dello *ius poenitendi* è frutto di un richiamo indiretto (o *per relationem*) o di una previsione implicita.

Nel primo caso, il legislatore internazionale si riferisce alla libertà di cambiare opinione religiosa apponendo nel testo normativo una clausola di salvaguardia della *Dichiarazione Universale* (c.d. richiamo indiretto o *per relationem*). Ed è quanto accade nella *Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o la convinzione* del 1981, ove la mancata menzione dello *ius poenitendi* è recuperata dalla previsione che «nessuna disposizione in questa Dichiarazione può essere interpretata come restrizione o deroga a un diritto che sia enunciato nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e nei Patti internazionali relativi ai diritti dell'uomo» (art. 8).

Nel secondo, invece, la norma si limita ad invocare genericamente la libertà religiosa senza indicarne alcun corollario (e quindi senza escluderne nessuno), oppure invoca la libertà religiosa richiamando soltanto certi suoi corollari tra cui non figura la libertà di mutare opinione religiosa. In entrambi i casi però, anche ove si producesse un elenco di corollari della libertà religiosa in cui non figurino lo *ius poenitendi*, esso è da ritenersi comunque incluso al pari di tutti gli altri corollari eventualmente omessi. E ciò per un motivo molto semplice: è logicamente impensabile che l'ordinamento internazionale protegga una libertà religiosa dimidiata rispetto a quella tracciata dalla *Dichiarazione* del '48.

8. *Lo ius poenitendi nelle Carte sovranazionali regionali.*

Il processo di positivizzazione delle libertà di religione e di mutare opinione religiosa si rafforza con la diffusione delle tendenze associazioniste anche tra Stati

²¹⁴ Tale norma obbliga lo Stato ospitante a concedere al rifugiato un grado di libertà di praticare la propria religione e di istruirvi i figli almeno pari a quello di cui godono i cittadini.

della stessa area geografica, i quali creano ulteriori Carte sovranazionali che proseguono a livello regionale il lavoro iniziato sul piano globale²¹⁵.

La prima esperienza aggregazionista del Secondo dopoguerra investe l'Europa ed assume la duplice veste del Consiglio d'Europa e dell'Unione Europea.

Fondato il 5 maggio 1949, il Consiglio d'Europa costituisce la principale organizzazione continentale a tutela dei diritti umani, della democrazia e dello Stato di diritto. Ha la sua pietra miliare nella Convenzione Europea sui Diritti dell'Uomo del 1950 (CEDU), la cui effettività è garantita sin da subito dagli interventi giudiziali della Corte di Strasburgo, azionabili però soltanto a determinate condizioni²¹⁶.

Similmente alla *Dichiarazione* ONU del '48, tra l'altro espressamente richiamata nel suo stesso Preambolo, tale documento individua il novero dei diritti imprescindibili di ogni uomo, al cui interno assume primaria rilevanza la libertà religiosa (art. 9)²¹⁷. Essa è riconosciuta ad «ogni persona» e gode di un contenuto molto ampio, comprensivo dello *ius poenitendi*, espressamente tradotto nel testo approvato dalle Alte Parti contraenti come «libertà di cambiare religione o credo». Quest'ultima gode di un'estensione vastissima, che esclude ogni sua possibile limitazione ed impedisce altresì l'applicazione nei suoi confronti delle restrizioni legittime alla libertà religiosa di cui all'art. 9, comma 2, le quali investono invece «la sola libertà di manifestare la propria religione o convinzione e non si riferiscono a tutti i contenuti del comma 1»²¹⁸.

²¹⁵ Autorevole dottrina valuta positivamente «la regionalizzazione della protezione dei diritti umani» perché «una complessiva omogeneità di concezioni, strumenti giuridici interni e profili culturali omogenei costituiscono solide basi per poter operare concretamente a favore di una piena tutela della persona umana e sua dignità», V. BUONOMO, *Proliferazione e soggettivismo nei diritti umani degli ultimi decenni*, cit., p. 58.

²¹⁶ La Corte di Strasburgo è competente per «tutte le questioni concernenti l'interpretazione e l'applicazione della Convenzione e dei suoi Protocolli che siano sottoposte a essa alle condizioni previste dagli articoli 33, 34, 46 e 47» (art. 32, comma 1). Può essere adita da uno Stato contraente in caso di presunta inosservanza della normativa CEDU da parte di un altro Stato membro (c.d. ricorsi interstatali, art. 33) oppure da «una persona fisica, un'organizzazione non governativa o un gruppo di privati che sostenga di esser vittima di una violazione da parte di una delle Alte Parti contraenti dei diritti riconosciuti nella Convenzione o nei suoi Protocolli» (c.d. individuali, art. 34). In ogni caso, la proposizione del ricorso è condizionata al preventivo esperimento ed esaurimento di tutte le vie interne per comporre il contrasto (art. 35). La sentenza definitiva della Corte ex art. 44 non ha una vera e propria efficacia giuridica; essa vincola lo Stato membro soltanto dal punto di vista politico, in ragione del suo formale impegno a conformarsi alle pronunce della Corte e della sussistenza di uno strumento coercitivo riconosciuto alle Alte Parti contraenti per stimolarne l'adeguamento di un membro alle decisioni della Corte (art. 46). Da quanto esposto emerge chiaramente la sola valenza *inter partes* delle pronunce della Corte di Strasburgo, le quali non hanno affatto efficacia *erga omnes*. Da ultimo, si ricordi che alla Corte è concesso anche un potere consultivo, pertanto può essere adita per fornire pareri su questioni giuridiche relative all'interpretazione della Convenzione e dei suoi Protocolli (art. 47).

²¹⁷ Cfr. S. LARICCIA, *Art. 9. Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*, in S. BARTOLE – B. CONFORTI – G. RAIMONDI, *Commentario alla convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, CEDAM, Padova, 2001, pp. 325 ss..

²¹⁸ G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 61.

La posizione di originaria centralità delle libertà di religione e di mutare opinione religiosa cresce, poi, con la progressiva adozione di nuovi documenti in seno all'organizzazione. E raggiunge l'acme con la *Raccomandazione sulla tolleranza religiosa in una società democratica*²¹⁹, la quale nel richiamare la libertà religiosa tracciata dalla *Dichiarazione Universale* e dalla CEDU, quindi comprensiva dello *ius poenitendi*, la qualifica come principio su cui «*poggiano le radici della dignità dell'uomo e la sua realizzazione implica la realizzazione di una società libera e democratica*» (punto 14).

Parallelo al Consiglio d'Europa, il processo di integrazione europea che ruota intorno all'attuale Unione europea²²⁰. Sviluppato a partire dal 1952, con la nascita della CECA, il progetto originario tende ad un'aggregazione meramente economico-commerciale, che punta a formare un mercato unico europeo, libero e depurato dai condizionamenti alla concorrenza. Per qualche anno si disinteressa dei diritti e delle libertà fondamentali²²¹ (ad eccezione di quelle economiche), ma si ricrede quasi subito, grazie all'acquisizione della consapevolezza che «*l'obiettivo previsto dal Preambolo del Trattato che istituisce la Comunità economica europea, di «porre le fondamenta di una unione sempre più stretta tra i popoli europei», difficilmente si sarebbe potuto realizzare attraverso un esercizio delle competenze comunitarie che avesse escluso a priori qualsiasi sovrapposizione o interferenza con la materia dei diritti fondamentali*»²²².

Alla fine degli anni Sessanta, infatti, il suo organo giurisdizionale, la Corte di Giustizia, travalica i confini settoriali inizialmente fissati ed avvia un processo di armonizzazione della normativa europea ai diritti fondamentali della persona, spingendo ad interpretare la prima in maniera conforme ai secondi, poiché questi – afferma la Corte – «*fanno parte dei principi generali del diritto comunitario*»²²³.

²¹⁹ Raccomandazione 2 febbraio 1993, n. 1202.

²²⁰ Cfr. G. MACRÌ – M. PARISI – V. TOZZI, *Diritto ecclesiastico europeo, cit.*, pp. 79 ss..

²²¹ «*In una prima fase, la Corte di giustizia aveva rifiutato di tenere conto, ai fini di valutare la legittimità di un atto comunitario, della eventuale violazione dei diritti umani*», U. VILLANI, *Istituzioni di diritto dell'Unione europea*, III ed., Cacucci, Bari, 2013, pp. 45-46. È esemplificativa in tal senso la sent. 4 febbraio 1959, *Friedrich Stork Und Co. vs. Alta Autorità della CECA*, Causa n. 1/1958.

²²² D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa. CEDU e UE tra processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, ESI, Napoli, 2016, p. 5. Cfr. G. MACRÌ – M. PARISI – V. TOZZI, *Diritto ecclesiastico europeo, cit.*, pp. 119 ss.; M. PARISI, *Vita democratica e processi politici nella sfera pubblica europea. Sul nuovo ruolo istituzionale delle organizzazioni confessionali dopo il Trattato di Lisbona*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechurchiese.it), n. 27, 2013, p. 1; A. LICASTRO, *Unione europea e «status» delle Confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani e fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014, p. 52.

²²³ Corte di Giustizia, sent. 12 novembre 1969, *Erich Stauder vs. Stadt Ulm – Sozialamt*, Causa n. 29/1969. Analog., cfr. Corte di Giustizia, sent. 17 dicembre 1970, *Internationale Handelsgesellschaft MBH vs. Ufficio per l'importazione e l'immagazzinamento di cereali e foraggi di Francoforte sul Meno*, Causa n. 11/1970. In dottr., *ex multis*, cfr. M. CARTABIA, *L'ora dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, in ID. (a cura di), *I diritti in azione. Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee*, Il Mulino, Bologna, 2007.

Tra essi è ricompreso il diritto di libertà religiosa, tutelato in quegli anni, per la prima volta, da una sentenza che statuisce la necessità di fissare il calendario di un concorso per l'assunzione presso un ente comunitario nel rispetto della libertà religiosa dei candidati e delle festività dei loro culti²²⁴.

Per qualche anno le libertà fondamentali, compresa quella religiosa, vengono garantite soltanto dalle decisioni della Corte di Giustizia. Ma simile meccanismo soffre le limitazioni connesse alla rigida competenza pretoria, la quale consente alla Corte di valutare il rispetto dei diritti fondamentali in relazione ai soli atti – comunitari – sottoposti al suo controllo di legittimità (regolamenti e direttive)²²⁵. Pertanto, raccogliendo gli inviti giurisprudenziali a favore di tali diritti, sul finire degli anni Settanta il legislatore europeo adotta una *Dichiarazione comune del Parlamento europeo, del Consiglio e della Commissione*, che sottolinea «l'importanza essenziale [...] dei diritti fondamentali, quali risultano in particolare dalle costituzioni degli Stati membri nonché dalla convenzione europea di salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali», impegnandosi solennemente a rispettarli²²⁶.

Si avvia, così, un processo di loro positivizzazione e tutela, che trova nell'*Atto unico europeo* del 28 febbraio 1986 uno snodo cruciale²²⁷. Ad esso seguirà la *Dichiarazione dei diritti e delle libertà fondamentali* del 12 aprile 1989, che delinea un primo catalogo di diritti essenziali per la Comunità europea, al cui interno non manca la libertà di pensiero, coscienza e religione (art. 4), già riconosciuta in precedenti documenti comunitari settoriali che declinavano la libertà religiosa anche come *ius poenitendi*. È il caso della *Risoluzione sulla libertà di istruzione nella Comunità europea* del 14 marzo 1984 che, riferendosi al disposto dell'art. 9 CEDU, richiama *per relationem* questo corollario. Oppure della *Risoluzione su un'azione comune degli Stati membri della Comunità europea di fronte a diverse infrazioni alla legge compiute da recenti organizzazioni che operano al riparo della libertà religiosa* del 22 maggio 1984,

²²⁴ Cfr. Corte di Giustizia, sent. 27 ottobre 1976, *Vivien Prais vs. Consiglio delle Comunità europee*, Causa n. 130/1975. In argom., cfr. D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., p. 7.

²²⁵ Cfr. L. SICO, *Integrazione europea ed evoluzione della disciplina giuridica italiana della tutela dei diritti fondamentali*, in V. TOZZI (a cura di), *Integrazione europea e società multi-etnica. Nuove dimensioni della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 113.

²²⁶ *Dichiarazione comune del Parlamento europeo, del Consiglio e della Commissione riguardante il rispetto dei diritti fondamentali e della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* del 5 aprile 1977. Ad essa si affianca il *Memorandum* del 4 aprile 1979 della Commissione delle Comunità europee sull'adesione alla Convenzione di Roma.

²²⁷ Nel documento, i contraenti manifestano la loro decisione «a promuovere insieme la democrazia basandosi sui diritti fondamentali sanciti dalle costituzioni e dalle leggi degli Stati membri, dalla convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali e dalla Carta sociale europea, in particolare la libertà, l'uguaglianza e la giustizia sociale».

che prevede espressamente la necessità di tutelare «*il diritto di abbandonare liberamente un'organizzazione*» (art. 5, lett. E).

L'espansione di libertà religiosa e *ius poenitendi* prosegue con il successivo Trattato sull'Unione europea del 7 febbraio 1992 che, nella versione di Maastricht, oltre ad istituire l'Unione europea in sostituzione e successione della Comunità (art. A) ed a creare una cittadinanza europea (art. B), proclama il rispetto dei diritti fondamentali sanciti dalla CEDU e dalle tradizioni costituzionali comuni agli Stati membri (art. F). Ed avanza ulteriormente con la *Carta dei diritti fondamentali dell'UE*²²⁸ proclamata a Nizza il 7-9 dicembre 2000, il cui art. 10 riconosce ad «*ogni individuo*» la libertà religiosa, espressamente intesa anche come «*libertà di cambiare religione o convinzione*».

Inizialmente, per l'effetto di quest'ultimo documento, l'Unione eleva la libertà religiosa e lo *ius poenitendi* tra i diritti e le libertà – potremmo dire supremi – da essa stessa riconosciuti. Successivamente, in seguito alle modifiche apportate all'art. 6 TUE con l'entrata in vigore del Trattato di Lisbona (1° dicembre 2009), ed alla conseguente assunzione da parte della *Carta* del rango di norma primaria tra le fonti europee e della vincolatività giuridica dei trattati, essa innalza tali libertà al massimo grado anche dal punto di vista giuridico²²⁹. E ciò soprattutto per l'efficacia diretta che le fonti comunitarie hanno negli ordinamenti degli Stati membri, circostanza che «*differenzia il processo di integrazione europea da altre esperienze di cooperazione internazionale e allontana l'UE dal modello delle classiche organizzazioni internazionali*»²³⁰.

Concludendo il quadro europeo, non può tacersi il ruolo dell'*Organizzazione per la Cooperazione e la Sicurezza in Europa* (OSCE), la quale in molti documenti sostiene con forza la centralità del complesso delle libertà in materia religiosa elevandole ad una posizione autorevolissima²³¹.

²²⁸ Cfr. G. MACRÌ – M. PARISI – V. TOZZI, *Diritto ecclesiastico europeo*, cit., pp. 127 ss..

²²⁹ Cfr. U. VILLANI, *Istituzioni di diritto dell'Unione europea*, cit., pp. 45 ss.. La rilevanza assunta dalla libertà religiosa e da quella di cambiare opinione religiosa influenza le enunciazioni successive, nelle quali queste libertà assumono una posizione di assoluta centralità. Tra le tante, la *Risoluzione sul diritto alla libertà di espressione e al rispetto delle convinzioni religiose*, del 16 febbraio 2006; la *Risoluzione sulla situazione dei cristiani nel contesto della libertà religiosa*, del 20 gennaio 2011; la *Risoluzione sugli orientamenti dell'UE in materia di promozione e protezione della libertà di religione o di credo*, del 13 giugno 2013; la *Risoluzione sui recenti casi di violenza e persecuzione contro i cristiani*, del 10 ottobre 2013; la *Risoluzione sulla persecuzione dei cristiani nel mondo, in relazione all'uccisione di studenti in Kenya per mano del gruppo terroristico alShabaab*, del 30 aprile 2015.

²³⁰ A. SCHILLACI, *Fonti del diritto dell'Unione Europea*, in *Treccani – Diritto on line*, Enciclopedia online (www.treccani.it), 2014.

²³¹ Tra i tanti, si ricordino l'*Atto finale di Helsinki*, del 1° agosto 1975; il *Documento finale della CSCE di Madrid (1980)*, del 6 settembre 1983; il *Documento finale della CSCE di Vienna (1986)*, del 19 gennaio 1989; il *Documento conclusivo della CSCE di Copenaghen*, del 29 giugno 1990; la *Carta di Parigi*, del 19-21 novembre 1990; il *Documento conclusivo di CSCE di Mosca*, del 4 ottobre 1991; il *Documento di Praga sull'ulteriore sviluppo delle istituzioni e delle strutture del CSCE*, del 30 gennaio 1992; il *Documento sugli esiti di Helsinki. Le sfide del cambiamento*, del 10 luglio 1992.

Anche altre Regioni del mondo conoscono processi di aggregazione sovranazionale che ruotano intorno al riconoscimento di diritti e libertà. Molti di questi portano alla promulgazione di Carte regionali con diverso valore giuridico, che si atteggiavano diversamente nei confronti delle libertà di religione e di cambiare opinione religiosa. Il più risalente tra i documenti extraeuropei è la *Convenzione americana sui diritti umani*, adottata il 22 novembre 1969 a San José di Costa Rica ed entrata in vigore il 18 luglio 1978, la quale raccoglie intorno a sé 25 Stati membri²³². Essa positivizza la «libertà di coscienza e religione» e vi ricomprende esplicitamente pure «la libertà di cambiare la propria religione o credo» (art. 12).

Accanto ad essa la *Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli*, siglata a Nairobi nel giugno 1981 ed entrata in vigore il 21 ottobre 1986, intorno alla quale gravitano gran parte dei Paesi africani²³³. Tale documento manca di molti diritti e libertà fondamentali, tra cui quello di voto o di avere libere elezioni, così come non annovera nel suo art. 8 la libertà di cambiare religione, limitandosi invece a garantire «la libera pratica della religione»²³⁴.

Ancora successiva la *Carta araba dei diritti dell'uomo*, adottata il 15 settembre 1994 dagli Stati della Lega araba ed entrata in vigore il 15 marzo 2008. Essa risente di varie lacune nell'enunciazione di certi diritti, tra cui la libertà religiosa (art. 30), che sebbene venga riconosciuta ad «ognuno», salvo le limitazioni previste dalla legge, è comunque parziale. Ricomprende infatti «la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo o di praticare la religione, da solo o insieme ad altri» (art. 30, comma 2), senza nulla dire in ordine alla libertà di cambiare opinione religiosa, che ne resta irrimediabilmente esclusa, non venendo recuperata nemmeno dal generico richiamo agli altri documenti che tutelano i diritti umani di cui al Preambolo²³⁵. Naturalmente, tale situazione non

²³² Cfr. C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., pp. 185-186; J.M. PASQUALUCCI, *The Inter-American regional human rights system*, in M.A. BADERIN – S. MANISULI, *International human rights law: six decades after the UDHR and beyond*, Ashgate, London, 2010, pp. 253 ss.; C. SANDOVAL, *The Inter-American system of human rights and approach*, in S. SHEERAN – N. RODLEY, *Routledge handbook of international human rights*, Routledge, London-New York, 2013, pp. 427 ss..

²³³ Cfr. M. PAPA, *La Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli: un approccio ai diritti umani tra tradizione e modernità*, in *I diritti dell'uomo: cronache e battaglie*, 1998, pp. 5 ss.; C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., pp. 186-187; O. AMAO, *The African regional human rights system*, in M.A. BADERIN – S. MANISULI, *International human rights law*, cit., pp. 235 ss..

²³⁴ Nella c.d. Carta di Banjul «largo spazio è invece dato alle esigenze della liberazione dei popoli, all'aiuto vicendevole che essi devono darsi per liberarsi dal giogo straniero, e tra i doveri dell'individuo è quello di non compromettere la sicurezza dello Stato, "di preservare e rafforzare la solidarietà sociale e nazionale, in particolare quando sia minacciata, di preservare e rafforzare l'indipendenza nazionale l'integrità territoriale del suo paese, e di contribuire alla sua difesa in accordo con la legge"», C. CARDIA, *La metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova torre di Babele*, in J.T. MARTÍN DE AGAR (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, cit., pp. 12-13, nt. 11.

²³⁵ Sulla mancanza della libertà di cambiare opinione religiosa, cfr. G. ZANGHÌ, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 335 ss.; C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p.

può ritenersi soddisfacente per quanto di nostro interesse, soprattutto perché comporta una compressione fattuale dello *ius poenitendi* che in certi luoghi porta ancora il musulmano apostata a pagare la sua scelta con la vita. Però, c'è un'annotazione da fare.

Nella necessaria ottica ottimistica con cui bisogna guardare al futuro dell'umanità, la *Carta araba* può rappresentare un impercettibile – beninteso, ancora assolutamente insufficiente – passo in avanti del mondo musulmano verso i diritti umani e le libertà connesse alla religione. Con essa, questi principi iniziano ad affacciarsi alla realtà islamica, penetrandola lentamente sotto la spinta dell'Islam moderato. Certo, il percorso è ancora molto lungo, ma inizia a produrre i suoi primi frutti come dimostra la *Dichiarazione sui diritti delle minoranze religiose nei Paesi a maggioranza musulmana*, stilata nel gennaio 2016 a Marrakesh, sotto la guida del Re del Marocco Mohammed VI.

Discorso più complesso per l'area asiatica²³⁶, la quale è ancora lontana dall'adottare un documento valevole per tutta la Regione, dotato di carica giuridica, o quantomeno politica. Ad oggi, una delle massime esperienze regionali è la *Carta dei diritti umani dell'Asia*, adottata nel 1998 a Kwangju (Corea del Sud), la quale però non è uno strumento legale, né tantomeno ha valenza normativa, essendo sottoscritta unicamente da Organizzazioni non governative (ONG), Organizzazioni popolari (OP) ed attivisti dei diritti umani. Sicuramente essa vanta un'importante carica simbolica, che disvela il diffuso desiderio di diritti umani e di libertà di religione e di cambiare opinione religiosa, entrambe espressamente contenute nell'art. 6 della *Carta*; ma non ha forza giuridica, né politica per imporsi agli Stati. In Asia, infatti, il più importante documento in tema di diritti umani dotato di rilevanza giuridica è la *Dichiarazione sui diritti umani* siglata nel 2012 dall'ASEAN (Associazione delle Nazioni del Sud-est asiatico) la quale, se da un lato, richiama genericamente la libertà religiosa (art. 22) senza però fissarne i contenuti, dall'altro soffre la sua applicazione circoscritta alla sola sub-Regione asiatica di cui fanno parte i Paesi sottoscrittori.

Alla luce di quanto esposto, la diversa intensità delle varie Carte internazionali e sovranazionali determina un differente grado di attuazione, sia teorico che pratico, dei diritti umani e delle libertà di religione e di mutare opinione religiosa nelle varie parti del mondo. Questa diversificazione, sebbene rappresenti un dato di fatto, non deve indurre il lettore a cedere alle tentazioni relativiste che sostengono una inaccettabile limitazione geo-politica dei diritti umani. Non deve indurlo cioè ad accogliere quell'idea che cerca di sostenere la fragilità del loro respiro universale, ritenendo che «*la tesi del fondamento filosofico e*

187; F. TRAMONTANA, *La nuova Carta Araba dei Diritti dell'Uomo tra tradizione e innovazione*, in *Giur. cost.*, fasc. 2, 2005, pp. 1479 ss.; C. CARDIA, *La metamorfosi dei diritti umani*, cit., pp. 12-13, nt. 11.

²³⁶ Cfr. V. MUNTARBHORN, *The south-east asian system for human rights protection*, in S. SHEERAN – N. RODLEY, *Routledge handbook of international human rights*, cit., pp. 467 ss..

dell'universalità normativa dei diritti dell'uomo è un postulato dogmatico del giusnaturalismo e del razionalismo etico che manca di conferma sul piano teorico». Per i relativisti, infatti, nemmeno il diffuso consenso «che – i diritti umani – ottengono in tutto il mondo giustifica alcuna pretesa universalistica e alcuna intrusività missionaria»²³⁷. Al contrario, ritengono che essi non sono altro che «la coda lunga di una pretesa egemonica, irrimediabilmente colonialista, di un Occidente che vuole imporre i suoi valori a culture e tradizioni diverse, continuando a praticare un imperialismo che si tinge con i colori della democrazia e invece legittima l'uso della forza»²³⁸.

Una simile impostazione, fondata sulla radicale negazione dell'afflato universale dei diritti umani, si scontra tanto con le ragioni storiche che ne hanno consentito la positivizzazione, quanto con la loro più intima struttura, che presuppone l'universalità e non può prescindere da essa.

In realtà, la questione deve essere affrontata assumendo un punto di vista differente. «Che i diritti umani siano osservati in modo assai diverso nei vari Paesi, è un fatto che nessuno può negare»²³⁹; parimenti, è sotto gli occhi di tutti che, per ora, la loro universalità è un miraggio. Tali prese di coscienza non legittimano però la radicale negazione dell'universalità di tali diritti. Anzi, in una più consona prospettiva dinamica ed avveniristica, essa costituisce l'ideale a cui aspirare e tendere, al fine «di considerarli estensibili a tutti gli esseri umani, in qualunque condizione ambientale e sociale si trovino a vivere»²⁴⁰.

Nel porre l'accento sulla loro funzione, Luigi Ferrajoli ricorda che «i diritti fondamentali sono sempre le leggi del più debole contro la legge del più forte, che ben può essere la legge espressa dalle loro stesse culture». Quindi, «sarebbe, esso sì, un segno perverso di eurocentrismo non già affermarli, ma negarli in danno di quanti hanno la ventura di appartenere a popoli che non hanno compiuto il nostro stesso percorso storico [...]: sicché, frattanto, le donne afgane dovrebbero attendere, per la loro liberazione, che i loro padri e mariti compiano la loro rivoluzione francese»²⁴¹.

Proprio in ragione della loro funzione di legge del più debole, la cui attuazione deve essere costantemente stimolata, essi vanno visti con favore anche in quei

²³⁷ D. ZOLO, *Intervento*, in M. IGNATIEFF, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 141.

²³⁸ S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 5.

²³⁹ A. CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Bari, Laterza, 2002, p. 55.

²⁴⁰ C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., p. 193.

²⁴¹ L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, in E. VITALE (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 344. Sul punto, cfr. V. BUONOMO, *Proliferazione e soggettivismo nei diritti umani degli ultimi decenni*, cit., p. 50, il quale afferma che «la dignità umana, infatti, non muta in relazione alle coordinate geografiche, agli accadimenti storici o alle diversità culturali [...] ma mantiene la sua unicità di natura e di valore anche come elemento costitutivo dei diritti fondamentali, a meno che non la si escluda». Sull'universalità dei diritti umani, cfr. C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, cit., pp. 183 ss.; C. CARDIA, *La metamorfosi dei diritti umani*, cit., pp. 9 ss..

contesti in cui vengano proclamati solo parzialmente oppure vengano affermati ma scarsamente rispettati. Questo non già perché una tale situazione può ritenersi soddisfacente, ma perché essa rappresenta il primo passo per consentire ad alcuni Paesi o a certe aree geografiche di iniziare finalmente a discutere di diritti umani, libertà religiosa e *ius poenitendi*, di incominciare a socializzare con questi concetti, di ritagliare per essi qualche piccolo spazietto con la possibilità che si espanda nel tempo.

Capitolo secondo

Il mutamento delle convinzioni personali nelle formazioni sociali ex art. 2 della Costituzione: equilibri contenitivi

SOMMARIO: 1. Irrilevanza, privacy e neutralizzazione: il triplice faro che illumina lo *ius poenitendi*. – 2. Il mutamento delle convinzioni personali nel diritto di famiglia. – 3. *Ius poenitendi* ed associazionismo religioso. La libertà di uscire dalla confessione religiosa ed il problema delle sette. – 4. Il mutamento delle convinzioni personali nelle comunità di vita cattoliche. La mancanza di sostentamento per i religiosi apostati.

1. Irrilevanza, privacy e neutralizzazione: il triplice faro che illumina lo ius poenitendi.

La libertà di cambiare opinione religiosa si sostanzia in riconoscimenti espliciti ed impliciti contenuti nella Costituzione e nei documenti internazionali e sovranazionali, che danno luogo ad una situazione di pluripositivizzazione lodevole ma non necessariamente soddisfacente. Potrebbe accadere, infatti, che le plurime e magniloquenti dichiarazioni di principio espressamente presenti nei richiamati atti, o indirettamente derivanti da essi, manchino di effettività pratica e non riescano ad avere maggior forza di una debolissima voce nel deserto. Di qui, l'esigenza di transitare da una mera teorizzazione per principi alla realtà concreta.

Il passaggio è assolutamente necessario e presenta un triplice beneficio: innanzitutto, permette di riempire di significato un corollario che altrimenti costituirebbe un'enunciazione vuota e scarsamente utile; in secondo luogo, testa il reale "stato di salute" dello *ius poenitendi* vagliandone il livello di attuazione nei vari rami dell'ordinamento; da ultimo, consente di esaminarne le eventuali limitazioni, o comunque, di osservare gli eventuali problemi pratici da esso patiti. Per fare tutto ciò, però, è necessario tenere bene a mente qualche dato acquisito nelle pagine che precedono e che qui è opportuno richiamare.

Storicamente la libertà di mutare opinione religiosa nasce con l'emersione del principio dell'irrelevanza civile dell'appartenenza di fede nel godimento dei diritti e nell'attribuzione dei doveri, e cresce in maniera direttamente proporzionale ad esso. Tale legame viene conservato nel tempo; tanto che, ancora oggi, quanto più

forti sono le garanzie poste a difesa dell'irrelevanza secolare del credo religioso individuale, tanto più ampi risultano essere gli spazi concessi allo *ius poenitendi*.

Col passare degli anni, la libertà in oggetto mostra forti connessioni anche con il principio della c.d. *privacy* religiosa, il quale evita la pubblicizzazione delle credenze individuali e dei loro eventuali cambiamenti, liberando di fatto l'individuo dai possibili condizionamenti e dalle possibili pressioni, anche semplicemente sociali, che potrebbero indurlo a non esercitare questo suo diritto.

Accanto a questi due elementi, che ormai costituiscono il portato di una consolidata elaborazione dottrinale e giurisprudenziale sullo *ius poenitendi*, è opportuno aggiungerne un altro, individuabile nella tendenza alla neutralizzazione dell'opinione statale. Soprattutto dagli anni Settanta in poi, si registra infatti un forte impegno del legislatore e della magistratura costituzionale per l'eliminazione dalla normativa esistente o, limitatamente al primo, per l'esclusione da quella *in fieri* di ogni elemento che possa far presumere la preferenza da parte dello Stato per una certa idea, religiosa o areligiosa che sia. Generalmente finalizzata a dare attuazione a quel pluralismo religioso ed a quella libertà religiosa "aperta" a cui aspira la Costituzione, tale azione incide anche sullo *ius poenitendi*. E lo fa in maniera riflessa, garantendo al singolo una scelta di coscienza più libera, poiché depurata dai naturali condizionamenti che avvertirebbe qualora dovesse allontanarsi dall'opinione asseritamente favorita dall'ordine costituito.

La neutralizzazione normativa investe diversi campi, che vanno dal diritto processuale, a quello all'informazione o anche al diritto penale. Settori che appare opportuno analizzare in via preliminare ed in maniera approfondita in ragione delle particolari ricadute che le modifiche da essi vissute hanno avuto sulla libertà oggetto del nostro studio.

Per quanto afferente al primo, il caso più interessante riguarda certamente l'evoluzione della formula del giuramento testimoniale, la cui progressione verso la neutralizzazione, come spesso accade, presenta un andamento chiaramente condizionato dal contesto istituzionale, giuridico e sociale. La riprova di quanto appena affermato è già nella codificazione del Regno di Sardegna del 1859, adottata in pieno separatismo sabauda. La quale, in attuazione del principio dell'irrelevanza giuridica dell'appartenenza religiosa di cui alla recente legge Sineo (19 giugno 1848, n. 735), dà alla luce due codici di procedura che consentono al testimone ed al perito di giurare secondo i riti della propria credenza fideistica¹. Tale scelta segna una rottura netta con il passato e tenta un

¹ Il riferimento è al codice di procedura civile entrato in vigore con R.D. 20 novembre 1859, n. 3786 (per una ricostruzione storica, cfr. F. AIMERITO, *La codificazione della procedura civile nel Regno di Sardegna*, Giuffrè, Milano, 2008) ed al codice di procedura penale entrato in vigore con R.D. 20 novembre 1859, n. 3784. Rispettivamente i loro artt. 443 e 285 prevedevano: «il giuramento sarà prestato dai testimoni o periti, stando in piedi, la mano destra sopra i santi evangeli, alla presenza dei Giudici; previa seria ammonizione che ad essi dal Presidente o dal Giudice sarà fatta sull'importanza di tale atto, rammentando loro rispettivamente le pene stabilite

primo approccio alla neutralizzazione; ciononostante presenta ancora qualche *vulnus*, legato principalmente alla scarsa sensibilità del testo nei confronti delle esigenze di atei ed agnostici, che non dispongono di alcun precetto religioso a cui poter “collegare” la sacralità del giuramento.

Malgrado la riferita mancanza, la formulazione del '59 è mantenuta anche dai codici del 1865 e viene modificata soltanto con legge 30 giugno 1876, n. 3184, che cancella il formalismo dell'apposizione della mano destra sul vangelo per i cattolici ed il riferimento al giuramento secondo le prescrizioni della propria fede per gli acattolici, e li sostituisce con un più generico avvertimento sull'importanza morale dell'atto e sul «vincolo religioso che i credenti con esso contraggono dinanzi a Dio»². Alla luce di ciò, è possibile affermare con certezza che, già a metà anni Settanta dell'Ottocento, il Regno d'Italia gode di una normativa priva di ritualità confessionali, che circoscrive ai soli credenti l'impegno davanti a Dio e che sembra grossomodo giustificare l'entusiastica espressione di “laicizzazione del giuramento testimoniale”³, nonostante le limitazioni che continuano a subire i fedeli di quelle confessioni che vietano il giuramento in quanto tale⁴. Pur tuttavia, l' “avvertimento religioso” viene mantenuto per tutta l'età giolittiana e viene confermato dal nuovo codice di procedura penale del 1913⁵.

contro i colpevoli di falsa testimonianza o perizia, o di reticenza, negli articoli 365, 366, 367, 369 del Codice penale. I non cattolici presteranno il giuramento secondo i riti delle loro credenze».

² Cfr. art. 299 c.p.p. ed art. 226 c.p.c.. Analog., art. 487 c.p.p., che fissa la formula del giuramento nel procedimento penale.

³ Ancora oggi, quasi tutta la dottrina ecclesiasticistica utilizza tale espressione per riferirsi alle riferite modifiche. *Contra*, Corte cost., 10 ottobre 1979, n. 117: «E non è senza significato che la legge 30 giugno 1876, n. 3184, mentre toglieva il ritualismo di carattere confessionistico dei giuramenti, non laicizzava, come pure si è ritenuto, le formule di questi atti ma prescriveva che nell'ammonizione del giudice ai testimoni o ai periti prima della prestazione del giuramento, si attirasse l'attenzione “sul vincolo religioso che i credenti contraggono dinanzi a Dio” (c.d. compromesso Vigliani)».

⁴ Cfr. G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, cit., p. 528: «sotto l'imperio del codice sardo e del codice di procedura del 1865, le norme che stabilivano la prestazione del giuramento secondo il rito della confessione religiosa di appartenenza, comportavano, sia pure implicitamente, l'esonero dal giuramento per coloro la cui fede religiosa facesse espresso divieto di giurare. Con la riforma del 1876 con cui si volle imprimere un carattere laico ed esclusivamente civile al giuramento, il rispetto dei cittadini professanti quella particolare posizione di fede, venne meno; ed il fattore religioso tornò quindi ad avere rilievo discriminativo comportando conseguenze penali».

⁵ Pubblicato con R.D. 27 febbraio 1913, n. 127, ed entrato in vigore dal 1° gennaio 1914, il riferito codice fa «posto ad un nuovo modello di codificazione, più snello ed ordinato» (M. NATALE, *Una breve riflessione sul codice di rito del 1913. Azione penale, pubblico ministero e giudice istruttore tra modello misto e suggestioni accusatorie*, in *Historia et ius* (www.historiaetius.eu), n. 3, 2009, paper 9, p. 1), nel quale vengono rafforzati «i tratti più marcatamente liberali» (A. CAPONE, *Storia, cultura e principi del processo penale. Introduzione ad uso degli studenti*, Università degli Studi “Mediterranea”, Reggio Calabria, 2016/17, p. 42). Ciononostante, «non sempre gli interventi furono considerati migliorativi, in particolare da una parte della classe forense», M. NATALE, *Una breve riflessione sul codice di rito del 1913*, cit., p. 1, nt. 2. In ogni caso, ai sensi del suo art. 87, «il giuramento dei testimoni, dei periti e degli interpreti si presta stando in piedi al cospetto del giudice, previa ammonizione sull'importanza morale e religiosa dell'atto e sulle pene stabilite contro i colpevoli di falsità in giudizio»; in argom., cfr. A. STOPPATO, *Commento al Codice di procedura penale*, Vol. IV, Libro I – Disposizioni generali, UTET, Torino, 1918, pp. 566 ss..

L'avvento del fascismo determina un'evidente regressione. Il codice di procedura penale del 1930⁶ e quello di procedura civile del 1942⁷ rispolverano quell'antica formulazione che estende il monito religioso a chiunque presti giuramento⁸. Rituale, questo, che a dire il vero viene mantenuto anche dopo l'entrata in vigore della Costituzione, ma soprattutto è espressamente confermato dalle prime pronunce della Consulta sul tema⁹.

Per circa venti anni le critiche della dottrina al richiamato orientamento giurisprudenziale rimangono inascoltate¹⁰, fin quando nel 1979, anche in ossequio alle mutate condizioni politiche e culturali, la Consulta cambia le proprie posizioni¹¹. Nel vagliare la conformità a Costituzione dell'art. 251, comma 2, c.p.c., la Corte rileva che da esso «*il testimone non credente subisce una lesione della sua libertà di coscienza*»; pertanto, ne dichiara l'incostituzionalità nella parte in cui non limita i propri effetti soltanto al credente (Corte Cost. 10 ottobre

⁶ Il codice di procedura penale del 1930 (c.d. codice Rocco) è in linea con la svolta autoritaria apportata dal fascismo, tant'è che il suo «*obiettivo è (era) quello di combattere l'idea liberale secondo cui l'esigenza di fondo del processo è la tutela dei diritti dell'imputato nei confronti della pretesa punitiva dello Stato, facendo al contrario del processo il luogo di affermazione della pretesa punitiva dello Stato, con conseguente affievolimento dei diritti individuali*», A. CAPONE, *Storia, cultura e principi del processo penale*, cit., p. 43.

⁷ Il codice di procedura civile del 1942 sostituisce il codice di rito del 1865.

⁸ Ai sensi dell'art. 449, comma 2, c.p.p. del 1930 – formulazione originaria – «*osservate le disposizioni dell'articolo 142, il presidente e il pretore fa prestare individualmente il giuramento ai testimoni, nell'atto in cui ciascuno di essi si presenta per essere esaminato, con la formula seguente: Consapevole della responsabilità che col giuramento assumete davanti a Dio ed agli uomini, giurate di dire tutta la verità e null'altro che la verità*»; cfr. A. GRIECO, *Codice di procedura penale commentato articolo per articolo*, Stamperia nazionale, Roma, 1961, pp. 880 ss.. Ai sensi dell'art. 251, comma 2, c.p.c. – formulazione originaria – «*il giudice istruttore ammonisce il testimone sulla importanza religiosa e morale del giuramento e sulle conseguenze penali delle dichiarazioni false o reticenti e legge la formula: "Consapevole della responsabilità che con il giuramento assumete davanti a Dio e agli uomini, giurate di dire la verità, null'altro che la verità". Quindi il testimone, in piedi, presta il giuramento pronunciando le parole: "Lo giuro"*».

⁹ Cfr. Corte cost. 13 luglio 1960, n. 58; Corte cost. 29 marzo 1961, n. 15; Corte cost. 8 giugno 1963, n. 85, le quali ritengono legittime le norme sul giuramento sia perché «*impegnano (impegna) soltanto la coscienza del credente, non già quella dell'ateo*», sia perché – e l'espressione rispecchia fedelmente l'avversione all'ateismo del periodo di c.d. evasione costituzionale – «*la libertà religiosa, pur costituendo l'aspetto principale della più estesa libertà di coscienza, non esaurisce tutte le manifestazioni di libertà di pensiero: l'ateismo comincia dove finisce la vita religiosa*» (Corte cost. 13 luglio 1960, n. 58). Per l'evoluzione storica della giurisprudenza costituzionale sul giuramento, cfr. P. FERRARI DA PASSANO, *Giuro di dire la verità*, in *La civiltà cattolica*, fasc. III, 1995, pp. 213 ss.; L. LACROCE, *Il giuramento nella giurisprudenza della Corte Costituzionale*, in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. II, CEDAM, Padova, 2000; F.P. CASAVOLA, *Laicità e Stato*, cit., pp. 103 ss.; M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 91-92; C. GAMBÀ, *Prestazione del giuramento*, in M. TARUFFO (a cura di), *La prova nel processo civile*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 502 ss.; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., pp. 50 ss..

¹⁰ *Ex multis*, cfr. F. FINOCCHIARO, *Giuramento dei testimoni e libertà di coscienza*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 1960; F. ONIDA, *Osservazioni in tema di legittimità costituzionale del giuramento*, in *Giur. cost.*, 1960. *Contra*, cfr. M. PISANI, *Il giuramento del testimone nel processo penale e libertà di coscienza*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 1960.

¹¹ Cfr. L. LACROCE, *Il giuramento nella giurisprudenza della Corte Costituzionale*, cit., p. 1056.

1979, n. 117). Contestualmente, dichiara l'illegittimità costituzionale, «nella stessa parte e nei medesimi termini», anche delle disposizioni del codice di procedura penale relative al giuramento del testimone, del perito e dell'interprete.

Come è facile intuire, se da un lato questa sentenza non rappresenta l'approdo definitivo, in quanto «se [...] dà una risposta al problema del giuramento del testimone ateo, al contempo dimostra di trascurare la posizione di coloro i quali, in ossequio a precetti religiosi, rifiutano il giuramento»¹², dall'altro segna comunque un importante punto di svolta perché riattiva il cammino verso quella neutralizzazione che verrà raggiunta soltanto qualche anno più tardi, tra l'altro con interventi ontologicamente differenti tra procedimento penale e civile. Infatti, nel campo criminale, la modifica originerà da un intervento propriamente legislativo, quale l'adozione di un nuovo codice di rito¹³, che sostituisce l'istituto del giuramento con una mera formula di impegno a dire la verità (art. 497 c.p.p.)¹⁴. In quello civile, invece, il cambiamento avrà origini pretorie e sarà l'effetto di una sentenza della Corte costituzionale che, nel dichiarare l'incostituzionalità dell'art. 251, comma 2, c.p.c., estende al procedimento civile la formula d'impegno già prevista nel codice di procedura penale (sent. 5 maggio 1995, n. 149)¹⁵.

Allo stato attuale quindi, anche alla luce dell'odierno contesto giuridico e sociale, le disposizioni sul giuramento testimoniale si mostrano particolarmente interessate alla «tutela della libertà religiosa sia del credente la cui religione gli vieta di giurare, sia del non credente per il quale nessun senso ha il riferimento alla Divinità, sia di ogni persona che non dev'essere costretta ad una pubblica opzione in una materia riservata all'intimo della coscienza individuale»¹⁶. Pertanto, se da un lato depotenziano fortemente quell'insieme di norme speciali adottate in passato per assecondare certe esigenze religiose particolari in tema di giuramento¹⁷, dall'altro tendono a porre sullo stesso piano le varie idee sulla

¹² L. LACROCE, *Il giuramento nella giurisprudenza della Corte Costituzionale*, cit., p. 1057.

¹³ Cfr. D.P.R. 22 settembre 1988, n. 447.

¹⁴ Come si legge nella *Relazione al progetto*, la scelta di prevedere per tutti un mero impegno a dire la verità, in luogo del giuramento, viene presa «in omaggio alla tutela della libertà di coscienza».

¹⁵ *Ex multis*, cfr. P. FERRARI DA PASSANO, *Giuro di dire la verità*, cit., pp. 215 ss..

¹⁶ P. FERRARI DA PASSANO, *Giuro di dire la verità*, cit., p. 220. Nelle pagine seguenti, l'A. aggiunge: «il processo di laicizzazione del giuramento è stato compiuto per tutelare la libertà religiosa del testimone, ma crediamo abbia pure permesso di rispettare quella del giudice. Che senso ha infatti pretendere che un giudice non credente accetti come certa una deposizione che gli viene fatta appoggiandola su un dato, Dio appunto, secondo lui inesistente?» (p. 222).

¹⁷ L'esempio classico è costituito dall'art. 5 dell'Intesa israelitica, che concede agli ebrei la facoltà di prestare giuramento a capo coperto. Attualmente, la rilevanza di tale norma si è grandemente ridotta ed è, allo stato, circoscritta soltanto a quegli istituti processuali, come il giuramento decisorio nel procedimento civile, che continuano a richiedere questa particolare forma di promessa, in ogni caso de-confessionalizzata (cfr. Corte cost., 8 ottobre 1996, n. 334; in dottr., *ex multis*, cfr. L. LACROCE, *Il giuramento nella giurisprudenza della Corte Costituzionale*, cit., pp. 1058 ss.). Ad ogni modo è opportuno rilevare che, ancora oggi, la struttura del giuramento decisorio non è in grado di rispondere alle esigenze di coloro che, per motivi di fede, non possono prestare giuramento. Per tale ragione, ma anche e soprattutto per il suo scarso utilizzo, gran parte della dottrina spinge per la sua abrogazione.

religione, evitando che una di esse possa apparire favorita rispetto alle altre. Con ciò, producendo rilevanti effetti positivi sullo *ius poenitendi* in termini di ampliamento di spazi e garanzie.

Considerazioni analoghe valgono anche per il diritto all'informazione, nella sua duplice accezione di «*diritto a informare il pubblico*» e di «*diritto del pubblico ad essere informato*»¹⁸. Pure in questo settore, le scelte del legislatore e della giurisprudenza costituzionale incidono trasversalmente sulla libertà di mutare opinione religiosa. E lo fanno man mano che trova attuazione quel progetto di ampliamento degli spazi concessi nei mass-media alle varie idee religiose o areligiose che siano, finalizzato a garantire il più ampio pluralismo informativo possibile, il quale rappresenta lo strumento con cui si realizza la neutralità.

Il problema è molto più complesso di quanto appare, anche in ragione delle peculiarità che caratterizzano il settore in questione, che si trova a dover «*confezionare un "prodotto" [...] che ha come consumatore finale la "coscienza" degli "utenti" del "servizio"*»¹⁹, un po' come vedremo accadere per l'istruzione. In ragione di ciò, esso deve essere regolato da un apparato normativo estremamente complesso, che deve riuscire a contemperare nel miglior modo possibile le esigenze dei *produttori*, che aspirano ad avere uno spazio sempre maggiore, con quelle dei *consumatori*, che desiderano invece un'informazione variegata e plurale, in ogni caso inidonea a condizionare le loro scelte di coscienza.

Tra i mezzi di comunicazione di massa, quelli che pongono maggiori problemi sono la radio e la televisione, che rappresentano ancora oggi gli strumenti che riescono a raggiungere il maggior numero di utenti, sia perché acquistabili ad un prezzo sempre più accessibile, sia perché fruibili anche da soggetti con alfabetizzazione scarsa, o addirittura inesistente. Per essi, il percorso verso il pluralismo e la "neutralità" inizia negli anni Settanta del secolo scorso, periodo in

¹⁸ P. BARILE, *Istituzioni di diritto pubblico*, III ed., CEDAM, Padova, 1978, p. 518. In argom., cfr. M. TOSCANO, *L'ordinamento radiotelevisivo e la comunicazione religiosa*, in G. CASUSCELLI (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giappichelli, Torino, 2015, p. 434; C. COLAPIETRO – M. RUOTOLO, *Diritti e libertà*, in F. MODUGNO (a cura di), *Diritto pubblico*, III ed., Giappichelli, Torino, 2017, p. 632; P. CARETTI, *Art. 8, cit.*, p. 104, il quale aggiunge che tale significato è «*legato a quella funzione sociale che la libertà di informazione svolge in un sistema democratico, che è al tempo stesso premessa e misura del livello di democraticità di un ordinamento*».

¹⁹ R. BOTTA, *La parità scolastica e la laicità "latitante". Il sistema nazionale di istruzione tra riforme legislative e diritto comunitario sui servizi alla persona*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 153, il quale effettua sul punto un parallelismo tra sistema radiotelevisivo e sistema scolastico. In argom., cfr. F. FINOCCHIARO, *Art. 19*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario alla Costituzione. Artt. 13-20*, Zanichelli, Bologna, 1977, p. 263; C. CARDIA, *Confessioni religiose e Rai-tv. Considerazioni preliminari*, in AA.VV., *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica. Atti del II° Convegno nazionale di Diritto ecclesiastico, Siena, 27-29 novembre 1980*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 229.

cui gli analfabeti costituiscono ancora il 5% della popolazione nazionale, pari a due milioni e mezzo di persone²⁰.

A darvi origine è una pronuncia della Corte costituzionale del 1974, che da un lato delegittima l'allora vigente sistema di regolamentazione di radio e telecomunicazioni²¹, dall'altro crea i presupposti per la riforma del 1975. In verità, in relazione alla libertà di manifestazione del pensiero nel settore radiofonico o televisivo, già nel 1960 la Consulta aveva fissato «l'obbligo» generale per lo Stato «di assicurare in condizioni di imparzialità e obiettività, la possibilità potenziale di godere – naturalmente nei limiti che impongono per questa come per ogni altra libertà, e nei modi richiesti dalle esigenze tecniche e di funzionalità – a chi sia interessato ad avvalersene»²². Ciononostante, soltanto la legge 14 aprile 1975, n. 103, fornisce adeguata attuazione a tale principio in materia radiotelevisiva, rendendo «esplicita l'incidenza di detta disciplina anche sulla regolamentazione del fenomeno religioso e delle sue manifestazioni»²³. Il suo art. 6 riconosce a vari soggetti, tra cui le confessioni religiose e le associazioni ateistiche o agnosticistiche, appositi spazi radiofonici e televisivi secondo percentuali minime puntualmente indicate (c.d. diritto all'accesso²⁴), le quali mirano a tutelare le libertà di religione e di manifestazione del pensiero, a consentire alle varie opinioni sulla religione di avere un certo spazio pubblico²⁵, a rispondere «alle

²⁰ Cfr. tabella Istat *Popolazione residente in età da 6 anni in poi per livello di istruzione e ripartizione geografica ai censimenti – Censimenti 1951-2011*, in www.riestoriche.istat.it. Dal riferito documento emerge altresì che, nel 1971, addirittura il 27,1% della popolazione, pari a circa 13.240.000 persone, è costituita da soggetti che sanno leggere e scrivere ma sono privi di qualsiasi titolo di studio, anche la licenza elementare.

²¹ Cfr. Corte cost., sentt. 10 luglio 1974, n. 225 e n. 226. In argom., cfr. P. BARILE, *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., pp. 520 ss.; C. CARDIA, *Confessioni religiose e Rai-tv*, cit., p. 219.

²² Corte cost., sent. 13 luglio 1960, n. 59, la quale è famosa per aver giustificato il regime monopolistico statale sulla scorta del rilievo che, «rispetto a qualsiasi altro soggetto monopolista, lo Stato monopolista si trova istituzionalmente nelle condizioni di obiettività e imparzialità più favorevoli per conseguire il superamento delle difficoltà frapposte dalla naturale limitatezza del mezzo alla realizzazione del precetto costituzionale volto ad assicurare ai singoli la possibilità di diffondere il pensiero con qualsiasi mezzo». In argom., cfr. P. BARILE, *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., pp. 519 ss..

²³ C. CARDIA, *Confessioni religiose e Rai-tv*, cit., p. 219.

²⁴ Il c.d. diritto all'accesso consente a diversi soggetti, tra cui le confessioni religiose o le associazioni areligiose, di entrare nel palinsesto della radiotelevisione pubblica «per mezzo di trasmissioni interamente autogestite da parte del richiedente [...]. Tuttavia, l'istituto dell'accesso non ha mai incontrato particolare gradimento da parte delle organizzazioni a base religiosa e [...] ha finito per diventare obsoleto senza essere mai utilizzato in modo significativo», M. TOSCANO, *L'ordinamento radiotelevisivo e la comunicazione religiosa*, cit., p. 441. Per una critica del c.d. diritto all'accesso, cfr. anche S. PROVVIDENZA, *Prime considerazioni in tema di pluralismo religioso nel sistema radiotelevisivo italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2008, p. 59; A. LICASTRO, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore dei «media»*, in S. DOMIANELLO (a cura di), *Diritto e religione in Italia*, cit., pp. 93-94.

²⁵ «Si rinviene una coesistenza e un notevole parallelismo tra la tutela del fenomeno religioso “positivo” e la tutela di quelle manifestazioni ideologiche che possono integrare atteggiamenti areligiosi o ateistici», C. CARDIA, *Confessioni religiose e Rai-tv*, cit., pp. 227-228. In argom., cfr. P. BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in AA. VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 131 ss.; T. MARTINES,

esigenze e agli interessi [...] dei destinatari delle trasmissioni, i quasi si trovano avvantaggiati proprio dal dispiegarsi, per via del mezzo radiotelevisivo, del pluralismo sociale, politico, culturale e religioso che anima la società nel suo insieme»²⁶.

Da questo momento in poi, la tendenza al pluralismo informativo ed alla concessione di appositi spazi di diffusione alle varie idee sulla religione rappresenta una costante delle norme sul sistema radio-televisivo pubblico, la cui importanza viene periodicamente rimarcata non solo dalla giurisprudenza costituzionale²⁷ ma anche dalle fonti comunitarie, che in tema di radiotelevisione esaltano a più riprese il mentovato principio concedendogli addirittura un posto di rilievo nella *Carta dei diritti fondamentali dell'UE*²⁸.

Accanto al pluralismo c.d. interno, di cui abbiamo appena tracciato le linee fondamentali, sempre a metà anni Settanta due sentenze della Corte costituzionale aprono la strada anche verso il c.d. pluralismo esterno, autorizzando le emittenti private a trasmettere in ambito locale, sia via cavo che via etere²⁹, ma chiedendo nel contempo un rapido intervento legislativo volto a predisporre strumenti idonei ad evitare la concentrazione delle reti private in mano ad uno o a pochi soggetti. Nonostante l'ammonimento della Consulta, l'inerzia del nomoteta dura quasi quindici anni, e favorisce proprio quel raggruppamento tanto osteggiato dai giudici costituzionali³⁰. Soltanto la legge Mammì del 6 agosto 1990, n. 223, interrompe la fase di stallo e norma la materia, creando un sistema misto pubblico-privato che include tra i propri principi fondamentali «*il pluralismo, l'obiettività, la completezza e l'imparzialità dell'informazione, l'apertura alle diverse opinioni, tendenze politiche, sociali, culturali e religiose, nel rispetto delle libertà e dei diritti garantiti dalla Costituzione*» (art. 1).

Diritto pubblico, VIII ed., riveduta e aggiornata da L. VENTURA, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 470-471.

²⁶ C. CARDIA, *Confessioni religiose e Rai-tv*, cit., p. 228. Analog., cfr. E. SANTORO, *Spunti per un dibattito sull'accesso alle trasmissioni radiotelevisive*, in *Dir. delle radiodif. e delle telecomun.*, 1976, p. 451.

²⁷ Corte cost., sent. 14 luglio 1988, n. 826. Analog., cfr. sent. 24 gennaio 1991, n. 21; sent. 26 marzo 1993, n. 112; sent. 7 dicembre 1994, n. 420; sent. 7 maggio 2002, n. 155. In argom., cfr. C. COLAPIETRO – M. RUOTOLO, *Diritti e libertà*, cit., pp. 635-636; T. MARTINES, *Diritto pubblico*, cit., p. 471.

²⁸ Cfr. art. 11 della Carta dei diritti fondamentali dell'UE. Il principio è altresì contenuto nel *Protocollo sui servizi pubblici radiotelevisivi*, allegato al Trattato di Amsterdam del 1997; nonché nella direttiva quadro n. 2002/21/CE, che istituisce un quadro normativo comune per le reti ed i servizi di comunicazione elettronica, attuata in Italia dal D.Lgs. 1° agosto 2003, n. 259, c.d. Codice delle comunicazioni elettroniche.

²⁹ Cfr. Corte cost. 10 luglio 1974, n. 225; Corte cost. 28 luglio 1976, n. 202.

³⁰ Negli anni Ottanta, l'Italia conosce il «*monopolio di un solo operatore privato, che ha assorbito la gran parte degli emittenti locali, cominciando a trasmettere anche su scala nazionale, grazie ad una disciplina legislativa transitoria che legittimava a posteriori la situazione di fatto creatasi*», C. COLAPIETRO – M. RUOTOLO, *Diritti e libertà*, cit., p. 636. Tale processo va incontro a numerose critiche da parte della dottrina, la quale parla addirittura di «*far west dell'etere*» (T. MARTINES, *Diritto pubblico*, cit., p. 471).

Ad essa faranno seguito numerosi altri interventi legislativi che, sebbene incidano in vario modo sulla disciplina della radiotelevisione, non dismetteranno mai il principio pluralistico, anzi tenderanno costantemente a rafforzarlo³¹. Emblematico il caso del vigente *Testo Unico dei servizi di media audiovisivi e radiofonici*³², che individua tra i principi fondamentali, validi per le emittenti pubbliche e private, «la garanzia della libertà e del pluralismo dei mezzi di comunicazione radiotelevisiva, la tutela della libertà di espressione di ogni individuo, inclusa la libertà di opinione e quella di ricevere o di comunicare informazioni o idee senza limiti di frontiere, [...] l'apertura alle diverse opinioni e tendenze politiche, sociali, culturali e religiose»³³ (art. 3). Massime che, per quanto afferente al settore pubblico, trovano ulteriore conferma nel contratto di servizio RAI, che impegna la società concessionaria ad offrire un servizio votato al pluralismo informativo, da raggiungersi sia con una programmazione aperta alle diverse opinioni sociali e religiose, sia con la concessione di appositi spazi dedicati a celebrazioni liturgiche, a temi religiosi ed al dialogo interreligioso³⁴.

Alla luce di quanto esposto, può senza dubbio affermarsi che l'attuale sistema normativo radiotelevisivo conferisce una posizione preminente al pluralismo informativo interno ed esterno, il quale produce una serie di effetti. Innanzitutto, evita che la «radiofonia e la radiotelevisione, che ancora oggi in Italia costituiscono [...] gli strumenti più efficaci per raggiungere un numero ampio di destinatari»³⁵, riescano in «una stupefacente manipolazione delle coscienze per ottenere dagli utenti del messaggio i comportamenti desiderati»³⁶. In secondo luogo, fornisce al singolo gli strumenti necessari per conoscere diverse idee

³¹ Sull'evoluzione normativa, cfr. A. LICASTRO, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore dei «media»*, cit., pp. 89 ss.; T. MARTINES, *Diritto pubblico*, cit., pp. 472 ss.; P. CARETTI – U. DE SIERVO, *Diritto costituzionale e pubblico*, III ed., Giappichelli, Torino, 2017, pp. 527 ss.; P. CARETTI – G.T. BARBIERI, *I diritti fondamentali*, cit., pp. 426 ss.; C. COLAPIETRO – M. RUOTOLO, *Diritti e libertà*, cit., pp. 633-634.

³² D.Lgs. 31 luglio 2005, n. 177 e ss.mm.. La sua versione originaria «*tenta un riparto equo delle frequenze, ridefinendo i limiti anti-trust e fissando una nuova soglia massima di concentrazione in un unico soggetto (c.d. sistema integrato della comunicazione)*», G. MARCACCIO, *Libertà di espressione e libertà di religione: percorsi comuni, conflitti latenti e manifesti. Considerazioni preliminari*, in *Arch. giur.*, fasc. n. 3-4, vol. CCXXXVI, 2016, p. 600, nt. 37. Ciononostante, il suo impatto risulta molto scarso, non riuscendo affatto ad eliminare le posizioni dominanti che nel frattempo si erano create. Di qui, il doppio intervento dell'Unione europea (CGUE 31 gennaio 2008, c. n. 380/2005 e parere motivato della Commissione del 18 luglio 2007), che spinge il legislatore italiano a modificare il Testo Unico «*assoggettandolo alla disciplina del codice delle comunicazioni elettroniche (D.l. n. 59/2008, conv. in L. n. 101/2008)*», V. ONIDA – M. PEDRAZZA GORLERO, *Compendio di diritto costituzionale*, II ed., Milano, 2011, p. 128.

³³ In argom., cfr. M. TOSCANO, *L'ordinamento radiotelevisivo e la comunicazione religiosa*, cit., pp. 437 ss..

³⁴ Cfr. artt. 2, 3 e 4 del contratto di servizio RAI – Radio televisione italiana S.p.a. 2018-2022, pubblicato in *Gazzetta Ufficiale* 7 marzo 2018, n. 55.

³⁵ M. TOSCANO, *L'ordinamento radiotelevisivo e la comunicazione religiosa*, cit., p. 433. Per autorevole dottrina, infatti, «*radio e soprattutto televisione continuano a essere, anche nell'età di internet, gli strumenti di comunicazione maggiormente in grado di incidere sull'opinione pubblica*», T. MARTINES, *Diritto pubblico*, cit., p. 470.

³⁶ R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 151.

religiose tra cui scegliere. Da ultimo, tende a “neutralizzare” l’opinione statale, eliminando ogni elemento che possa far ipotizzare la preferenza ordinamentale per una certa idea, religiosa o areligiosa che sia. Effetti che, complessivamente considerati, estendono gli spazi e le garanzie assegnate allo *ius poentendi*.

Se questo è quanto emerge da un esame puramente normativo, il passaggio dal diritto positivo alla realtà concreta segna un forte ridimensionamento delle conclusioni precedentemente rassegnate. Infatti, riprendendo le considerazioni svolte da attenta dottrina sulla grande distanza tra teoria e pratica³⁷, si rileva innanzitutto una scarsa attenzione della radiotelevisione per la tematica religiosa generalmente intesa; in secondo luogo, e limitatamente ai pochi spazi ad essa dedicati, l’«*insufficiente rilievo del pluralismo confessionale*»³⁸ a tutto vantaggio della confessione cattolica, che vanta tuttora una presenza di gran lunga superiore rispetto agli altri culti, all’ateismo o all’agnosticismo³⁹. Circostanze che determinano, di conseguenza, sia un evidente decremento degli spazi di reale neutralizzazione, sia una riduzione degli effetti positivi sulla libertà di mutare opinione religiosa che uno studio solo normativo sembrava garantire.

Il quadro esposto, sia in termini di impegno legislativo per il pluralismo che di sua scarsa effettività, vale anche per la stampa⁴⁰ e per gli altri mass-media. Unica eccezione è costituita da internet, strumento che consente a (quasi) tutti i portatori di idee di diffonderle in pochi click ad un livello potenzialmente planetario⁴¹. Se

³⁷ Cfr. A. LICASTRO, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore dei «media»*, cit., pp. 91 ss.; T. MARTINES, *Diritto pubblico*, cit., p. 475. M. TOSCANO, *L’ordinamento radiotelevisivo e la comunicazione religiosa*, cit., pp. 433 ss.

³⁸ S. BERLINGÒ – G. CASUSCELLI, *Prefazione alla quinta edizione del Codice del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2009, p. XVII.

³⁹ Con particolare riferimento alla rete pubblica, A. LICASTRO, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore dei «media»*, cit., pp. 92 ss., evidenzia tre elementi in particolare: innanzitutto, «*la scarsissima attenzione riservata [...] ai gruppi confessionali minori o di recente insediamento nel territorio nazionale, per gli aspetti riguardanti i contenuti del loro messaggio religioso*»; in secondo luogo, il fatto che «*le “celebrazioni liturgiche” cattoliche sono presenti nel palinsesto della tv pubblica (oltre che della radio) con una cadenza e regolarità tali da assicurare persino [...] una specialissima forma di assistenza spirituale*», mentre i «*momenti di predicazione e di culto acattolico sono (siano) tuttora relegati, quasi esclusivamente, al mezzo radiofonico*»; da ultimo, il sostanziale fallimento del c.d. diritto all’accesso. L’insieme di questi elementi svuota il pluralismo e, secondo alcuni, dà al servizio radiotelevisivo pubblico «*l’immagine di una tv dove ancora sopravvive il concetto di religione di Stato*» o di una «*televisione pubblica al servizio della religione di maggioranza*», S. PROVVIDENZA, *Prime considerazioni in tema di pluralismo religioso nel sistema radiotelevisivo italiano*, cit., p. 61.

⁴⁰ Sulla disciplina regolatrice della stampa, *ex multis*, cfr. T. MARTINES, *Diritto pubblico*, cit., pp. 465 ss.; P. CARETTI – U. DE SIERVO, *Diritto costituzionale e pubblico*, cit., pp. 521 ss.; P. CARETTI – G.T. BARBIERI, *I diritti fondamentali*, cit., pp. 408 ss.; C. COLAPIETRO – M. RUOTOLO, *Diritti e libertà*, cit., pp. 636 ss.. In questo settore, importante è il contributo della legge 5 agosto 1981, n. 416, «*il cui merito è [...] soprattutto quello di aver introdotto, a tutela del pluralismo dell’informazione nella stampa, il primo esempio di normativa antitrust applicato ad un settore economico*», C. COLAPIETRO – M. RUOTOLO, *Diritti e libertà*, cit., p. 634.

⁴¹ «*Attraverso internet – ed in specie per tramite di alcuni softwares che funzionano in ambienti di rete, come esemplarmente i social network – è in effetti offerta a molti (anche se non, come pure retoricamente si afferma, a tutti) la possibilità di manifestare il proprio pensiero con la*

da un lato questa sua caratteristica può farlo apparire come il mezzo più idoneo per garantire quel pluralismo informativo religioso che crea i presupposti per il libero esercizio dello *ius poenitendi*⁴², dall'altro costituisce il suo più grande limite. Infatti, internet è il luogo virtuale in cui ognuno è libero di scrivere ciò che vuole, anche celando la propria identità dietro ad un nome di fantasia (*nickname*). La facoltà dell'anonimato, che rappresenta una delle caratteristiche originarie della rete, nasce per favorire la diffusione del libero pensiero, soprattutto in contesti dittatoriali o, comunque, scarsamente propensi a riconoscere la libertà di espressione. Negli ultimi tempi, però, costituisce sempre più lo schermo dietro al quale si nascondono i generatori di quell'enorme flusso di *fake news*⁴³ – alle quali, peraltro, non si riesce a porre freno – astrattamente idonee a condizionare la libertà di mutare opinione religiosa, forzando una conversione oppure frenandola. Il tutto, mortificando il concetto stesso di libertà, che non è più tale se sottoposta a continue suggestioni.

Tende alla neutralizzazione anche l'evoluzione normativo-giurisprudenziale afferente alle disposizioni penali poste a tutela della religione. Un loro interessante antecedente storico è costituito dal titolo II° del libro II° («*reati contro la religione dello Stato e gli altri culti*») del codice penale sardo del 20 novembre 1859⁴⁴, il quale presenta due grandi novità rispetto al codice albertino del 1839, ossia la riduzione delle pene generalmente comminate per questa tipologia di reati e l'equiparazione delle sanzioni previste per la religione ufficiale e per gli altri culti semplicemente tollerati, che manifesta anche in tal caso l'uguaglianza *ex parte Stato* dei diversi credo religiosi⁴⁵. Tale ultima innovazione, che rappresenta un passo di civiltà capace di incidere fortemente sullo *ius*

consapevolezza di poter, se non altro in potenza, raggiungere una moltitudine indifferenziata di destinatari», M. NISTICÒ, *Brevi considerazioni intorno alla libertà di manifestazione del pensiero ai tempi di internet*, in F. DAL CANTO – P. CONSORTI – S. PANIZZA (a cura di), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e rischi per la sicurezza*, cit., pp. 94-95.

⁴² «Oggi cercare, ricevere, diffondere, senza considerazione di frontiere, le informazioni e le idee è davvero possibile, grazie ad Internet. Ed è un traguardo considerevole della libertà dell'individuo», T.E. FROSINI, *Internet e democrazia*, in *Diritto dell'informazione ed dell'informatica*, fasc. 4-5, ottobre 2017, pp. 657-658. Analog., cfr. T.E. FROSINI, *Liberté, Egalité, Internet*, ESI, Napoli, 2015.

⁴³ Lett.: notizie prive di fondamento. Secondo molti studiosi, il problema delle *fake news* non investe soltanto internet, ma si estende a tutti i media. Ciò, in quanto rappresentano il prodotto del fenomeno della cosiddetta post-verità, ossia de «*la tendenza, che ormai domina in internet e in tutti i media, a parlare sempre e comunque, di qualunque cosa, anche se ciò implica una impressionante e continua produzione di bullshit e di vari tipi di nonsense che suonano alla moda*», M. TARUFFO, *Tre divagazioni intorno alla verità*, in *Riv. trim. dir. e proc. civile*, fasc. 1, 2018, p. 139. Sulla post-verità, cfr. M. FERRARIS, *Post-verità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna, 2017, autore che, intervistato nell'ambito della rassegna *Più libri più liberi* del dicembre 2017, afferma: «*la post-verità, molto più che produrre intenzionalmente delle menzogne, [...] è invece un produrre parole a vanvera, [...] generalmente sul web*».

⁴⁴ Adottato con il R.D. 20 novembre 1859, n. 3783.

⁴⁵ Cfr. artt. 183 ss.. In dottr., *ex multis*, cfr. A.G. CANNEVALE – C. LAZZARI, *La tutela delle religioni e il codice penale. Egesi di alcuni delitti sopravvissuti al ripensamento normativo in tema di reati di opinione*, in D. BRUNELLI (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 62 ss..

poenitendi, viene poi rinforzata dal Codice Zanardelli del 1889 il quale, «*ispirato ai principi del liberalismo, [...] offre (offriva) una protezione assolutamente paritaria alle manifestazioni di credenza dei culti ammessi nello Stato*»; e ciò, al fine di «*garantire la libertà di culto e la libertà di coscienza*»⁴⁶.

Tutto ciò viene cancellato dal codice Rocco del 1930 che, in adesione al clima neo-confessionista tipico del periodo mussoliniano⁴⁷, differenzia di nuovo tra tutela concessa alla religione dello Stato e agli altri culti. Infatti, superate abbastanza agevolmente le istanze di parificazione emerse in Commissione parlamentare⁴⁸, il legislatore fascista elabora un apparato normativo che in alcuni casi (artt. 402 ss. c.p.) punisce più severamente la medesima condotta se diretta contro la confessione cattolica, in altri (art. 724 c.p.) addirittura la qualifica come reato soltanto se posta in essere nei confronti della religione dello Stato. In tal senso, manifesta un chiaro *favor legislatoris* per il cattolicesimo, azzerando la neutralità e riducendo pesantemente gli spazi di *ius poenitendi* concessi all'individuo.

Nel tempo il codice Rocco subisce profonde modifiche, che però non sono né immediate, né coincidenti con l'entrata in vigore della Costituzione. Dalla creazione della Repubblica fino agli anni Settanta, infatti, il legislatore e la giurisprudenza costituzionale⁴⁹ appaiono diffusamente sordi ai moniti di riforma provenienti da una certa dottrina avanguardista⁵⁰. Soltanto nel 1975 una sentenza

⁴⁶ V. PACILLO, *I delitti contro le confessioni religiose dopo la legge 24 febbraio 2006, n. 85. Problemi e prospettive di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 10. Analog., cfr. L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 124-125; P. LILLO, *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, cit., pp. 56 ss.; A.G. CANNEVALE – C. LAZZARI, *La tutela delle religioni e il codice penale*, cit., pp. 64 ss.; A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit., p. 4. In particolare, cfr. artt. 140 ss. c.p. del 1889.

⁴⁷ La tendenza neo-confessionista emerge chiaramente nella *Relazione al codice penale* del 19 ottobre 1930, nella quale il Ministro Guardasigilli Alfredo Rocco afferma che «*per esso (ossia, per il fascismo) lo Stato è concepito come un organismo, ad un tempo, economico e sociale, politico e giuridico, etico e religioso*», il quale «*appare come la nazione medesima, in esso organizzata, cioè come un'unità non solo sociale, ma altresì etica, legata da vincoli di razza, di lingua, di costume, di tradizioni storiche, di moralità, di religione, e vivente, quindi, non di puri bisogni materiali o economici, ma anche, e soprattutto, di bisogni psicologici o spirituali, siano essi intellettuali o morali o religiosi*» (Gazz. Uff., 26 ottobre 1930, n. 251, pp. 4446-4447).

⁴⁸ Cfr. *Relazione al codice penale* in Gazz. Uff., 26 ottobre 1930, n. 251, pp. 4488-4489.

⁴⁹ In questo periodo, la Corte costituzionale giustifica espressamente la differenziazione normativa sulla scorta dell'applicazione di un criterio meramente quantitativo, legato alla percentuale di diffusione del cattolicesimo tra i consociati (cfr. Corte cost., 30 novembre 1957, n. 125; Corte cost. 30 dicembre 1958, n. 79; Corte Cost. 31 maggio 1965, n. 39). In argom., cfr. G. LEZIROLI, *La tutela penale della religione fra la Carta e la Corte*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statochiese.it), febbraio 2008, pp. 12 ss.; A. ALBISETTI, *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 35 ss..

⁵⁰ *Ex multis*, cfr. A.C. JEMOLO, *Religione dello Stato e artt. 402-404 codice penale*, in *Giustizia penale*, vol. II, 1950, pp. 415 ss.; P. BARILE, *Religione cattolica, religione dello Stato, religione privilegiata. A proposito della vigenza dell'art. 402 c.p.*, in *Dir. eccl.*, vol. II, 1951, pp. 428 ss.; D. PULITANÒ, *Spunti critici in tema di vilipendio della religione*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 1969; P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione. Beni giuridici e limiti dell'intervento penale*, Giuffrè, Milano, 1983.

della Consulta inizia a far scricchiolare la convinzione per la quale la tutela penale della religione debba essere direttamente proporzionale al numero di fedeli della confessione, cominciando a qualificare il sentimento religioso non più come interesse collettivo, bensì come interesse che «*vive nell'intimo della coscienza individuale e si estende anche a gruppi più o meno numerosi di persone legate tra loro dal vincolo della professione di una fede comune*»⁵¹. Nonostante la dirompenza di tali affermazioni, i primi mutamenti consistenti in materia si avranno soltanto vent'anni dopo⁵², allorché nel 1995 la stessa Corte costituzionale afferma la parziale incostituzionalità dell'art. 724 c.p. nella parte in cui limita la punibilità della bestemmia ai soli casi in cui sia diretta nei confronti della religione cattolica⁵³. In tale occasione, la Consulta recepisce quell'indirizzo che individua il bene giuridico tutelato da queste norme nel sentimento religioso individuale, non già collettivo; ed afferma la contrarietà a Costituzione di ogni differenziazione normativa fondata esclusivamente sulla maggiore o minore diffusione di una confessione rispetto alle altre⁵⁴. Per tal via, dà la stura ad una serie di sentenze di incostituzionalità che, dal 1997 al 2005⁵⁵, censurano tutte le disposizioni afferenti alla tutela penale della religione, creando un sistema che non parametrerà più le sanzioni alla rilevanza numerica delle confessioni, ma che tende ad una loro parificazione.

Senza entrare nel merito delle profonde critiche mosse da certa dottrina circa l'atteggiamento quasi sostitutorio della Consulta rispetto al legislatore⁵⁶, in continuità rispetto all'indirizzo tracciato dal giudice delle leggi, la legge 24

⁵¹ Corte cost., 8 luglio 1975, n. 188. In argom., cfr. F. SGUBBI, *Religione e diritto penale nella giurisprudenza della Corte costituzionale (articoli 8 e 19 Cost)*, in G. VASSALLI (a cura di), *Diritto penale e giurisprudenza costituzionale*, ESI, Napoli, 2006, pp. 203 ss.; G. LEZIROLI, *La tutela penale della religione fra la Carta e la Corte*, cit., pp. 14 ss.; A. SERENI, *Sulla tutela penale della libertà religiosa*, in D. BRUNELLI (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa*, cit., p. 4; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., p. 47.

⁵² *Medio tempore* si ricorda un intervento secondario della Consulta (Corte cost. 28 luglio 1988, n. 925), mediante il quale precisa che, alla luce dei mutamenti intervenuti con la riforma del Concordato, l'espressione «religione di Stato», di cui all'art. 724 c.p. ed artt. 402 ss. c.p., debba intendersi come «religione cattolica». In ogni caso, in tale periodo gran parte della dottrina critica il mancato intervento sulle suddette norme; *ex multis*, cfr. S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, cit., p. 406.

⁵³ Cfr. Corte cost. 18 ottobre 1995, n. 440, la quale per autorevole dottrina rappresenta un vero e proprio «*netto spartiacque*» (A. SERENI, *Sulla tutela penale della libertà religiosa*, cit., p. 5). Tanto che, aggiunge P. CARETTI, *Art. 8*, cit., p. 48, la sentenza in oggetto avvia un processo di «*vera e propria bonifica della normativa penale ereditata dal fascismo*».

⁵⁴ *Ex multis*, cfr. V. PACILLO, *I delitti contro le confessioni religiose dopo la legge 24 febbraio 2006*, n. 85, cit., pp. 34 ss.; F.P. CASAVOLA, *Laicità e Stato*, cit., pp. 106 ss.; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., pp. 47 ss..

⁵⁵ In particolare: Corte cost. 14 novembre 1997, n. 329, dichiara l'illegittimità costituzionale dell'art. 404, comma 1, c.p.; Corte cost., 20 novembre 2000, n. 508, dichiara l'illegittimità costituzionale dell'art. 402 c.p.; Corte cost., 2002, n. 327, dichiara l'incostituzionalità dell'art. 405 c.p.; Corte cost. 2005, n. 168, dichiara l'incostituzionalità dell'art. 403 c.p..

⁵⁶ *Ex multis*, cfr. G. LEZIROLI, *La tutela penale della religione fra la Carta e la Corte*, cit., il quale a p. 41 parla addirittura di «*autentica violenza interpretativa*».

febbraio 2006, n. 85⁵⁷, eguaglia totalmente la disciplina penale posta a garanzia delle diverse confessioni religiose. Ed incide in via indiretta anche sulla libertà di mutare opinione religiosa, che non sarà più condizionata dal forte atteggiamento di favore che le vecchie norme mostravano nei confronti del cattolicesimo.

Ciononostante, la stessa riforma del 2006 non raggiunge la piena neutralizzazione dell'opinione statale che ci si sarebbe potuti aspettare, continuando invece a presentare dei limiti legati principalmente all'estensione della protezione alle sole aggregazioni qualificabili come "confessione religiosa"⁵⁸. Tale scelta lascia indistintamente fuori dall'ambito di tutela penale sia i movimenti religiosi di recente formazione, che non rientrano ancora nella riferita categoria giuridica, sia quelli ateistici ed agnosticistici⁵⁹, che pure non possono sussumersi in essa. Disattende, pertanto, «*le aspettative di totale parificazione tra situazioni che, sebbene non completamente assimilabili tra loro, necessitano di un'uguale disciplina penale*», e frena quel processo di massima espansione dello *ius poenitendi*, potendo l'individuo continuare a sentirsi «*condizionato a non aderire ad [rec.: a non migrare verso] un movimento, sia esso nuovo o areligioso, totalmente ignorato dal legislatore penale*»⁶⁰.

⁵⁷ *Ex multis*, cfr. A.G. CHIZZONITI, *La tutela penale delle confessioni religiose. Prime note alla legge n. 85 del 2006 "Modifiche al codice penale in materia di reati di opinione"*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 2006; V. PACILLO, *I delitti contro le confessioni religiose dopo la legge 24 febbraio 2006, n. 85, cit.*; C. SALAZAR, *Le "relazioni pericolose" tra libertà di espressione e libertà di religione: riflessioni alla luce del principio di laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2008, pp. 34 ss.; G. LEZIROLI, *La tutela penale della religione fra la Carta e la Corte, cit.*, pp. 46 ss.; P. SIRACUSANO, *Pluralismo e secolarizzazione dei valori: la superstita tutela penale del fattore religioso nell'ordinamento italiano*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 2009; A.G. CANNEVALE – C. LAZZARI, *La tutela delle religioni e il codice penale, cit.*, pp. 73 ss.; D. FALCINELLI, *Il valore penale del sentimento religioso entro la nuova tipicità dei delitti contro le confessioni religiose*, in D. BRUNELLI (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa, cit.*, pp. 35 ss.; A. SERENI, *Sulla tutela penale della libertà religiosa, cit.*, pp. 8 ss.; F. BASILE, *A cinque anni dalla riforma dei reati in materia di religione: un commento teorico-pratico degli artt. 403, 404 e 405 c.p.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2011; G. MARCACCIO, *Libertà di espressione e libertà di religione, cit.*, pp. 620 ss..

⁵⁸ Sul punto, si ricordino altresì le enormi difficoltà nel tracciare un concetto giuridico preciso di "confessione religiosa".

⁵⁹ «*Restano prive di tutela [...] le concezioni del mondo individuali e/o collettive di quanti appartengano a una comunità di fede non strutturata secondo regole statutarie, o quelle fondate su un'etica laica o una convinzione filosofica*», G. CASUSCELLI, *Il diritto penale*, in ID. (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico, cit.*, p. 364. Analog., cfr. N. COLAIANNI, *Diritto di satira e libertà religiosa*, in N. FIORITA - D. LOPRIENO (a cura di), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze, 2009, p. 33; S. BONFIGLIO, *Art. 405 c.p.: il delitto di «turbatio sacrorum» nel nuovo scenario della tutela penale, come novellato dalla l. n. 85/2006*, in D. BRUNELLI (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa, cit.*, p. 111; G. MARCACCIO, *Libertà di espressione e libertà di religione, cit.*, pp. 622-623; S. DOMIANELLO, *Dei Diritti e delle pene: note a margine del (paradosso del) valore medicinale laicamente riconoscibile all'uso della libertà religiosa come scriminante*, in *Diritto e religioni*, fasc. 2, 2016, p. 639.

⁶⁰ G. MARCACCIO, *Libertà di espressione e libertà di religione, cit.*, pp. 622-623.

Al netto di quest'ultima precisazione, che evidenzia la necessità di un ulteriore momento evolutivo in tema di tutela penale della religione⁶¹, la casistica che precede rappresenta plasticamente la diffusa tendenza ordinamentale alla neutralizzazione dell'opinione statale. La quale, da un lato, esprime l'impegno dello Stato nel rimuovere gli elementi che potrebbero anche solo far ipotizzare la sua preferenza per l'una o l'altra idea religiosa, dall'altro – e conseguentemente – amplia gli orizzonti dello *ius poenitendi*, aumentando la libertà di scelta concretamente concessa al singolo. Di qui, l'esigenza di affiancare alle classiche direttrici della irrilevanza civile dell'appartenenza religiosa individuale e della *privacy* religiosa, quell'ulteriore criterio della neutralizzazione dell'opinione statale, essenziale per esaminare in maniera completa il livello di effettività di cui gode lo *ius poenitendi* all'interno dei diversi settori giuridici. Tutti e tre questi elementi costituiscono, quindi, i parametri che verranno calati nelle branche giuridiche oggetto della nostra analisi, le quali verranno indagate seguendo un ordine logico-giuridico che deriva direttamente dalla novità più dirimpante introdotta dalla Costituzione del 1948, ossia la centralizzazione dell'uomo, delle sue esigenze, dei suoi bisogni. Tale innovazione spinge per la creazione di un modello statale antropocentrico, che tuttavia non si limita a preservare la persona nella sua individualità, ma ne esalta altresì la relazionalità e la socialità, conferendo grande rilevanza «ad ogni tipo di organizzazione e società che si frappone (frapponga) tra l'individuo e lo Stato»⁶², e che favorisce lo sviluppo della personalità del primo.

Su tali presupposti, nel prosieguo della trattazione si procederà anzitutto ad analizzare gli spazi di libertà di mutare opinione religiosa riconosciuti all'interno delle formazioni sociali tutelate dall'art. 2 della Costituzione, nelle quali lo *ius poenitendi* sembra aver raggiunto un equilibrio contenitivo che ne assicura un corretto bilanciamento con gli altri diritti. Di poi, quelli previsti al di fuori delle organizzazioni e delle società ex art. 2, che riguardano ambiti ontologicamente molto diversi tra loro, aventi natura sia pubblicistica che privatistica, nei quali la libertà in oggetto gode di un equilibrio molto più fluido e variabile che, oltre a

⁶¹ Per giungere alla totale parificazione a cui ci si riferisce, sembrano potersi intraprendere due strade alternative: l'una che porta ad una nuova riforma delle disposizioni codicistiche, che riconosca un'uguale tutela a tutti; l'altra che abroga per tutti le disposizioni penali poste a tutela della religione.

⁶² R. BIN – G. PITRUZZELLA, *Diritto costituzionale*, XVI ed., Giappichelli, Torino, 2015, p. 562. Tanto, in ragione del fatto che «l'uomo non è oggetto di attenzione dell'ordinamento solo nella sua individualità, ma anche nella sua relazionalità, cioè nell'insieme di situazioni, di luoghi metafisici, di aggregazioni collettive e di organizzazioni nelle quali svolge i suoi interessi e bisogni (partito politico, sindacato, gruppo religioso, sportivo, culturale)». Questi «soggetti collettivi sono oggetto di attenzione da parte dell'ordinamento, godendo dei medesimi diritti e delle stesse garanzie riservate ai singoli, ma in chiave strumentale, rispetto al bene primario che è la persona umana, l'uomo nella sua spiritualità e materialità», L. MUSSELLI – V. TOZZI, *Manuale di diritto ecclesiastico. La disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 59-60. In argom., cfr. P. LILLO, *Pluralismo giuridico e libertà confessionali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 40, 2016.

cambiare da settore a settore, molto spesso non ha ancora raggiunto un bilanciamento intra-settoriale definitivo.

2. Il mutamento delle convinzioni personali nel diritto di famiglia.

Nella categoria giuridica delle formazioni sociali ex art. 2 Cost., una posizione preminente è occupata certamente dalla famiglia, intesa come raggruppamento scaturente da una «*insopprimibile esigenza della natura umana*»⁶³. Le sue specifiche peculiarità la rendono oggetto di ulteriori precetti costituzionali⁶⁴, che ne nobilitano la funzione e ne esaltano la qualifica di «*società naturale*» (art. 29), espressione da intendersi però in un'accezione diametralmente opposta a quella giusnaturalista⁶⁵, che utilizza il medesimo sintagma per attribuire alla famiglia un'immagine predefinita ed immutabile, capace di resistere ad ogni possibile evoluzione o cambiamento⁶⁶. La distanza rispetto a tale impostazione emerge anzitutto dal dettato costituzionale, che evidenzia senza mezzi termini il superamento sia dell'impianto meramente patrimonialistico tipico della famiglia liberale⁶⁷, sia di quello giuspubblicistico ed asservito ai fini dello Stato, che contraddistingue la famiglia fascista⁶⁸. E viene ulteriormente rimarcata dall'elaborazione dottrinale post-costituzionale, che si sforza per evidenziare la relatività e la storicità della sua nozione, elementi che – afferma Pietro Barcellona in un importante studio del 1967 – «*escludono che alla definizione del concetto di*

⁶³ A. RAVÀ, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 1959, p. 124. Ad essa fa da eco Cesare Mirabelli, il quale aggiunge che la Costituzione guarda all'uomo «*non tanto nella sua realtà psico-fisica, quanto nel suo essere quale individuo in relazione con gli altri individui e con le comunità alle quali partecipa*», C. MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale. Contributo allo studio delle persone fisiche nel diritto ecclesiastico*, CEDAM, Padova, 1974, p. 9. In argom., cfr. G. FURGIUELE, *Libertà di manifestazione di pensiero e famiglia*, in *Giur. merito*, 1976, p. 1813; F. FINOCCHIARO, *Art. 19, cit.*, pp. 251 ss.; G. GRAZIOSO, *Affidamento e tutela del minore e fattore religioso*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2010, p. 1789.

⁶⁴ In argom., cfr. P. CAVANA, *La famiglia nella Costituzione italiana*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 2007, pp. 902 ss..

⁶⁵ *Ex multis*, cfr. J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, (a cura di) B. CARNEVALI, Mondadori, 2012, p. 15, per il quale la famiglia è «*la società più antica di tutte e l'unica naturale*».

⁶⁶ «*Sarebbe errato individuare nella formula costituzionale una ricezione di quelle tendenze giusnaturalistiche che vogliono offrire all'istituto familiare una immagine valida per ogni epoca storica e per ogni contesto sociale*», C. CARDIA, *L'art. 29 della Costituzione: la famiglia come società naturale e la dissolubilità del matrimonio*, in AA. VV., *Studi sul divorzio*, CEDAM, Padova, 1972, pp. 242-243.

⁶⁷ L'istituto della famiglia è ignorato dallo Statuto Albertino del 1848, il quale non dedica ad esso alcuna disposizione, fatta eccezione per le norme che si riferiscono alla Famiglia Reale (artt. 21, 34, 38). Di esso se ne occupa, invece, il Codice civile Pisanelli del 1865, il quale nel Capo IX del Libro I, dedicato ai diritti e doveri che nascono dal matrimonio, focalizza la propria attenzione sugli aspetti meramente patrimoniali (artt. 130 ss.).

⁶⁸ Emblematico il disposto dell'art. 147 c.c., il quale nella sua formulazione originaria imponeva ad ambedue i genitori di educare ed istruire la prole in conformità «*ai principi della morale e del sentimento nazionale fascista*».

famiglia possa attribuirsi un valore assoluto, mentre implicano con ogni evidenza l'opportunità – se non la necessità – di far leva esclusivamente sui modi di rilevanza concretamente riscontrabili in un determinato sistema positivo»⁶⁹. Il tutto trova conferma, di lì a poco, con la legge sul divorzio e la riforma del diritto di famiglia del '75, interventi che rivoluzionano ancora una volta, e profondamente, l'archetipo di famiglia precedentemente conosciuto.

Sempre a titolo di premessa urge, poi, un'altra precisazione, strettamente legata alle recenti modifiche legislative che aprono al riconoscimento ed alla regolamentazione giuridica di particolari tipologie di aggregazioni *latu sensu* familiari. Il riferimento è alle unioni civili tra persone dello stesso sesso ed alle convivenze di fatto tra persone eterosessuali o omosessuali, unite stabilmente da legami affettivi di coppia e di reciproca assistenza morale e materiale⁷⁰. Le quali, per la dottrina privatistica maggioritaria, non rientrano nel concetto giuridico di famiglia, né possono qualificarsi come “altre famiglie”⁷¹, ma devono semplicemente definirsi come formazioni sociali giuridicamente rilevanti⁷². Siffatti raggruppamenti *latu sensu* familiari, al pari della famiglia in senso stretto, devono necessariamente contemperarsi con le libertà costituzionali connesse alla religione, compreso lo *ius poenitendi*. E devono farlo in ogni momento saliente

⁶⁹ P. BARCELLONA, *Famiglia C) Diritto civile*, in *Enc. dir.*, Giuffrè, Milano, 1967, p. 780, che segnala sul punto le tesi di L. CAMPAGNA, *Famiglia legittima e famiglia adottiva*, Giuffrè, Milano, 1966, pp. 51 ss.. Analog., cfr. C. CARDIA, *L'art. 29 della Costituzione*, cit., il quale afferma che «lo Stato si è impegnato ad adeguare costantemente – con il mutare delle condizioni storico-sociali ed ambientali – la legislazione familiare al fine di evitare che istituti giuridici antiquati assolvano una funzione di compressione nei confronti della realtà familiare che suggerisce continue innovazioni e rinnovate esigenze» (p. 243); nonché, molto più di recente, M.R. MARELLA – G. MARINI, *Di cosa parliamo quando parliamo di famiglia*, Laterza, Roma-Bari, 2014, p. 3.

⁷⁰ La loro disciplina è contenuta nella legge 20 maggio 2016, n. 76, il cui art. 1 definisce l'unione civile ai commi 1 ss., e la convivenza di fatto al comma 36.

⁷¹ «Il dettato dell'art. 29 Cost. impedisce il riconoscimento di una pluralità di modelli familiari nel nostro sistema giuridico, isolando nell'istituto del matrimonio l'unica forma giuridica atta a fondare l'istituzione famiglia», G. AMADIO – F. MACARIO (a cura di), *Diritto di famiglia*, Il Mulino, Bologna, 2016, p. 26; e ciò è confermato anche da Corte cost., 15 aprile 2010, n. 138.

⁷² «Parallelamente, la Corte costituzionale e la dottrina concordano nell'individuare nell'art. 2 Cost. e nel rilievo in esso dato alle “formazioni sociali” il fondamento di un'autonoma tutela costituzionale per le famiglie non fondate sul matrimonio», G. AMADIO – F. MACARIO (a cura di), *Diritto di famiglia*, cit., p. 26. Quanto appena affermato non è smentito affatto dalla c.d. legge Cirinnà. Sebbene essa contenga un espresso richiamo agli artt. 2 e 3 della Costituzione soltanto per le unioni civili (art. 1, comma 1, L. 76/2016), ciò «non vale [...] a determinare l'esclusione della convivenza dal novero delle formazioni sociali ivi indicate, non potendosi trascurare la consolidata elaborazione giurisprudenziale – alla quale ha contribuito anche la Corte costituzionale – volta ad attribuire rilievo alla famiglia di fatto, facendo perno sul catalogo aperto offerto dallo stesso art. 2 Cost. (Corte cost. 237/1986; Corte cost. 310/1989; Cass. 1266/2016; Cass. 1277/2014), nonché su regole di matrice sovranazionale, prime tra tutte l'art. 9 Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea», Ivi, p. 90. Sul punto, cfr. anche A. RUGGERI, *Modello costituzionale e consuetudini culturali in tema di famiglia, fra tradizione e innovazione*, in *Consulta online – Studi*, fasc. III, 2018.

della loro vita, dal costitutivo al finale, nel rapporto tra coniugi, parti dell'unione civile o conviventi, nel rapporto tra genitori e prole⁷³.

Indipendentemente dalle significative differenze che caratterizzano le due macro-categorie di aggregazioni *stricto sensu* o *latu sensu* familiari, già la loro fase costitutiva risulta essere particolarmente attenta alla libertà di mutare opinione religiosa. Ciò non solo per la grande centralità attribuita ai principi dell'irrelevanza civile dell'appartenenza confessionale e della *privacy* religiosa, ma anche per la spiccata tendenza del legislatore e della giurisprudenza costituzionale alla neutralizzazione dell'opinione statale, ossia all'eliminazione di qualunque elemento capace di far presupporre la preferenza dello Stato per una certa idea, religiosa o areligiosa che sia.

Proprio in relazione a quest'ultimo punto, l'inclinazione alla imparzialità appare particolarmente evidente nell'attribuzione di effetti civili ad una pluralità di cerimonie matrimoniali. Nella costituzione della c.d. famiglia tradizionale, infatti, l'ordinamento italiano riconosce ai nubendi la possibilità di conferire rilevanza giuridica secolare a qualunque tipologia di rito confessionale, sia esso concordatario, acattolico con Intesa o acattolico senza Intesa⁷⁴; oppure di celebrare un rito meramente civile o soltanto religioso⁷⁵, senza imporre in quest'ultimo caso la previa celebrazione civile, come accadeva invece in passato⁷⁶. La previsione di una così ampia pletora di opzioni, ognuna delle quali

⁷³ Sui profili generali di interazione tra famiglia e libertà religiosa, cfr. ROB. SANTORO, *Diritti ed educazione religiosa del minore*, Jovene, Napoli, 2004, pp. 125 ss..

⁷⁴ I diversi matrimoni religiosi rilevano giuridicamente al ricorrere di requisiti differenti, fissati rispettivamente dall'art. 8 del Concordato del 1984 per il rito cattolico, dai singoli Accordi ex art. 8, comma 3, Cost. per i riti delle confessioni acattoliche con Intesa e dagli artt. 7 ss., L. 1159/1929 per i riti acattolici dei culti privi d'Intesa. In argom., cfr. P.A. D'AVACK, *Il diritto matrimoniale dei culti acattolici nell'ordinamento giuridico italiano*, Luzzatti, Roma, 1933; F. ONIDA, *Matrimonio degli acattolici*, in *Enc. dir.*, vol. XXV, Giuffrè, Milano, 1975, pp. 870 ss.; M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 290 ss.; N. MARCHEI, *Matrimoni "religiosi" ed effetti civili*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2010; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 381 ss.; M. CARNÌ, *I ministri di culto delle confessioni religiose di minoranza: problematiche attuali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2015, pp. 13 ss..

⁷⁵ *Ex multis*, cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 171; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 167. Sulla possibilità, invece, di contrarre matrimonio esclusivamente religioso, parlando delle modifiche apportate dall'Accordo del 1984 alla rilevanza civile del rito concordatario, autorevole dottrina osserva: «viene in tal modo riconosciuta ai nubendi [...] la possibilità di optare tra matrimonio civile e matrimonio canonico senza esporsi al pericolo, in quest'ultimo caso, di "subire" un'attribuzione di effetti civili non voluta ma determinata dall'intervento di un terzo», S. FERRARI, *Gli Accordi di Villa Madama e la riforma della legislazione ecclesiastica italiana*, in L. MISTÒ (a cura di), *Il "nuovo" Concordato. Studi*, Leumann, Torino, 1986, p. 59. In argom., cfr. G.B. VARNIER, *I limiti nel nuovo matrimonio concordatario*, in R. COPPOLA (a cura di), *Atti del Convegno nazionale di studio su "Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede"*, Giuffrè, Milano, 1987, pp. 729 ss..

⁷⁶ Il riferimento è al periodo liberale, epoca in cui se da un lato si registra quella grande innovazione costituita dall'introduzione del matrimonio civile accanto a quello canonico, dall'altro si impone la previa celebrazione del primo per dare rilevanza giuridica al secondo (artt. 93 ss. del

tenta di adattarsi alle diverse esigenze dei futuri sposi, produce un duplice effetto benefico. Da un lato, dà attuazione ad una vera libertà religiosa positiva che, come affermava Antonio Rosmini già più di un secolo e mezzo fa, «[la libertà religiosa di coscienza] non può esistere, se la legge civile non si piega e adatta alle coscienze de' cittadini, mostrandosi rispettosa alle loro religiose credenze», precisando poi che «la legge civile non può adattarsi alle coscienze e credenze religiose de' cittadini, se essa parte dal principio di astrarre tutte le coscienze»⁷⁷, con la fissazione di un cerimoniale unico e valido per tutti. Dall'altro, massimizza il grado di neutralizzazione dello Stato che, non imponendo un certo rito confessionale né obbligando al procedimento meramente civile, eleva il livello di garanzie riservate allo *ius poenitendi*, il cui esercizio non viene implicitamente condizionato dal favore che l'ordinamento mostrerebbe per quella opzione religiosa o areligiosa di cui imponesse il rito.

Solo apparentemente diverso è l'atteggiamento statutale nei confronti delle aggregazioni scaturenti da unione civile o convivenza di fatto. Le prime originano da una dichiarazione resa da due persone maggiorenni dello stesso sesso davanti all'ufficiale dello stato civile ed in presenza di due testimoni⁷⁸; mentre le seconde nascono, per una certa tesi dalla creazione di un legame stabile tra due maggiorenni eterosessuali o omosessuali, per un'altra dall'atto di formale registrazione presso l'anagrafe⁷⁹. In entrambi i casi, la loro fase costitutiva si consuma in un procedimento meramente civilistico o, limitatamente alla convivenza e solo per una certa dottrina, addirittura semplicemente fattuale. Circostanza, questa, che potrebbe far ritenere incompiuto quel procedimento di neutralizzazione dell'opinione statutale che abbiamo visto esser avvenuto in relazione al matrimonio. In realtà, così non è. E ciò, per un motivo molto semplice: ad oggi non risultano esserci confessioni religiose dotate di veri e propri cerimoniali culturali (non semplici benedizioni) che determinano l'insorgenza intra-confessionale di un legame *latu sensu* familiare, i quali necessitano di acquisire rilevanza secolare.

Circa i parametri dell'irrilevanza civile e della riservatezza dell'appartenenza religiosa individuale, invece, anch'essi risultano massimamente protetti all'interno delle formazioni *latu sensu* o *stricto sensu* familiari. Per quanto riguarda le prime, tutto si riassume nella circostanza che la validità dell'unione o della convivenza non è condizionata dall'appartenenza di fede degli interessati. Circa le seconde,

Codice civile del 1865). Cfr. P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., pp. 174 ss.; M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 272; C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 87 ss.; G. AMADIO – F. MACARIO (a cura di), *Diritto di famiglia*, cit., p. 61; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., p. 28.

⁷⁷ A. ROSMINI SERBATI, *Filosofia del diritto*, vol. 2, Boniardi-Pogliani, Milano, 1843, pp. 411 ss..

⁷⁸ Cfr. art. 1, comma 2, L. 76/2016.

⁷⁹ La diatriba nasce sul significato da attribuirsi alla registrazione presso l'anagrafe di cui all'art. 1, comma 37, L. 76/2016, la quale per alcuni ha funzione costitutiva, per altri ha funzione meramente probatoria, limitandosi a riconoscere ai conviventi uno strumento idoneo a fornire una prova certa della data in cui esisteva la convivenza.

invece, se regolarmente celebrato, il matrimonio-atto produrrà effetti nell'ordinamento secolare ancorché commemorato con un rito diverso rispetto a quello corrispondente alle intime convinzioni fideistiche dei nubendi. Pertanto, sarà valido e civilmente rilevante il matrimonio confessionale ritualmente officiato tra due atei, oppure quello meramente civile celebrato tra due ferventi credenti⁸⁰, la cui reale appartenenza di fede resterà segreta ed estranea all'ambito temporale. Con l'effetto di preservare i principi dell'irrilevanza e della riservatezza delle opinioni religiose, e di incidere in maniera dirompente sullo *ius poenitendi*, anche escludendo qualsivoglia ipotesi di invalidità matrimoniale per "disparità di fede" tra coniugi, come invece accade nell'ordinamento canonico⁸¹.

L'appartenenza religiosa non ha rilevanza diretta neppure sulla regolazione del vincolo matrimoniale o *latu sensu* familiare posteriore alla celebrazione, neanche laddove sopravvenga una disparità nel corso dello svolgimento del rapporto. Tuttavia i mutamenti di fede intervenuti in costanza di matrimonio, unione civile o convivenza possono influenzarne l'andamento, così come confermano i più recenti studi sociologici in tema di conversione religiosa⁸², ponendosi come «fatti» all'attenzione del diritto. In tal senso, la legge dello Stato, che è l'unica deputata a regolare la vita *stricto sensu* o *latu sensu* familiare, riconosce allo *ius poenitendi* spazi apprezzabilissimi, fornendo al coniuge, all'unito civilmente o al convivente tutte le garanzie necessarie affinché possa esercitare questa sua libertà costituzionale senza influenza alcuna⁸³.

⁸⁰ *Ex multis*, cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 172; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 382-383.

⁸¹ Per l'ordinamento canonico, ai sensi del can. 1086, è possibile adire il giudice ecclesiastico per far dichiarare la nullità del matrimonio qualora un battezzato abbia sposato un non battezzato, che non abbia ricevuto previa dispensa (c.d. nullità per disparità di fede). Nonostante questa pronuncia sia costituita da un provvedimento giurisdizionale di nullità, essa non potrà entrare nell'ordinamento secolare mediante il procedimento della delibazione, in ragione della «impossibilità di delibare sentenze che dichiarino l'invalidità del vincolo per impedimenti tipicamente confessionali [...], quali la disparità di religione, l'ordine sacro e il voto pubblico di castità», M. CANONICO, *Delibazione di sentenze ecclesiastiche, ovvero il cammello per la cruna dell'ago*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2015, p. 1. Ancora, ai sensi dei cann. 1143 ss., l'ordinamento della Chiesa conosce altresì due ipotesi di scioglimento del matrimonio per disparità di fede sopravvenuta (c.d. privilegio paolino e privilegio petrino), le quali non possono avere rilevanza civile in ragione della loro natura non giurisdizionale.

⁸² Cfr. S. ALLIEVI, *Conversioni: verso un nuovo modo di credere? Europa, pluralismo, Islam*, Guida, Napoli, 2017, pp. 104-105, il cui recente studio, di natura sociologa, rileva la persistente incidenza della conversione sulla vita di coppia e la sua capacità ad innescare una crisi.

⁸³ È ormai pacifico che «l'appartenenza confessionale di uno dei coniugi, se non viene meno ai doveri familiari, è irrilevante ai fini della separazione perché garantita dall'art. 19 Cost.», M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 308; analog., cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 195. In giurispr., *ex multis*, cfr. Cass., Sez. I, 6 agosto 2004, n.15241; Trib. Taranto, 19 settembre 1990, in *Dir. fam. e pers.*, 1991, p. 966; Cass., Sez. I, 9 agosto 1988, n. 4892; Trib. Velletri, 17 maggio 1986, in *Dir. fam. e pers.*, 1987, pp. 205 ss.; Cass., Sez. I, 23 agosto 1985, n. 4498.

In verità, l'atteggiamento dell'ordinamento complessivamente considerato non è sempre stato così virtuoso. Anche dopo l'avvento della Costituzione, per molti anni la giurisprudenza italiana non ha rispettato la libertà in oggetto, applicando invece un rigido criterio di *favor religionis catholicae* che includeva il mutamento di opinione religiosa tra i motivi di addebito della separazione coniugale oppure tra le ragioni che consentivano l'affidamento della prole all'altro coniuge, soprattutto qualora il cambiamento si fosse diretto verso l'ateismo⁸⁴. La discriminazione è proseguita negli anni Settanta-Ottanta, periodo in cui i giudici hanno applicato diffusamente un nuovo criterio di affidamento (c.d. criterio di continuità) che, nel cercare di mantenere il minore nei modelli etici in cui era nato e cresciuto, prescindeva da ogni altro tipo di valutazione e penalizzava, di fatto, il genitore convertito⁸⁵.

Una vera conformazione della materia al dettato costituzionale inizia soltanto nel 1985, allorquando la Corte di Cassazione emana una storica sentenza nella quale afferma «*che, in uno Stato dichiaratamente non confessionale come l'Italia, in uno Stato, cioè, nel campo religioso neutrale e, quindi, rispettoso delle opzioni individuali nella materia, [...] la scelta dell'affidamento non può (non deve) essere influenzata (positivamente o negativamente) dalla sua [nдр: del genitore] professione religiosa*». Più precisamente, la pronuncia esclude il credo religioso del genitore dalle «*componenti del giudizio sulla sua attitudine a curare convenientemente la prole*»⁸⁶, uscendo da un "pregiudizio" sulla personalità del genitore ed aprendo la strada ad una valutazione della fede di entrambi i genitori dal punto di vista – oggettivo – della continuità/discontinuità educativa del figlio.

La linea intrapresa è espressamente confermata dieci anni dopo dalla stessa Suprema Corte che, riferendosi anche alla questione dell'addebito, dichiara: «*il comportamento di un coniuge consistente nel mutamento di fede religiosa [...], rispetto a quella praticata al momento della celebrazione del matrimonio, si ricollega all'esercizio dei diritti garantiti dall'art. 19 Cost., e non può avere*

⁸⁴ Cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit., pp. 107 ss.; M. BESSONE – M. DOGLIOTTI – G. FERRANDO, *Giurisprudenza del diritto di famiglia*, Giuffrè, Milano, 1994, pp. 263 ss.; ROB. SANTORO, *Diritti ed educazione religiosa del minore*, cit., p. 91; M.L. LO GIACCO, *Educazione religiosa tutela del minore nella famiglia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2007, p. 11; G. GRAZIOSO, *Affidamento e tutela del minore e fattore religioso*, cit., p. 1797; D. DURISOTTO, *Educazione e libertà religiosa del minore*, Jovene, Napoli, 2011, pp. 11 ss.; A. FUCCILLO, *Valori religiosi vs. valori laici nel diritto di famiglia (rileggendo il saggio di Walter Bigiavi su "Ateismo e affidamento della prole")*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2015, n. 14, p. 1. In giurispr., cfr. Trib. Ferrara 7 agosto 1948; Trib. Trani, 16 giugno 1949; Trib. Rovigo 21 agosto 1952; Trib. Roma, 30 marzo 1957, in *Foro it.*, vol. I, 1958, pp. 1565 ss., con nota di G. ROSAPEPE, *La libertà religiosa come causa di separazione personale per colpa*; Trib. Oristano, 22 luglio 1960.

⁸⁵ *Ex multis*, cfr. Trib. min. Bologna, 7 febbraio 1978; Trib. Patti, 10 dicembre 1980; Trib. Roma, 3 febbraio 1988.

⁸⁶ Cass., Sez. I, 27 febbraio 1985, n. 1714. Analog., anche la Corte di Strasburgo in alcune sue pronunce ritiene illegittima la discriminazione religiosa tra i coniugi in materia di affidamento (cfr. *Hoffman vs. Austria* del 23 giugno 1993; *Martinez vs. Francia* del 16 dicembre 2003).

rilevanza come motivo di addebito della separazione, o come ragione incidente nell'affidamento dei figli, se ed in quanto non superi i limiti di compatibilità con i concorrenti doveri di coniuge o di genitore per le forme del comportamento adottate»⁸⁷. Da questo momento in poi, tale elemento avrà rilevanza soltanto laddove determini la violazione degli obblighi che la legge impone verso il partner o verso i figli⁸⁸. Con la logica conseguenza che ogni eventuale provvedimento negativo, adottato in sede di addebito o di affidamento, sarà diretta conseguenza del mancato rispetto dei mentovati doveri civili, non già del mero mutamento religioso⁸⁹.

Tale tendenza, che si estende anche ai figli nati fuori dal matrimonio, ormai totalmente equiparati a quelli legittimi⁹⁰, trova decisa conferma nelle nuove regole sull'affidamento della prole, le quali prediligono l'affido condiviso⁹¹ e si aprono a forme diverse soltanto se la regola generale risulti inapplicabile o pregiudizievole per l'interesse dei figli, unico criterio a cui l'autorità giudiziaria è obbligata a rifarsi⁹². Ed è ulteriormente confermata da quell'orientamento giurisprudenziale che addirittura intravede nel cambiamento delle opinioni religiose da parte del genitore, un'opportunità per i figli di conoscere una nuova e diversa visione del

⁸⁷ Cass., Sez. I, 7 febbraio 1995, n. 1401, la cui massima è consultabile in R. GIOVAGNOLI – M. FRATINI, *Il diritto di accesso. Percorsi giurisprudenziali*, Giuffrè, Torino, 2008, p. 93.

⁸⁸ Cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 195-196, il quale afferma altresì che «se uno dei contenuti essenziali, diremmo qualificanti, dell'esercizio del diritto di libertà religiosa, è proprio quello di poter liberamente mutare in un senso o in un altro la propria fede e di modificare conseguentemente la propria appartenenza confessionale, la tutela costituzionalmente assicurata a tale diritto sarebbe irrimediabilmente violata se a causa della scelta di modificare la propria appartenenza confessionale il coniuge dovesse subire, quasi a titolo di sanzione, l'addebito della separazione eventualmente intervenuta a seguito di quella scelta», p. 195. Analog., cfr. M.L. LO GIACCO, *Educazione religiosa tutela del minore nella famiglia*, cit., p. 11; D. DURISOTTO, *Educazione e libertà religiosa del minore*, cit., pp. 14 ss.; P. MOROZZO DELLA ROCCA, *Responsabilità genitoriale e libertà religiosa*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2012, pp. 1719 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 168. In giurispr., ex multis, Cass., Sez. VI, 19 luglio 2016, n. 14728.

⁸⁹ È d'uopo sottolineare, però, la persistenza di una certa casistica in cui le scelte religiose del genitore influenzano il provvedimento giudiziale adottato in tema di affidamento della prole. In argom., cfr. G. CAROBENE, *Affidamento condiviso, multireligiosità ed educazione (religiosa) dei minori*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2013, n. 26, pp. 3 ss., la quale critica tali orientamenti, evidenziandone la loro discriminatorietà e contrarietà ai principi di laicità e libertà religiosa.

⁹⁰ Cfr. legge 10 dicembre 2012, n. 219.

⁹¹ Cfr. art. 337 ter c.c., introdotto dal D.Lgs. 28 dicembre 2013, n. 154, il quale riprende il principio già esposto nella L. 8 febbraio 2006, n. 54 ss.mm.. In argom., cfr. D. DURISOTTO, *Educazione e libertà religiosa del minore*, cit., pp. 36 ss.; M. DOGLIOTTI, *Modifiche alla disciplina dell'affidamento familiare, positive e condivisibili, nell'interesse del minore*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 12, 2015, pp. 1107 ss.; E. GIACOBBE, *Adozione e affidamento familiare: ius conditum, "vivens", condendum*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2016, pp. 237 ss..

⁹² Cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 197; ROB. SANTORO, *Diritti ed educazione religiosa del minore*, cit., pp. 73, 89 ss., 96 ss., 100 ss.; E. GIACOBBE, *Adozione e affidamento familiare*, cit. In giurispr., tra le pronunce storiche, cfr. Cass., Sez. I, 16 luglio 1992, n. 8667, oppure Cass., Sez. I, 27 giugno 2006, n. 14840; tra le più recenti, Cass., Sez. VI, 23 settembre 2015, n. 18817, oppure Cass., Sez. I, 16 febbraio 2018, n. 3913.

mondo⁹³. Questo, ancor più in ragione del fatto che è la stessa prole a vantare un certo spazio di *ius poenitendi*.

Sullo sfondo l'affermazione ormai pacifica per la quale i figli, ancorché minori, sono essi stessi portatori di diritti e libertà⁹⁴, tra cui quelle di religione e di mutare opinione religiosa⁹⁵, che consentono loro anche di distaccarsi dalle opinioni-fedi genitoriali. Tale riconoscimento, troppo a lungo sottaciuto, non è però illimitato. Esso viene comunque calmierato dall'ordinamento in ragione della situazione di naturale fragilità in cui si trova la prole a causa della sua giovane età.

Su tali basi, il diritto internazionale, sovranazionale e statale se da un lato prevedono per essa una serie di diritti specifici e peculiari, dall'altro creano un insieme di "figure-guida" alla cui protezione il minore è sottoposto. Tra queste spiccano per importanza i genitori o coloro che esercitano la responsabilità genitoriale, soggetti che vantano il diritto-dovere di indirizzare ed accompagnare i figli nel loro percorso educativo, anche religioso⁹⁶, e di farlo alla luce delle loro

⁹³ In una storica pronuncia del 1985, la Cassazione ritiene che in certi casi il mutamento di fede religiosa da parte di un genitore possa «dare l'opportunità ai figli minori di conoscere ed apprezzare tale nuova fede confessionale, al fine di una loro possibile conversione al nuovo credo religioso», Cass., 23 agosto 1985, n. 4498.

⁹⁴ *Ex multis*, cfr. R. DE MEO, *La tutela del minore e del suo interesse nella cultura giuridica italiana ed europea*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2012, pp. 461 ss..

⁹⁵ Cfr. art. 18, *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, 16 dicembre 1966; art. 14, *Convenzione sui diritti del fanciullo*, 20 novembre 1989. In argom., cfr. G. GRAZIOSO, *Affidamento e tutela del minore e fattore religioso*, cit., p. 1792, il quale afferma che «è bene, all'uopo, precisare che le Convenzioni internazionali precedenti a quella del 1989 non fanno alcun riferimento a diritti autonomi del minore all'istruzione o alla libertà religiosa, ma esclusivamente ai diritti dei genitori nell'esercizio delle funzioni e potestà educative a loro precipue». Diritti che appaiono per la prima volta soltanto nel 1989, quando il minore «inizia ad essere considerato come soggetto di diritti autonomi e propri», *Ivi*, p. 1793. Autorevole dottrina aggiunge, poi, che già il testo dell'art. 2 della Cost., «riconosce i "diritti inviolabili dell'uomo" a tutte le persone fisiche, indipendentemente [...] dalla loro età (maggiori o minori d'età)», P. LILLO, *Libertà del minore nella sfera educativa e religiosa*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2009, pp. 1928-1929, 1943 ss.. In argom., cfr. anche ROB. SANTORO, *Diritti ed educazione religiosa del minore*, cit., pp. 17 ss., 96 ss.; D. DURISOTTO, *Educazione e libertà religiosa del minore*, cit., p. 51.

⁹⁶ Cfr. art. 26, comma 3, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, 10 dicembre 1948; art. 2, comma 2, *Primo Protocollo Addizionale CEDU*, 20 marzo 1952; art. 5, lett. b, *Convenzione UNESCO contro la discriminazione nell'istruzione*, 14 dicembre 1960; art. 18, comma 4, *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, 16 dicembre 1966; art. 13, comma 3, *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, 16 dicembre 1966; art. 5, *Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o il credo*, 25 novembre 1981; art. 14, comma 2, *Convenzione sui diritti del fanciullo*, 20 novembre 1989. In dottr., cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 199 ss.; M.T. DENARO, *Diritti dei minori e libertà religiosa*, in *Dir. eccl.*, fasc. 2, 2000, pp. 522-523; ROB. SANTORO, *Diritti ed educazione religiosa del minore*, cit., pp. 66 ss.; M.L. LO GIACCO, *Educazione religiosa tutela del minore nella famiglia*, cit., pp. 1 e 9; P. LILLO, *Libertà del minore nella sfera educativa e religiosa*, cit., p. 1941; G. GRAZIOSO, *Affidamento e tutela del minore e fattore religioso*, cit., p. 1795; D. DURISOTTO, *Educazione e libertà religiosa del minore*, Jovene, Napoli, 2011, pp. 42 ss., 73 ss.; P. MOROZZO DELLA ROCCA, *Responsabilità genitoriale e libertà religiosa*, cit., p. 1713; G. CAROBENE, *Affidamento condiviso, multireligiosità ed educazione (religiosa) dei minori*, cit., pp. 1 ss.; A. FUCCILLO, *Valori religiosi vs. valori laici nel diritto di famiglia*, cit., p. 5.

aspirazioni, delle loro capacità ed al fine di permettere il completo e corretto sviluppo della loro personalità⁹⁷.

Naturalmente l'affermazione che precede non deve far pensare alla totale esclusione del minore dalle scelte di vita importanti. Al contrario, egli è portatore di diritti e libertà, pertanto concorre con la propria opinione a definire il percorso educativo che intende seguire⁹⁸, purché non contrasti con i doveri costituzionali né pregiudichi la sua salute fisica o mentale. Vanta, però, un grado di partecipazione variabile, che dipende dal *quantum* di libertà di scelta riconosciutogli condizionatamente alla sua maturità psicologica. In alcuni casi, tale maturità è fissata presuntivamente dal legislatore, come accade nella legge che riconosce al minore il diritto di aderire o meno al corso di religione all'atto dell'iscrizione alla scuola secondaria superiore, il quale viene normalmente esercitato al compimento del quattordicesimo anno d'età⁹⁹. In generale, invece, essa si misura valutando la c.d. capacità di discernimento del minore, ossia quel grado di maturità che lo legittima ad operare scelte personali importanti in maniera indipendente, eventualmente anche in contrasto con le opinioni dei genitori¹⁰⁰.

È opinione abbastanza diffusa quella secondo cui la capacità di discernimento si misura caso per caso, tenuto conto delle caratteristiche soggettive del fanciullo e della rilevanza della decisione da prendere¹⁰¹. Laddove sussista, il minore

⁹⁷ Cfr. *Convenzione UNESCO contro la discriminazione nell'istruzione*, 14 dicembre 1960; art. 13, *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, 16 dicembre 1966; art. 5 della *Convenzione sui diritti del fanciullo*, 20 novembre 1989; art. 29 e 30 Cost.; art. 147 c.c..

⁹⁸ Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 306; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 169 ss.; P. VIRGADAMO, *L'ascolto del minore in famiglia e nelle procedure che lo riguardano*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2014, pp. 1656 ss..

⁹⁹ Cfr. legge 18 giugno 1986, n. 281, "Capacità di scelte scolastiche e di iscrizione nelle scuole secondarie superiori".

¹⁰⁰ Cfr. P. STANZIONE, *Interesse del minore e «statuto» dei suoi diritti*, in *Fam. e dir.*, 1994, pp. 468 ss.; M. BESSONE – G. ALPA – A. D'ANGELO – G. FERRANDO – M.R. SPALLAROSSA, *La famiglia nel nuovo diritto. Principi costituzionali, riforme legislative, orientamenti della giurisprudenza*, IV ed., Zanichelli, Bologna, 1997, pp. 217 ss.; M.T. DENARO, *Diritti dei minori e libertà religiosa*, cit., p. 526; ROB. SANTORO, *Diritti ed educazione religiosa del minore*, cit., pp. 18 ss., 72, 77; P. LILLO, *Libertà del minore nella sfera educativa e religiosa*, cit., pp. 1946 ss., il quale sottolinea altresì la necessità di una norma scritta che cristallizzi tale diritto; G. OBERTO, *Modelli educativi ideologici, culturali e religiosi rispetto al minore di genitori in crisi (parte I)*, in *Dir. fam. e pers.*, 2010, p. 518; G. GRAZIOSO, *Affidamento e tutela del minore e fattore religioso*, cit., p. 1796. In giurispr., cfr. Trib. Min. Genova, 9 febbraio 1959; Trib. Min. Bologna, 23 ottobre 1973; Pret. Roma, 22 giugno 1973; Trib. Trani, 28 marzo 1977; Trib. Roma, 3 settembre 1988; Trib. Genova, 22 settembre 1988; Trib. Catania, 31 dicembre 1992; Cass., 2 giugno 1993, n. 3776. *Contra*, cfr. M.T. DENARO, *Diritti dei minori e libertà religiosa*, cit., pp. 517 ss., la quale, espone queste tendenze, le critica fermamente ritenendo invece che al minore non debba essere concessa alcuna libertà decisoria in quanto soggetto debole e da proteggere.

¹⁰¹ Sul punto, autorevole dottrina rileva una crescente tendenza normativa diretta a «riconoscere un sempre più pregnante diritto del minore all'autodeterminazione, che cresce progressivamente con il crescere dell'età e con la maturazione della singola personalità», C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 169. Cfr. anche P. LILLO, *Libertà del minore nella sfera educativa e religiosa*, cit., pp. 1931 ss.; D. DURISOTTO, *Educazione e libertà religiosa del minore*, cit., pp. 25 ss., 50 ss., il quale si oppone a quella parte della dottrina che cerca di stabilire fasce d'età predeterminate per qualificare il minore come c.d. *grand enfant* o meno, ritenendo invece

maturato vanta il diritto di esercitare quella libertà religiosa di cui è titolare, sia modificando il proprio modo di vivere la fede o l'appartenenza al culto prescelto dalla mamma e dal papà, sia discostandosi da esso. In tal senso, egli può quindi mutare la propria opinione religiosa indipendentemente dall'assenso dei genitori o di chi ne fa le veci¹⁰²; e può adottare una decisione che dovrà essere tenuta in debita considerazione tanto da questi ultimi, quanto dall'autorità giudiziaria che abbia disposto la sua audizione e si sia trovata di fronte ad una dichiarazione del genere¹⁰³.

La sua scelta, al pari di ogni altra preferenza espressa dal soggetto minore, non obbligherà i genitori, né costituirà argomento dirimente degli eventuali contrasti sulla educazione religiosa sorti tra questi ed i figli, né tantomeno influenzerà in maniera decisiva i provvedimenti resi dal giudice. E ciò, per un motivo molto semplice: l'opzione di cui si discute è stata presa da un soggetto che, ancorché dotato di capacità di discernimento, è comunque ritenuto "debole" e sottoposto ad una protezione rafforzata. Il quale, molto spesso, prende delle decisioni per mero capriccio, per sterile opposizione alle idee dei genitori o perché

opportuno procedere ad una valutazione casistica (pp. 55 ss.). Analog., cfr. P. STANZIONE, *Scelte esistenziali ed autonomia del minore*, in *Riv. dir. civ.*, 1983, pp. 1156 ss.; M. PARADISO, *I rapporti personali tra i coniugi. Artt. 143-148*, in *Il Codice Civile. Commentario*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 280.

¹⁰² In realtà, in maniera analoga si esprimeva già il Tribunale dei minori di Genova nel 1959, ritenendo che «*la scelta della propria religione è una questione delicata e personale e che nessuno può e deve usare costringenti per influenzarla o modificarla. Neppure ai genitori è permesso di usare mezzi coercitivi per indurre i figli a praticare e seguire una fede religiosa da essi non voluta. Potranno svolgere opera di persuasione e di convincimento ma l'uso della violenza fisica e morale non è consentito*» (Trib. Min. Genova, 9 febbraio 1959). Siffatta pronuncia, però, costituiva al tempo una voce dissonante e forse eccessivamente innovativa, nel mentre oggi rappresenta la regola, che per alcuni aspetti è stata anche ulteriormente superata.

¹⁰³ Cfr. art. 315 bis c.c.: il minore che abbia compiuto dodici anni o che sia comunque dotato di capacità di discernimento ha diritto ad essere ascoltato in tutte le questioni e le procedure che lo riguardano. Il legislatore se da un lato fissa una soglia presuntiva di maturità (dodici anni), dall'altro lascia ampia discrezionalità al giudice per individuare ulteriori ipotesi in cui tale qualità possa rinvenirsi anche nell'infra-dodicesimo. In giurispr., cfr. Cass., Sez. Un., 18 settembre 2014, n. 19664: «*si è ritenuto, in via generale, che un siffatto discernimento consegua al compimento di dodici anni, salvi i casi in cui emerge che il minore di età anche inferiore sia comunque sufficientemente maturo da poter utilmente essere ascoltato*» Analog., cfr. artt. 336 bis e 337 octies c.c.. Recente giurisprudenza di legittimità sanziona con la nullità il mancato esperimento della procedura di ascolto giudiziale dell'ultra-dodicesimo o dell'infra-dodicesimo dotato di discernimento se non accompagnato da una motivazione specifica e circostanziata circa la superfluità dell'audizione o la sua contrarietà all'interesse del minore (Cass., Sez. I, 19 maggio 2010, n. 12293; Cass., Sez. I, 19 settembre 2015, n. 19327; Cass., Sez. I, 16 febbraio 2018, n. 3913; Cass., Sez. I, 24 maggio 2018, n. 12954.). Sull'ascolto, cfr. F. DANOVÌ, *L'ascolto del minore nel processo civile*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2014, pp. 1603 ss.; F. SCAGLIONE, *Ascolto, capacità e legittimazione del minore*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2014, pp. 426 ss.; P. VIRGADAMO, *L'ascolto del minore in famiglia e nelle procedure che lo riguardano*, cit., pp. 1664 ss.. In giurispr., cfr. Cass., Sez. Un., 18 settembre 2014, n. 19664: «*si è ritenuto, in via generale, che un siffatto discernimento consegua al compimento di dodici anni, salvi i casi in cui emerge che il minore di età anche inferiore sia comunque sufficientemente maturo da poter utilmente essere ascoltato*».

influenzato da almeno uno di essi¹⁰⁴. Di qui, le ragioni per le quali l'ordinamento, lungi dall'accettare acriticamente ogni sua preferenza, in relazione ai provvedimenti giurisdizionali, lascia sempre una certa discrezionalità valutativa all'autorità pretoria chiamata ad emettere un provvedimento giurisdizionale, la quale dovrà vagliare in ogni caso la benevolenza della decisione assunta dal minore e la compatibilità della stessa con il suo superiore interesse¹⁰⁵. Con l'effetto che pure il mutamento religioso del minore dotato di accertata capacità di discernimento possa venire neutralizzato da un provvedimento giudiziario adeguatamente motivato, che agisca a tutela dell'interesse oggettivo, della cura della persona o della educazione del fanciullo¹⁰⁶.

L'insieme delle considerazioni fin qui esposte esplicitano l'ampia portata di cui gode la libertà di mutare opinione religiosa all'interno del diritto di famiglia, settore in cui il principio in esame sembra vantare quella posizione nel rapporto con gli altri diritti che va sotto il nome di equilibrio contenitivo. Essa emerge con forza dall'esposizione che precede, ma è ulteriormente rafforzata da due notazioni aggiuntive, che esaltano ancor di più la rilevanza e la portata dello *ius poenitendi* nella branca giuridica esaminata.

La prima riguarda l'*iter* procedimentale previsto per ogni matrimonio che voglia produrre effetti civili nell'ordinamento secolare. Esso si attiva sempre con le c.d. pubblicazioni, atto avente la funzione principale di acquisire e rendere pubblica la formale volontà matrimoniale dei nubendi, e quella subordinata di individuare il rito di celebrazione che i futuri sposi intendono seguire¹⁰⁷. Per il Codice civile, le pubblicazioni hanno una durata temporale di centottanta giorni, allo spirare dei quali, in mancanza di celebrazione, si considerano come non avvenute¹⁰⁸. In tal caso, però, i nubendi conservano comunque la possibilità di procedere a nuove pubblicazioni, le quali non saranno condizionate dalle dichiarazioni rese in precedenza e potranno astrattamente indicare anche un rito di celebrazione diverso da quello individuato in passato. Tutto ciò crea un involontario meccanismo di tutela dello *ius poenitendi*, il quale consente ai nubendi di esercitare concretamente questa loro libertà addirittura nelle more dell'*iter* matrimoniale, attendendo intenzionalmente la scadenza dei centottanta giorni.

¹⁰⁴ Cfr. S. ALLIEVI, *Conversioni, cit.*, pp. 104-105.

¹⁰⁵ Cfr. A. MIRANDA, *Scelte esistenziali ed educative dei minori in diritto inglese e italiano*, in *Rass. dir. civ.*, 1986, pp. 1067 ss.; G. GRAZIOSO, *Affidamento e tutela del minore e fattore religioso, cit.*, pp. 1805-1806. In giurispr., *ex multis*, Trib. Min. Napoli, 13 gennaio 1983.

¹⁰⁶ Cfr. Cass., Sez. I, 17 maggio 2012, n. 7773; Cass., Sez. I, 15 maggio 2013, n. 11687. In dottr., cfr. P. STANZIONE, *Interesse del minore e «statuto» dei suoi diritti, cit.*, pp. 471 ss.; ROB. SANTORO, *Diritti ed educazione religiosa del minore, cit.*, pp. 77-78; D. DURISOTTO, *Educazione e libertà religiosa del minore, cit.*, p. 59; P. VIRGADAMO, *L'ascolto del minore in famiglia e nelle procedure che lo riguardano, cit.*, pp. 1672-1673.

¹⁰⁷ Se si sceglie il rito pentecostale, ai sensi dell'art. 12, comma 2, Int. Assemblee di Dio in Italia, i nubendi devono specificare anche il nome del ministro di culto celebrante.

¹⁰⁸ Cfr. art. 99, comma 2, c.c..

La seconda attiene al superamento della riserva di giurisdizione canonica sulla nullità del matrimonio concordatario, determinata dalla revisione del Concordato del 1929 ad opera dell'Accordo dell'84. Come noto, la nuova disciplina finalmente si conforma alla libertà di mutare opinione religiosa. Infatti, se il vecchio Concordato comprimeva tale principio obbligando coloro che avessero voluto ottenere una sentenza di nullità matrimoniale ad adire necessariamente i tribunali ed i dicasteri ecclesiastici, e prevedendo il recepimento automatico ed officioso della loro pronuncia¹⁰⁹, l'attuale disciplina, da un lato, crea un sistema di doppia concorrente giurisdizione, che consente al coniuge di rivolgersi indistintamente al giudice statale o confessionale per ottenere la pronuncia di nullità matrimoniale¹¹⁰, dall'altro «*sopprime il recepimento automatico ed officioso delle pronunce canoniche di nullità, sostituendolo con un iter che necessita dell'istanza di almeno una delle parti interessate*»¹¹¹. La modifica ha ingenerato evidenti effetti positivi sulla libertà di cambiare orientamento religioso e sui suoi corollari, i quali emergono innanzitutto consentendo al coniuge che abbia cambiato idea religiosa in costanza di matrimonio di non essere più obbligato ad instaurare l'eventuale giudizio di nullità innanzi ad un'autorità giudiziaria confessionale che rappresenta la religione da cui si è discostato¹¹², in secondo luogo permettendo l'accesso alla giurisdizione italiana indipendentemente dall'intervenuto mutamento di opinione religiosa, che quindi rimane segreto ed irrilevante.

3. *Ius poenitendi ed associazionismo religioso. La libertà di uscire dalla confessione religiosa ed il problema delle sette.*

Una seconda forma di aggregazione a cui l'ordinamento antropocentrico guarda con interesse è l'associazionismo religioso¹¹³, il quale appaga la dimensione spirituale del singolo e ne soddisfa i bisogni connessi alla professione

¹⁰⁹ Cfr. art. 34, Conc. '29. Sul funzionamento del vecchio sistema, *ex multis*, cfr. O. GIACCHI, *La giurisdizione ecclesiastica nel diritto italiano*, II ed., Giuffrè, Milano, 1970, pp. 71 ss..

¹¹⁰ Cfr. Cass., Sez. Un., 13 febbraio 1993, n. 1824; Cass., Sez. I, 18 aprile 1997, n. 3345; Cass., Sez. Un., 18 luglio 2008, n. 19809. In dottr., cfr. C. CARDIA, *Matrimonio concordatario. Nuovo equilibrio tra ordinamenti*, in G. DALLA TORRE – C. GULLO – G. BONI (a cura di), *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, L.E.V., Città del Vaticano, 2012, pp. 181 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 392 ss..

¹¹¹ G. MARCACCIO, *Giurisdizione ecclesiastica e diritti dello Stato*, in R. BENIGNI – B. CORTESE (a cura di), *La "Giurisdizione". Una riflessione storico-giuridica*, RomaTre-Press, Roma, 2019, p. 121.

¹¹² Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 396.

¹¹³ Cfr. P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, cit.; C. CARDIA, *Stato laico*, cit.; L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, cit.; L. MAI, *Il sentimento religioso come fattore di realizzazione personale e sociale nelle democrazie contemporanee*, cit.; A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit..

di una fede¹¹⁴. La sua tutela si rinviene nel generale art. 2 Cost., ma anche in altre disposizioni costituzionali che ne completano la disciplina. Tra queste, l'art. 19, che lo promuove quale mezzo per l'estrinsecazione della libertà religiosa collettiva e individuale¹¹⁵; il 20, che lo incentiva vietando speciali limitazioni legislative o particolari gravami fiscali legati al suo carattere ecclesiastico o al fine di religione e di culto¹¹⁶; e l'art. 8, che prende in esame la sua principale forma di manifestazione, ossia la c.d. confessione religiosa.

Quest'ultima disposizione, che vedremo risultare particolarmente interessante ai fini del nostro discorso, si struttura su tre commi. Il primo si rivolge indistintamente a tutte le confessioni religiose, prevedendone l'uguale libertà davanti alla legge¹¹⁷. Gli altri due, invece, si riferiscono soltanto alle formazioni acattoliche, positivizzandone una certa libertà organizzativa che consente loro di strutturarsi secondo statuti che non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano¹¹⁸ nonché, ottenuto tale riconoscimento, di stipulare con lo Stato dei particolari patti, chiamati Intese, volti a regolamentare le esigenze della singola confessione stipulante¹¹⁹.

¹¹⁴ Cfr. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 183.

¹¹⁵ La tutela dell'associazionismo religioso non investe solo la dimensione collettiva della libertà religiosa ma anche quella individuale, la quale verrebbe meno se mancasse il diritto all'esistenza, organizzazione e funzionalità delle confessioni religiose. Cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, XII ed., A. BETTETINI - G. LO CASTRO (aggiornamento a cura di), Zanichelli, Bologna, 2015; il quale si riferisce espressamente a C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 182.

¹¹⁶ Cfr. L. DECIMO, *Le organizzazioni religiose nel prisma costituzionale dell'art. 20*, ESI, Napoli, 2018.

¹¹⁷ Cfr. P. LILLO, *Pluralismo giuridico e libertà confessionali*, cit., pp. 9 ss.; P.B. HARRIS, *Confessioni religiose*, in *Treccani – Diritto on line*, Enciclopedia online (www.treccani.it), 2017.

¹¹⁸ La norma fornisce quindi un'autonomia statutaria che permette alla confessione di scegliere se e cosa normare nel proprio statuto. *Ex multis*, cfr. G. CASUSCELLI, *Pluralismo confessionale e organizzazione dei culti acattolici. Contributo all'interpretazione sistematica del primo e secondo comma dell'art. 8 della Costituzione*, in AA. VV., *Scritti in onore di S. Pugliatti*, vol. III, Giuffrè, Milano, 1978; P. FLORIS, *Autonomia confessionale. Principi-limite fondamentali e ordine pubblico*, Jovene, Napoli, 1982; V. PARLATO – G.B. VARNIER (a cura di), *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli, Torino, 1992; N. COLAIANNI, *Statuti delle confessioni religiose*, in *Enc. giur. Treccani*, vol. XXX, Roma, 1993; M. RICCA, *Metamorfosi della sovranità e ordinamenti confessionali. Profili teorici dell'integrazione tra ordinamenti nel diritto ecclesiastico italiano*, Giappichelli, Torino, 1999; G. ANELLO, *Organizzazione confessionale, culture e Costituzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

¹¹⁹ Sulle Intese, *ex multis*, cfr. N. COLAIANNI, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Cacucci, Bari, 1990; C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose*, II ed., Il Mulino, Bologna, 1990; G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit.; V. PARLATO – G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995; P. CONSORTI, *1984-2014: le stagioni delle intese e la "terza età" dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2014. In argom., è altresì opportuno aggiungere che, con sentenza 27 gennaio 2016, n. 52, la Corte costituzionale ha riconosciuto al Consiglio dei ministri la discrezionalità politica di decidere se avviare o meno le trattative con una determinata associazione per addivenire ad Intesa, scelta di cui il Governo potrebbe al più rispondere di fronte al Parlamento, non già in sede giudiziaria.

La norma in esame conferma, pertanto, la netta distinzione di *status* giuridico tra Chiesa cattolica e confessioni acattoliche, anticipata dall'art. 7 Cost. e determinata dal fatto che soltanto la prima è un ordinamento giuridico internazionale pari ordinato allo Stato italiano. Inoltre, mostra la rigida tripartizione tipologica tra confessioni acattoliche insita nella struttura dell'art. 8 Cost., la quale distingue tra confessioni di fatto¹²⁰, poste ai piedi della gerarchia, prive di qualsiasi riconoscimento giuridico formale ed equiparate alle associazioni non riconosciute di diritto privato (artt. 36 ss. c.c.); confessioni riconosciute, che si trovano in una posizione intermedia ed intrattengono un certo rapporto con l'ordinamento giuridico nella misura in cui il loro statuto è stato dichiarato conforme ai principi fondamentali dell'ordinamento; confessioni con Intesa, che rappresentano il vertice della piramide e mantengono con lo Stato un rapporto ancora più forte, fondato sulla bilateralità.

Ad oggi, nel nostro ordinamento costituzionale nessuna delle tre tipologie confessionali limita la libertà individuale di cambiare opinione religiosa; anzi, tutte si battono per una sua attuazione. Per quanto riguarda gli ultimi due archetipi di confessione religiosa acattolica, la loro attenzione per lo *ius poenitendi* è strettamente collegata ad un elemento che le accomuna: il c.d. riconoscimento, che costituisce rispettivamente la *ratio* delle seconde ed il presupposto delle terze. Esso coincide con l'erezione in ente morale dell'Istituto che rappresenta la confessione¹²¹ ed avviene all'esito di un'istruttoria che vaglia la conformità dello statuto a quell'insieme di «regole per le quali l'ordinamento nel suo complesso riflette un chiaro interesse e che intende tutelare»¹²². Tra queste rientra sicuramente la libertà del fedele di aderire o di recedere dalla confessione senza limitazione alcuna, il cui livello di tutela è quindi oggetto di una verifica specifica da parte dello Stato, che si riserva addirittura la possibilità di negare il riconoscimento giuridico in caso di esito negativo del controllo.

Circa le confessioni non riconosciute, invece, esse non vengono sottoposte al sistema di verifica e controllo di cui si è appena parlato. Ciononostante, la

¹²⁰ Cfr. AA. VV., *Vademecum "Religioni, dialogo, integrazione"*, (a cura di) Direzione centrale degli affari dei culti – Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione, Ministero dell'Interno, Confronti, Roma, 2013; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 194-195; P.B. HARRIS, *Confessioni religiose*, cit..

¹²¹ *Ex multis*, cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 276 ss.. Questa tesi è confermata dalla prassi amministrativa, che riconosce ad ogni confessione un solo ente morale, il quale per tal via acquista personalità giuridica («il riconoscimento come persona giuridica riguarda [...] gli istituti, e non la confessione», G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 256; analog., cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, XII ed., cit., p. 270). Secondo altra dottrina, invece, la legge non esclude la possibilità di erigere più enti morali per un'unica confessione (G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*, cit., p. 256); secondo altra ancora, «solo l'avvio della trattativa col Governo italiano per la stipula dell'intesa e la stipula della stessa, fungono da implicito meccanismo di riconoscimento», V. TOZZI, *Le confessioni prive di intesa non esistono*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2011, p. 4.

¹²² C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 193. Analog., cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit.; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., p. 64.

manca della riferita opera di supervisione non implica l'automatica esclusione della libertà di cambiare opinione religiosa dal ventaglio di libertà concesse ai loro fedeli. Le confessioni di fatto rientrano, infatti, nel novero delle formazioni sociali idonee a svolgere la personalità dell'individuo; in ragione di ciò, sono comunque assoggettate alla disciplina di cui all'art. 2 della Carta fondamentale, che impegna espressamente la Repubblica a riconoscere e garantire i diritti inviolabili dell'uomo «*sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove svolge la sua personalità*». Pertanto, sul presupposto che tra i diritti dotati di inviolabilità rientra la libertà di mutare opinione religiosa, intesa quale derivazione della libertà religiosa prevista dalla Costituzione¹²³ e dalle Carte internazionali, appare cristallina la sussistenza di un obbligo anche per le confessioni di fatto di garantire ai propri fedeli il diritto di uscire liberamente dalla aggregazione confessionale di cui fanno parte.

Al pari delle confessioni acattoliche, anche la Chiesa di Roma, pur avendo uno status giuridico peculiare, rispetta comunque l'autodeterminazione dei soggetti circa l'appartenenza ad essa, trattandosi di una libertà fondamentale costitutiva nei sistemi democratici. Dopo il Concilio Vaticano II, e soprattutto dopo la Dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae* (1965), la gerarchia cattolica assume un atteggiamento del tutto nuovo nei confronti della libertà religiosa e dello *ius poenitendi*. Unitamente alla Costituzione, stimola una svolta verso il rafforzamento delle libertà connesse alla religione, le quali trovano concreta attuazione con la stipulazione di un nuovo Accordo internazionale di riforma del Concordato, che si presenta molto più rispettoso dello *ius poenitendi* nella misura in cui supera il sistema della riserva di giurisdizione in materia di nullità matrimoniale, afferma la facoltatività dell'insegnamento religioso nella scuola pubblica, espunge dal testo pattizio quella norma che escludeva i sacerdoti apostati dall'insegnamento o da ogni altro ufficio o impiego a contatto con il pubblico. Lo spirito innovatore investe anche il contenuto degli interventi pubblici del papa, che ora non ha più remore nel sostenere apertamente i riferiti principi. Emblematico il discorso di papa Benedetto XVI alla Curia romana del 22 dicembre 2005, il quale innanzitutto qualifica la libertà di religione come «*una necessità derivante dalla convivenza umana, anzi come una conseguenza intrinseca della verità che non può essere imposta dall'esterno, ma deve essere fatta propria dall'uomo solo mediante il processo del convincimento*», in secondo luogo si mostra favorevole nel riconoscere ai fedeli il diritto a mutare opinione religiosa; e ciò, anche grazie alla rivalutazione delle sofferenze patite dai primi martiri cristiani¹²⁴.

¹²³ Per la Consulta, la libertà religiosa «*rappresenta un aspetto della dignità della persona umana, riconosciuta e dichiarata inviolabile dall'art. 2*», cfr. Corte cost., 8 ottobre 1994, n. 334. In dottr., *ex multis*, cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit., p. 101.

¹²⁴ «*I martiri della Chiesa primitiva sono morti per la loro fede in quel Dio che si era rivelato in Gesù Cristo, e proprio così sono morti anche per la libertà di coscienza e per la libertà di*

Naturalmente, il rispetto dello *ius poenitendi* da parte delle confessioni religiose non implica il loro disinteresse per la tematica dell'abbandono della fede, né il superamento dell'apostasia come possibile "sanzione" confessionale per la fuoriuscita dal gruppo. Al contrario, ancora oggi la maggior parte delle confessioni tratta la riferita questione con un grado di tecnicismo molto alto, fissando regole precise – sovente di natura propriamente normativa – volte a stabilire le modalità per entrare¹²⁵ o uscire dalla comunità di fede. Più in particolare, quanto all'uscita «i diritti di tutte le religioni [...] considerano negativamente l'apostasia. Per alcune quest'ultima costituisce il tradimento di un patto stipulato con Dio, per altre il rifiuto colpevole di aderire alla "verità", per tutte un motivo di scandalo per i fedeli ed un pericolo per la sopravvivenza della comunità»¹²⁶. Benché tutti i culti condannino l'allontanamento dai loro precetti, la bipartizione che precede non è di poco conto, riflettendosi invece sul loro atteggiamento nei confronti degli apostati.

È quindi necessario delineare i confini dei due gruppi in maniera più decisa, per poi trarre conclusioni maggiormente pertinenti. Mutuando lo schema poc'anzi esposto, da un lato troviamo le religioni «ad alta intensità giuridica»¹²⁷, come l'Ebraismo e l'Islam, le quali ritengono che la rivelazione divina fissi un codice normativo valido sia per le vicende di fede che per quelle sociali ed interindividuali, aderendo così ad un rigido sistema monista, in cui risulta difficile scindere la sfera temporale da quella spirituale¹²⁸. Dall'altro troviamo le religioni «ad alta intensità interiore e a bassa intensità giuridica»¹²⁹, tra cui spicca il Cattolicesimo, che riconosce la diversità del suo ambito di influenza rispetto a quello riservato al potere secolare, abbracciando un dualismo che emerge già nel

professione della propria fede – una professione che da nessuno Stato può essere imposta, ma invece può essere fatta propria solo con la grazia di Dio, nella libertà della coscienza. Una Chiesa missionaria, che si sa tenuta ad annunciare il suo messaggio a tutti i popoli, deve impegnarsi per la libertà della fede», papa BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005.

¹²⁵ Sui limiti all'ingresso, alcune religioni precludono a coloro che non siano figli di membri di quel culto l'adesione allo stesso. Altre, invece, vietano l'ingresso a chiunque non discenda da un genitore appartenente ad una specifica etnia (c.d. religioni a base etnica, come quella zoroastriana). Altre ancora, sebbene non pongano limiti espressi, prevedono invece procedure di ingresso particolarmente complesse: è il caso dell'ebraismo, che impone al candidato di sottoporsi al giudizio di un tribunale rabbinico e di espletare una serie di prove che vertono sia sulle conoscenze sia sulle motivazioni della conversione. In argom., cfr. S. FERRARI, *Problemi giuridici della conversione*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. speciale, 2016, pp. 7-8.

¹²⁶ S. FERRARI, *Problemi giuridici della conversione*, cit., pp. 9-10.

¹²⁷ L'espressione è ripresa da S. FERLITO, *Sulla conversione. Convertire chi? Convertire cosa?*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. speciale, 2016, p. 157. Analog., cfr. S. FERLITO, *Ai confini della libertà religiosa. Uno sguardo antropologico*, in (a cura di) M. GRAZIADEI – M. SERIO, *Regolare la complessità. Giornate di studio in onore di Antonio Gambaro. Atti del V Congresso nazionale SIRD. Trapani 23-25 giugno 2016*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 153 ss..

¹²⁸ Cfr. P. LILLO, *Ebraismo ed Islamismo: tensioni monistiche ed aperture pluralistiche*, in *Dir. eccl.*, fasc. 1, 2002, pp. 103 ss.; P. LILLO, *Sovranità politica e dimensione religiosa nei sistemi unionisti*, cit..

¹²⁹ S. FERLITO, *Ai confini della libertà religiosa*, cit., p. 150.

principio evangelico del «rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio»¹³⁰.

Nel primo modello «la religione è pensata [...] come un ordine complessivo del mondo che ingloba la dimensione giuridica»; pertanto, «la conversione si carica di istanze giuridiche e postula l'adesione ad un complesso di regole che può essere molto diverso da quello stabilito dallo Stato», implicando così «l'abbandono del vecchio ordine giuridico e l'ingresso in un altro»¹³¹. Il mutamento di fede si aggrava di una forza sovversiva che va oltre la questione meramente religiosa, determinando altresì la fuoriuscita, se non il ripudio, di quella particolare forma di società. Proprio per questo l'Ebraismo assimila la conversione alla morte, privando l'apostata della maggior parte dei diritti che gli spettavano quale membro della comunità ed impegnando i parenti a vestire il lutto¹³². Oppure l'Islam, che ritiene irrevocabile la dichiarazione di appartenenza alla fede musulmana una volta proclamata¹³³, la sanziona con pene mutevoli, le quali variano a seconda della scuola islamica a cui si fa riferimento¹³⁴, e che in alcuni casi portano alla perdita dei diritti parentali ed ereditari¹³⁵, in altri addirittura alla condanna a morte¹³⁶. Va da sé che per tali modelli monisti

¹³⁰ Cfr. *Vangelo Matteo* 22.21; *Vangelo Marco* 12.17; *Vangelo Luca* 20.25. In argom., cfr. J. RATZINGER (papa Benedetto XVI), *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1987, che inserisce tra i compiti fondamentali della politica ecclesiastica quello di contribuire a preservare il sistema dualistico cristiano; G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica delle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, III ed., AVE, Roma, 2007; ID., *Dio e Cesare*, cit.; O. CONDORELLI, *Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, in *Diritto & Religioni* 12, anno VI, n. 2, 2011, pp. 450 ss..

¹³¹ S. FERLITO, *Sulla conversione*, cit., p. 156. Analog., cfr. V. FRONZONI, *Nessuna costrizione nella fede*, cit., pp. 1053-1054.

¹³² «Dans la tradition juive, l'apostat est considéré comme étant mort, au point que ses proches parents observent à son égard les rites de deuil. Lors-qu'un apostat meurt réellement, sa famille ne prend pas le deuil pour lui», E. GOZLAN, *L'apostasie dans le judaïsme*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. speciale, 2016, p. 195.

¹³³ Cfr. S. FERLITO, *Sulla conversione*, cit., p. 159; V. FRONZONI, *Nessuna costrizione nella fede: libertà religiosa e apostasia nel diritto islamico e nella sua declinazione marocchina*, in M. D'ARIENZO (a cura di), *Il diritto come scienza di mezzo. Studi in onore di Mario Tedeschi*, Pellegrini, Cosenza, 2017, p. 1062.

¹³⁴ Cfr. S.K. SAMIR, *L'apostasia nel Corano e il dibattito tra i musulmani*, Prefazione a G. PAOLUCCI – C. EID, *I cristiani venuti dall'Islam. Storie di musulmani convertiti*, Piemme, 2005; S. FERRARI, *Problemi giuridici della conversione*, cit., p. 9; F. FRANCESCHI, *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco: la revisione interpretativa sull'apostasia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoecliese.it), 2017, n. 37, pp. 10 ss..

¹³⁵ Cfr. S. FERRARI, *Problemi giuridici della conversione*, cit., p. 14.

¹³⁶ Ancora oggi, alcuni ordinamenti che applicano la legge islamica condannano a morte l'apostata. È il caso dell'Arabia Saudita, del Pakistan o anche dell'Afghanistan, dove addirittura è consentito ai familiari del convertito di eseguire personalmente la pena capitale, al fine di vendicare l'onore tradito. In altri Stati a maggioranza musulmana, invece, si registrano importanti aperture verso la libertà di mutare opinione religiosa. Esempio ne è il Marocco, dove in pochi anni si è passati da una fatwa che confermava espressamente la pena di morte per gli apostati (2013), ad un documento del Consiglio Superiore degli Ulema del Regno di Marocco, massima autorità religiosa del Paese, che sopprime categoricamente la pena capitale per coloro che abbandonano

l'adeguamento alla libertà religiosa individuale ed allo *ius poenitendi*, iscritti nelle Carte internazionali e nelle Costituzioni europee, può non essere semplice. E può essere vissuta come una limitazione della propria identità.

Diametralmente opposta la questione dell'apostasia nei sistemi dualisti, archetipi in cui la sfera temporale e quella spirituale possono avvicinarsi, lambirsi, ma mai confondersi, rimanendo sempre distinte l'una dall'altra. La differenza produce effetti dirompenti in tema di abbandono della religione, limitando la rilevanza delle sanzioni comminate dall'autorità ecclesiastica all'apostata al solo contesto confessionale. Esemplificativo in tal senso, è quanto accade per la scomunica *latae sententiae* comminata dalla Chiesa cattolica a coloro che si discostano dalla sua dottrina¹³⁷, la quale avrà rilevanza nel solo ordinamento canonico, non già in quello civile.

In entrambi i modelli è comunque indubitabile la liceità della potestà sanzionatoria confessionale della apostasia, la quale è riconosciuta anche dall'ordinamento italiano. Essa costituisce una delle guarentigie necessarie attribuite alle confessioni religiose¹³⁸ e si ricollega direttamente alle garanzie di autonomia ed indipendenza previste dagli articoli 7, comma 1, ed 8, comma 2, della Costituzione¹³⁹. Il suo esercizio può portare finanche all'adozione di un

l'Islam (2017). Il tutto è avvenuto sulla scorta della rivalutazione degli studi di Sufyan al-Thawri (716-788), *revirement* che porta a distinguere tra apostasia religiosa ed apostasia politica. Sul presupposto che la pena capitale per gli apostati è stata introdotta in un periodo storico in cui l'abbandono dell'Islam per il Cristianesimo coincideva con il passaggio col nemico politico, gli Ulema escludono che possa comminarsi la pena capitale al nativo musulmano che abbandoni l'Islam; mentre la conservano nelle ipotesi di alto tradimento politico. Naturalmente, il documento degli Ulema non ha natura normativa e si inserisce in un contesto ordinamentale la cui legge penale già non puniva più l'apostasia. Ciononostante, «*si tratta di una svolta significativa, di un passaggio per certi versi storico, comunque di un segnale ampiamente positivo nella direzione del moderatismo e della convivenza fra le religioni*», F. FRANCESCHI, *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco*, cit., p. 2. Si rimanda all'opera citata per un esame approfondito del caso marocchino, nonché a V. FRONZONI, *Nessuna costrizione nella fede*, cit., pp. 1080 ss..

¹³⁷ Il canone 1364, § 1, prima parte, Codice di diritto canonico, prevede che «*l'apostata, l'eretico o lo scismatico incorrono nella scomunica latae sententiae, fermo restando il disposto del canone 194, § 1, n. 2*». Cioè, una scomunica che deriva dal solo fatto di aver commesso quel delitto e che colpisce il peccatore nel momento stesso in cui lo compie, senza che sia necessaria un'espressa pronuncia sul punto. In argom., cfr. A. VITALE, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., p. 18. Il convertito punito con la riferita scomunica sarà escluso dai sacramenti, privato delle esequie ecclesiastiche in assenza di segni di pentimento, escluso dall'incarico di padrino o di madrina per il battesimo o la confermazione (c.d. cresima) e necessiterà della licenza del vescovo per essere ammesso al matrimonio canonico.

¹³⁸ Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 295. Analog., cfr. A. LICASTRO, *L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso*, in www.olir.it, febbraio 2005, pp. 3 ss., il quale giunge addirittura ad affermare che «*dovrebbe ritenersi insito negli scopi e nei criteri organizzativi del gruppo religioso il titolo giustificativo dell'esercizio del potere disciplinare [...] destinato quindi a risultare operativo anche se non espressamente previsto e disciplinato dalle regole interne del gruppo medesimo*» (p. 5).

¹³⁹ Cfr. N. COLAIANNI, *Sull'ammissibilità e i limiti del sindacato giurisdizionale sui provvedimenti spirituali e disciplinari delle autorità confessionali* (Parere pro veritate), in www.olir.it, gennaio 2005, pp. 1-2; A. LICASTRO, *L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso*, cit., pp. 6-7; M. PARISI, *Provvedimenti delle organizzazioni religiose in*

provvedimento di allontanamento coattivo del fedele dalla aggregazione religiosa, il quale però, al pari di ogni altra sanzione confessionale, non rileverà nell'ordinamento secolare, se non per volontario adeguamento del soggetto passivo o per emanazione di un atto civile idoneo a produrre i medesimi effetti nel campo temporale (una sentenza, un atto amministrativo, ecc.)¹⁴⁰.

Quanto esposto evidenzia, quindi, la possibilità di una certa interrelazione tra i due piani, così come sottolinea l'esistenza di alcune ipotesi in cui il credente è legittimato ad adire il tribunale civile per ottenere un minimo di tutela giurisdizionale avverso il provvedimento confessionale di espulsione. Certo, l'intervento pretorio non può riesaminare il contenuto dell'atto confessionale, né conoscere o incidere il merito del provvedimento emanato dall'autorità religiosa¹⁴¹. E ciò, nemmeno se l'autorità giudiziaria tentasse una sua *reformatio* basata su una più corretta applicazione delle norme propriamente confessionali, pena l'irrimediabile violazione dell'autonomia confessionale a cui ci si riferiva in precedenza¹⁴². Differentemente, può esaminare il provvedimento confessionale che ipotizzi la violazione di una norma penale, integri un illecito civile¹⁴³ oppure – ed è il caso più frequente in relazione ai provvedimenti disciplinari espulsivi – comprometta uno dei diritti inviolabili previsti dall'art. 2 Cost.¹⁴⁴, primo tra tutti il diritto di difesa¹⁴⁵.

materia disciplinare e tutela giurisdizionale dei diritti: divieto di ingerenza o sindacabilità?, in *Giust. civ.*, fasc.11, 2005, p. 2820.

¹⁴⁰ Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 296-297.

¹⁴¹ Cfr. A. LICASTRO, *L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso*, cit., pp. 12 ss.; M. PARISI, *Provvedimenti delle organizzazioni religiose in materia disciplinare e tutela giurisdizionale dei diritti*, cit., p. 2833; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 295, 298.

¹⁴² *Ex multis*, cfr. Cass. Sez. Un., 5 maggio 1980, n. 2919; Cass., Sez. Un., 27 maggio 1994, n. 5213.

¹⁴³ Sulla sindacabilità del provvedimento sanzionatorio confessionale che integra un reato penale o un illecito civile, cfr. A. LICASTRO, *L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso*, cit., pp. 14-15; M. PARISI, *Provvedimenti delle organizzazioni religiose in materia disciplinare e tutela giurisdizionale dei diritti*, cit., p. 2830; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 296 ss.. Analog., cfr. A.C. JEMOLO, *Capisaldi intorno ai rapporti tra Stato e Chiesa circa la potestà di magistero*, in *Riv. dir. matrim. e dello stato delle persone*, vol. 3, 1958, p. 359, secondo cui «mentre non si potrà mai invocare protezione del giudice dello Stato per privazione di beni spirituali, per condanne ecclesiastiche, per essere additati come portatori di dottrine ereticali o comunque erronee, come esclusi dalla società dei credenti, resta invece intatto il diritto alla fama, a non essere diffamati od ingiuriati, quale sia la posizione che si assuma sul terreno religioso e le condanne che si meritino su questo terreno». In giurispr., cfr. Cass., Sez. Un., 13 giugno 1989, n. 2853.

¹⁴⁴ Cfr. A. BETTETINI, *Autonomia statutaria e rilevanza civile dei provvedimenti disciplinari emanati da una confessione religiosa*, in *Dir. eccl.*, fasc. 2, 1996, p. 303; N. COLAIANNI, *Sull'ammissibilità e i limiti del sindacato giurisdizionale sui provvedimenti spirituali e disciplinari delle autorità confessionali*, cit., p. 7; A. LICASTRO, *L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso*, cit., p. 7; M. PARISI, *Provvedimenti delle organizzazioni religiose in materia disciplinare e tutela giurisdizionale dei diritti*, cit., p. 2836.

¹⁴⁵ Sull'inclusione del diritto di difesa tra quelli inviolabili, cfr. Corte cost., 2 febbraio 1982, n. 18.

Proprio intorno a quest'ultimo profilo, è interessante richiamare l'ordinanza del Tribunale di Bari sul caso della "dissociazione" disposta dalla Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova nei confronti di un suo ex membro, la quale revoca il provvedimento cautelare che sospendeva l'espulsione ed apre di fatto la strada alla conferma della dissociazione da parte del Tribunale di Bitonto. A prescindere dai profili di merito, è tuttavia interessante soffermarsi sulle sue motivazioni, con particolare riferimento a quanto rileva circa gli obblighi confessionali di rispetto dei valori e principi che governano l'ordinamento giuridico statale. In tal senso, sul presupposto che l'autonomia e l'autodichia delle confessioni religiose non implicano un'insindacabilità assoluta dei loro provvedimenti disciplinari, il Tribunale barese rileva che *«la libertà delle confessioni religiose costituisce un valore che va coniugato e bilanciato con gli altri principi e con gli altri valori fondamentali tutelati dalla Costituzione e dall'ordinamento giuridico. Tra questi, va sicuramente annoverato il "diritto di difesa" [...]. Con la conseguenza [...] che è compito della giurisdizione statale vagliare se il procedimento di esclusione dell'associato sia stato assunto a seguito di un procedimento "giusto", nel senso che abbia assicurato il diritto di difesa del fedele»*¹⁴⁶, intendendo quest'ultimo non nelle stesse forme previste dalla Costituzione o dalla CEDU, bensì nel suo *«nucleo essenziale, costituito dal contraddittorio»*.

All'epoca dei fatti i Testimoni di Geova erano una confessione meramente riconosciuta e priva d'Intesa, così come lo sono anche adesso¹⁴⁷. Ciononostante, è la stessa Ordinanza giudiziale a precisare che il principio da essa fissato si estende pure alle confessioni dotate di Intesa, ancorché queste *«sembrino escludere - in apparenza - ogni potere d'ingerenza e di sindacato dell'attività disciplinare della confessione, che si indirizzi agli associati uti fidelis»*¹⁴⁸. E ciò, per un motivo molto semplice: l'autonomia e l'indipendenza riconosciute dalla Costituzione alle confessioni *«non potrebbero (potrebbe) mai implicare la negazione delle garanzie poste a presidio di beni costituzionali qualificanti le essenziali posizioni di libertà dei consociati»*¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Trib. Bari, Sez. IV, 14 dicembre 2004. L'ordinanza in oggetto chiude il giudizio di reclamo al provvedimento cautelare reso dal Trib. Bari, Sez. dist. Bitonto, in data 1° giugno 2004. Le sue determinazioni, che riformano la decisione emessa in sede cautelare, vengono ricalcate di lì a poco dalla successiva pronuncia di merito resa dal Trib. Bari, Sez. Bitonto, 20 febbraio 2007, n. 21, la quale chiude definitivamente la questione. Per una disamina complessiva della vicenda, cfr. A. LICASTRO, *L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso*, cit.; M. PARISI, *Provvedimenti delle organizzazioni religiose in materia disciplinare e tutela giurisdizionale dei diritti*, cit..

¹⁴⁷ Ad oggi, il testo dell'Intesa con i Testimoni di Geova non ha ancora iniziato l'iter per la sua approvazione.

¹⁴⁸ Trib. Bari, Sez. IV, 14 dicembre 2004.

¹⁴⁹ M. PARISI, *Provvedimenti delle organizzazioni religiose in materia disciplinare e tutela giurisdizionale dei diritti*, cit., p. 2827. Analog., cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Rilevanza dei comportamenti interni delle formazioni sociali con finalità religiose nell'ordinamento statale*, in AA. VV., *Studi in onore di U. Gualazzini*, vol. II, Giuffrè, Milano 1981, p. 298; A. LICASTRO,

L'esito finale del giudizio, la conferma della liceità dell'espulsione e le considerazioni che precedono aiutano a delineare ancora meglio i confini dello *ius poenitendi*, che se da un lato garantisce al fedele il diritto di uscire dalla confessione religiosa senza patire conseguenze fisiche, patrimoniali o addirittura esiziali come la morte, dall'altro non gli attribuisce il diritto a non essere dichiarato apostata, a non essere guardato negativamente dagli altri membri della comunità o a non essere ostracizzato, nei limiti del lecito¹⁵⁰. Tale mancanza non deve sorprendere, né deve considerarsi una *deminutio* dei profili di libertà di mutare opinione religiosa, rappresentando nient'altro che il prodotto di due fenomeni ben distinti, quali la divisione tra faccende temporali e spirituali, e la crescente de-drammatizzazione della conversione, la quale è diretta conseguenza della costante evoluzione della società occidentale che, diventando sempre più laica, secolarizzata e plurale, «*permette non solo una maggiore facilità e frequenza delle scelte di conversione, ma anche una loro de-drammatizzazione, ovvero un costo [ndr: sociale ed emotivo] minore per l'individuo che decide di intraprendere questa strada*»¹⁵¹.

Il riconoscimento ai fedeli di un diritto allo *ius poenitendi* (salvo le conseguenze intra-confessionali) è caratteristica comune di tutte le confessioni religiose presenti nel nostro ordinamento. Lo stesso non può dirsi per alcune formazioni religiose non confessionali che, ancora oggi, si oppongono con forza al riconoscimento ai loro adepti della libertà di cui si discute. Il riferimento è chiaramente rivolto ad alcuni nuovi movimenti religiosi, aggregazioni che presentano alcune peculiarità che è opportuno approfondire.

L'espressione nuovi movimenti religiosi (o NMR)¹⁵² identifica quell'insieme di fedi religiose, movimenti etici, spirituali e filosofici di recente formazione o diffusione che, distaccandosi dai culti tradizionali, si avvicinano in maniera diversa – e talvolta assolutamente originale – alla spiritualità. Essi costituiscono una categoria giuridica vaga ed approssimativa, che ricomprende al suo interno entità diverse, sovente caratterizzate da un grado di religiosità molto sfumato,

L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso, cit., il quale, riferendosi alle confessioni religiose, afferma «*tali entità [...] non possono rappresentare, nel panorama complessivo delle diverse articolazioni sociali di un ordinamento pluralista, una "zona franca", al cui interno subisca cedimenti la tutela dei "diritti inviolabili" della persona*» (p. 5).

¹⁵⁰ Emblematica la regola dell'ostracismo geovista che, traendo ispirazione da alcuni versetti biblici, impone ai fedeli della Comunità Cristiana dei Testimoni di Geova di interrompere ogni rapporto con i fuoriusciti. In argom., cfr. S. MARTUCCI, *Appartenenza confessionale e ostracismo: qualcosa di nuovo, anzi d'antico, nelle dinamiche dell'affiliazione religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 29, 2015, la quale precisa però che il provvedimento comunque non può superare il limite dei diritti individuali fondamentali (p. 2).

¹⁵¹ S. ALLIEVI, *Conversioni, cit.*, p. 27.

¹⁵² Per alcune considerazioni generali sull'espressione "nuovi movimenti religiosi", cfr. G. SENIN ARTINA, *I nuovi movimenti religiosi. Introduzione*, in S. FERRARI – G.B. VARNIER, *Le minoranze religiose in Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997, pp. 159 ss..

accomunate dal solo fatto di essere nate o di essersi diffuse in Occidente in un periodo relativamente recente¹⁵³. Il fenomeno muove da diverse ragioni, tra cui – osserva la dottrina – la crescente «*insufficienza delle grandi religioni tradizionali a rispondere ai bisogni e alle paure dell'uomo contemporaneo, sempre più legato alla governabile dimensione del presente e sempre meno sensibile al fascino di una visione escatologica della vita*». Indi, sempre più attratto da quei nuovi culti «*che propongono un messaggio maggiormente rassicurante per le angosce della quotidianità*»¹⁵⁴.

In questo miscuglio di movimenti religioso-spirituali nuovi, ve ne sono alcuni che cercano di sfruttare le falle del sistema normativo per ottenere vantaggi economici o giuridici; che ricorrono a tecniche molto vicine alla manipolazione mentale per assicurarsi la subordinazione degli adepti; che destano allarme sociale in vario modo, anche mettendo a rischio alcune libertà individuali fondamentali, tra cui lo *ius poenitendi*¹⁵⁵. Movimenti che gran parte della dottrina suole definire “sette”¹⁵⁶.

¹⁵³ «Alcuni dei gruppi presi in considerazione risalgono al secolo scorso (come i Testimoni di Geova e i Mormoni), mentre altri sono «nuovi» in un senso più stretto del termine, giacché (come la Scientologia), sono stati creati dopo la seconda guerra mondiale», M. INTROVIGNE, *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano, 1989, p. 8. Dall'altro lato, abbiamo invece movimenti più risalenti, ma di recente insediamento in Occidente. «È difficile parlare di «nuovi» movimenti religiosi in relazione ai fedeli di Krishna, devoti ad una delle più antiche divinità indiane e seguaci degli insegnamenti di un «avatara» vissuto tra il XV ed il XVI secolo, o della Soka Gakkai, movimento che trae ispirazione da un monaco giapponese del XIII secolo», S. FERRARI, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, CEDAM, Padova, 1989, p. 4. Essi sono nuovi nella misura in cui prima erano sconosciuti alla nostra cultura, mentre da qualche decennio iniziano a trovarvi seguaci. In argom., S. FERRARI, *New religious movements in Western Europe*, in A. TALAMANCA – M. CANONICO (a cura di), *Scritti in onore di Giovanni Barberini*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 286.

¹⁵⁴ R. BOTTA, *La condizione giuridica degli appartenenti a gruppi religiosi di più recente insediamento in Italia*, in *Dir. eccl.*, vol. 1, fasc. 2, 2000, p. 364. In altre parole, «*la prima grande offerta dei nuovi movimenti religiosi si concretizza nel promettere la felicità*» (A.N. TERRIN, *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Morcelliana, Brescia, 1985, p. 167); «*una felicità che lo Stato – il potere – non solo non gli garantisce ma tanto meno gli offre*» (I.C. IBÁN, *Nuovi movimenti religiosi: problemi giuridici*, in S. FERRARI (a cura di), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, CEDAM, Padova, 1989, pp. 72-73). In argom., cfr. G. SENIN ARTINA, *I nuovi movimenti religiosi*, cit., pp. 163 ss.; M. INTROVIGNE, *Dal culto del sacro alla povertà dei culti*, in C. CARDIA (a cura di), *Tornano a moltiplicarsi gli dèi?*, cit., pp. 147 ss.; S. ANGELETTI, «*Nuovi movimenti religiosi*»: *il pluralismo delle credenze tra libertà e sicurezza*, in F. DAL CANTO – P. CONSORTI – S. PANIZZA (a cura di), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e rischi per la sicurezza*, Pisa University Press, Pisa, 2016, p. 177 e pp. 179 ss..

¹⁵⁵ Sui problemi posti dai nuovi movimenti religiosi, cfr. A. VIVIEN, *Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulation? Rapport au Premier Ministre*, La documentation française, Parigi, 1983; F. COTTRELL, *Relazione presentata a nome della Commissione per la gioventù, la cultura, l'istruzione, l'informazione e lo sport sull'attività di alcuni “nuovi movimenti religiosi” all'interno della Comunità europea*, documenti della seduta del Parlamento europeo del 2 aprile 1984, doc. 1-47/84; S. FERRARI, *Introduzione*, cit., p. 12; S. ANGELETTI, «*Nuovi movimenti religiosi*», cit., pp. 177-178.

¹⁵⁶ Sul punto, è opportuna una duplice precisazione. Innanzitutto, in linea generale, la discrepanza semantica del termine setta nel linguaggio giuridico ed in quello comune, ove è usato con accezione prettamente negativa (S. FERRARI, *Introduzione*, cit., p. 3), solitamente per identificare i

In verità, il problema delle c.d. sette è abbastanza risalente e investe vari livelli ordinamentali. Già nel 1984, una prima Risoluzione dell'allora Comunità europea poneva un delicatissimo interrogativo di politica legislativa afferente alle strategie da adottare per contrastare le derive di questi nuovi movimenti religiosi pericolosi¹⁵⁷. Fervente è stato – ed è tuttora – il dibattito circa l'opportunità o meno di adottare una legislazione speciale a loro appositamente ed esclusivamente dedicata; discussione che – sottolinea Iván Ibán¹⁵⁸ – altro non è che lo specchio del costante conflitto tra un'impostazione più securitaria ed una più libertaria.

Schierarsi senza riserve per l'una o per l'altra opzione non è affatto semplice¹⁵⁹, come dimostra l'atteggiamento legislativo altalenante dell'Unione europea e dei singoli Stati membri¹⁶⁰. Ciononostante, è necessario precisare che

solli movimenti satanisti, *«fenomeno clandestino, composto da persone che si riuniscono, fondano una congrega, celebrano riti e restano per lo più in segreto»*, C. GATTO TROCCHI, *I nuovi movimenti religiosi*, Queriniana, Brescia, 2000, p. 133. In secondo luogo, nel campo giuridico, il diverso atteggiamento definitorio dei vari legislatori nazionali, che in alcuni ordinamenti, specie di area anglosassone, definiscono “setta” ogni nuovo movimento religioso, indipendentemente dal suo atteggiamento intra-ordinamentale; mentre in altri, quelli di area continentale, usano tale termine per i soli NMR che destano allarme sociale. In argom., S. FERRARI, *Ivi*, pp. 3-4, contesta l'uso del termine setta per indicare tutti i nuovi movimenti religiosi; S. ANGELETTI, *“Nuovi movimenti religiosi”*, *cit.*, p. 193, evidenzia invece la recentissima tendenza degli organi europei a riconsiderare l'uso del termine “setta”, in ragione dell'accezione discriminatoria che generalmente assume nel linguaggio comune.

¹⁵⁷ Il riferimento è alla *Risoluzione su un'azione comune degli Stati membri della Comunità europea di fronte a diverse infrazioni alla legge compiute da recenti organizzazioni che operano sotto la copertura della libertà di religione*, 22 maggio 1984, che si basa sul c.d. rapporto Cottrell (F. COTTRELL, *Relazione*, *cit.*).

¹⁵⁸ Cfr. I.C. IBÁN, *Nuovi movimenti religiosi*, *cit.*, pp. 63 ss..

¹⁵⁹ Già l'intervento del deputato Nyborg nella discussione parlamentare che precede la Risoluzione dell'84 rimarca i dubbi connessi all'una e all'altra posizione: *«se respingeremo la relazione Cottrell»*, che evidenzia i problemi posti da queste particolari forme di nuovi movimenti religiosi, *«le sette avranno vinto e si glorieeranno della loro vittoria. Se invece la approveremo, avremo violato il principio di libertà di religione e avremo reso l'Europa un po' meno libera. Pertanto il dilemma in cui ci troviamo è piuttosto difficile»*; cfr. NYBORG, *Discussione del Parlamento europeo*, seduta del 22 maggio 1984, doc. 1-314/46.

¹⁶⁰ Un'analisi storico-normativa condotta su un periodo relativamente lungo evidenzia che i riferiti soggetti hanno un atteggiamento ondivago tra le due tesi. In argom., cfr. S. ANGELETTI, *“Nuovi movimenti religiosi”*, *cit.* (pp. 182 ss., per i singoli Stati; pp. 190 ss., per l'Unione europea), la quale rileva che si è generalmente passati da un clima di diffidenza ed ostilità, che negli anni Ottanta e Novanta legittima l'adozione di provvedimenti restrittivi ed incentrati sulla protezione della sicurezza, ad atteggiamenti più libertari e liberi da pregiudizi nella valutazione della liceità o meno di una condotta tenuta dal NMR. Per l'impostazione restrittiva, si ricordino in particolare le politiche della Francia, che adotta una legge *«tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales»* (legge 12 giugno 2001, n. 504); della Polonia, la cui legge 17 maggio 1989, n. 155 (art. 33, n. 2) consente all'autorità competente di negare la registrazione ad una nuova confessione che ritenesse contrastare norme particolarmente importanti, quali quelle sulla salute, sicurezza, ordine pubblico, diritti e libertà fondamentali, ecc.; oppure della Russia, che nella legge 1° ottobre 1997 (art. 14) prevede una serie di motivi di scioglimento e divieto di attività ai nuovi movimenti religiosi. Per la posizione più favorevole alla applicazione delle leggi penali generali, si ricordi invece l'operato del Consiglio d'Europa che, già con la Raccomandazione *Sette e nuovi movimenti religiosi* del 5 febbraio 1992, n. 1178, spinge, seppur timidamente, per l'esclusione di una normativa *ad hoc*. E successivamente, con Raccomandazione *Le attività illegali delle sette* del 22 giugno 1999, n. 1412,

l'adozione di una normativa speciale, appositamente dedicata alle sette, può produrre una serie di rischi, capaci di incidere in maniera riflessa anche sullo *ius poenitendi*.

Il primo è quello di formulare disposizioni speciali eccessivamente indeterminate, incapaci di tracciare un confine giuridico netto tra comportamento lecito ed illecito. Con l'effetto di violare sia il requisito della chiarezza, tipico di ogni regola giuridica, sia il principio di stretta legalità¹⁶¹, richiesto invece per le sole norme penali. Segue, poi, il pericolo di creare norme inidonee a raggiungere l'obiettivo legislativo perseguito, perché dotate di una formulazione che, se rivolta ai soli movimenti religiosi, potrebbe porre problemi di costituzionalità e di rispetto del principio di uguaglianza¹⁶²; se priva di qualsivoglia limitazione soggettiva, potrebbe superare le intenzioni del legislatore e censurare anche condotte analoghe, tenute però da soggetti che non destano allarme sociale¹⁶³. Da ultimo, il rischio che l'adozione di una normativa speciale metta «*in gioco le basi stesse su cui è fondato lo Stato contemporaneo e in particolare il principio dell'incompetenza statale in materia religiosa*»¹⁶⁴, consentendo invece all'autorità secolare di formulare – quantomeno indirettamente – giudizi di valore su dottrine di fede, pratiche religiose o riti confessionali.

conferma espressamente tale impostazione, invitando gli Stati membri ad «*utilizzare le normali procedure di diritto penale e civile contro le pratiche illegali*» (punto 10, n. III).

¹⁶¹ «*Per il principio di legalità, contemplato all'art. 25, 2° co., Cost. e all'art. 1 c.p., la norma penale è legittima soltanto quando il suo oggetto sia stabilito da una legge precisa e determinata*», M. RONCO, *Il principio di legalità*, in ID. (diretta da), *La legge penale. Fonti, tempo, spazio, persone*, II ed., Zanichelli, Torino, 2010, p. 1. Dal riferito principio «*affiora [...] l'istanza di precisione descrittiva e di pregnanza del fatto*» (ID., p. 83); ragion per cui «*la legge viola il principio di legalità (sostanziale): 1) quando il precetto risulti costruito con formule vaghe e indeterminate*», p. 85. Analog., F. MANTOVANI, *Diritto penale*, VII ed., CEDAM, Padova, 2011, p. 60: «*il principio di tassatività (o di determinatezza) [...] sta ad indicare, nella sua interezza: 1) il dovere, per il legislatore, di procedere, al momento della creazione della norma, ad una precisa determinazione della fattispecie legale, affinché risulti tassativamente stabilito ciò che è e ciò che non è penalmente vietato*». In argom., cfr. G. FIANDACA – G. DI CHIARA, *Una introduzione al sistema penale. Per una lettura costituzionalmente orientata*, Jovene, Napoli, 2003, p. 72.

¹⁶² «*L'art. 3 Cost., sancendo la pari dignità sociale e l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, esclude in radice la creazione di statuti "privilegiati" a favore di singoli individui o classi di persone*», L. RISICATO, *Laicità e principi costituzionali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2008, p. 20.

¹⁶³ Esemplicativo è il caso in cui la legge penale punisca la creazione di sistemi di stretta gerarchia o di stretta subordinazione psicologica al superiore, norma che, oltre a colpire le sette, potrebbe investire anche alcune istituzioni canoniche, certe strutturazioni di altre confessioni religiose tradizionali oppure talune istituzioni pubbliche statali, come quelle militari. In argom., cfr. I.C. IBÁN, *Nuovi movimenti religiosi*, cit., pp. 93-94; S. FERRARI, *Introduzione*, cit., p. 14; S. FERRARI, *New religious movements in Western Europe*, cit., pp. 286-287 e p. 296; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 201 ss..

¹⁶⁴ S. FERRARI, *Introduzione*, cit., p. 14. Analog., cfr. I.C. IBÁN, *Nuovi movimenti religiosi*, cit., p. 68, il quale ritiene che «*lo Stato non debba formulare un giudizio di valore su quale sia la scelta religiosa adatta per i suoi sudditi*».

Tutte queste ragioni rendono preferibile l'applicazione delle norme di diritto penale generale¹⁶⁵, le quali confermano quel principio emerso già nel corso della discussione europarlamentare del 1984, poi ripreso dai successivi documenti ufficiali dell'UE in materia di sette¹⁶⁶, secondo cui «*ciò che non è permesso, deve essere proibito dal codice penale, ma ciò deve valere per tutte le organizzazioni religiose, non soltanto per le nuove*»¹⁶⁷. Tale opzione vanta numerosi benefici, tra cui quello di rinforzare la neutralizzazione dell'opinione statuale e, conseguentemente, di allargare considerevolmente i confini della libertà di cambiare opinione religiosa. Infatti, sul presupposto che le nuove religioni ricevono «*lo stesso trattamento di quelle tradizionali, sia nel bene che nel male*»¹⁶⁸, l'applicazione diffusa della medesima normativa penale per tutti i «soggetti religiosi» evita il formarsi di quel sentimento negativo, di disvalore, che accompagnerebbe le manifestazioni di religiosità che sarebbero destinatarie di leggi penali *ad hoc*, verso le quali l'individuo difficilmente migrerà.

Questo, quanto allo *ius poenitendi* in entrata. Quanto a quello in uscita, invece, e cioè alle garanzie poste a tutela dell'adepto che voglia abbandonare il NMR, la scelta di adottare le sole leggi di diritto penale generale produce ugualmente effetti positivi. In linea teorica, infatti, attua finalmente lo storico insegnamento di Giorgio Peyrot secondo cui «*il sistema di coordinazione dei rapporti voluto dalla Costituzione esclude [...] qualsiasi ingerenza statale negli interna corporis di ogni confessione religiosa (rec. aggregazione religiosa), ma vuole nel contempo anche nel loro interno garantiti i diritti fondamentali dell'uomo*»¹⁶⁹. Tra cui, indubitabilmente, la libertà di cambiare opinione religiosa, intesa come limite invalicabile ed inemendabile, che nessun movimento religioso, sia vecchio o

¹⁶⁵ In tal senso, già in passato, vari studiosi di diversi Stati europei propendevano per l'applicazione della normativa generale; tra questi, cfr. A. MORELLI, *A propos des sectes religieuses en Belgique. Les recherches à l'Université de Bruxelles*, in *Social compass*, vol. XXX, n. 1, 1983; P. SOLER-COUTEAUX, *Quelle liberté pour les sectes?*, in *Revue française de droit administratif*, vol. 4, 1985; H.W. TURNER, *New religious movements and the law in Britain*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 1987; S. FERRARI, *Introduzione*, cit.; I.C. IBÁN, *Nuovi movimenti religiosi*, cit. Ancora oggi, nonostante la riduzione di interesse per la tematica in oggetto, tale tesi continua ad essere sostenuta con forza da S. FERRARI, *New religious movements in Western Europe*, cit., pp. 287 e 296; R. BOTTA, *La condizione giuridica degli appartenenti a gruppi religiosi di più recente insediamento in Italia*, cit.; C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., pp. 149 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 202-203.

¹⁶⁶ *Ex multis*, cfr. Risoluzione del Parlamento europeo *Sulle sette in Europa*, del 29 febbraio 1996, n. 181, in Gazzetta Ufficiale C.E. n. C 78/31 del 18 marzo 1996. In argom., cfr. S. ANGELETTI, «*Nuovi movimenti religiosi*», cit., pp. 190 ss..

¹⁶⁷ Intervento del deputato EISMA, *Discussione del Parlamento europeo*, seduta del 22 maggio 1984, doc. 1-314/47. Analog., il deputato KIRK afferma che gli «*abusi*» commessi dalle sette «*debbono essere combattuti nelle stesse maniere in cui combattiamo altre forme di violazione di legge*», *Ivi*, doc. 1-314/53.

¹⁶⁸ I.C. IBÁN, *Nuovi movimenti religiosi*, cit., p. 104.

¹⁶⁹ G. PEYROT, *Condizione giuridica delle confessioni religiose prive di intesa*, in *Il diritto ecclesiastico*, vol. I, 1984, p. 621.

nuovo, può oltrepassare¹⁷⁰. In linea pratica, rappresenta comunque un'opzione legislativa apprezzabile e non di ripiego, in quanto capace sia di garantire quel maggior grado di libertà di cui parlava Iván Ibán, sia di mantenere intatta quella funzione dissuasiva che deve caratterizzare ogni norma penale e che solo *prima facie* sembra essere meglio garantita da una normativa *ad hoc*.

Le considerazioni che precedono non costituiscono un esercizio giuridico fine a sé stesso, ma servono a rispondere ad esigenze ancora attuali. A dimostrazione di ciò soccorre la casistica sugli atteggiamenti di quelle sette che fruiscono di discutibili tecniche di persuasione e coercizione, molto vicine al c.d. lavaggio del cervello¹⁷¹. Se in passato i più autorevoli studiosi di psicologia ritenevano che questi metodi venissero usati unicamente per reclutare nuovi seguaci¹⁷², oggi, anche grazie al diffondersi della teoria dell'analisi dei costi d'uscita, si è appurato che tali tecniche servono soprattutto per apporre ostacoli psicologici di varia natura, volti a rendere più difficoltoso il distacco degli adepti dal movimento settario di cui fanno parte¹⁷³. Indi, vengono utilizzate per dar luogo ad una dipendenza emotiva così forte, da creare un assoggettamento che arriva addirittura a spersonalizzare i seguaci, ad alienarli dalla realtà, a trasformarli in «nuovi schiavi»¹⁷⁴. Tutto ciò comporta molto spesso una sottomissione totale del “discepolo” al “maestro”, che può pretendere dal primo qualsiasi cosa: esecuzione

¹⁷⁰ «La laicità rispetta tutte le concezioni religiose, anche quando sembrano strampalate. Ma chiede alle religioni di non superare certi limiti, di evolversi, di cambiare», C. CARDIA, *Le sfide della laicità*, cit., p. 151.

¹⁷¹ Per un'evoluzione storica sulle diverse formulazioni della teoria del lavaggio del cervello, cfr. M. DI FIORINO, *Lo psichiatra e il “brainwashing”*, in ID. (a cura di), *La persuasione socialmente accettata, il plagio e il lavaggio del cervello*, I ed., Psichiatria e Territorio, Forte dei Marmi, 1990; S. HASSAN, *Mentalmente liberi. Come uscire da una setta*, Avverbi, Roma, 1999; D.L. ANTHONY – T. ROBBINS, *Conversion and “brainwashing” in new religious movements*, in J.R. LEWIS, *The Oxford handbook of new religious movements*, Oxford University Press, New York, 2004, pp. 243 ss.; M. INTROVIGNE, *FAQ sul lavaggio del cervello e la manipolazione mentale*, in *Centro studi sulle nuove religioni* (www.censur.it), 2005; R. DI MARZIO, *Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi: esame critico del modello estrinseco di conversione*, in *Psicologia della religione*, Rivista online, vol. 1, n. 1, 2014, pp. 67 ss..

¹⁷² Il sociologo Stefano Allievi critica la dottrina del *brainwashing* affermando che «il problema di fondo è che questa lettura, come hanno notato vari critici, [...] puramente e semplicemente cozza con l'evidenza empirica, che mostra come la grande maggioranza delle conversioni siano volontarie, e sovente avvengano anche in assenza di stress particolari», S. ALLIEVI, *Conversioni*, cit., p. 57. Anzi, «questa modalità di interpretazione delle conversioni ‘de-colpevolizza’ tanto la vittima presunta quanto i suoi familiari, creando un nemico facile da evocare, anche se spesso implausibile nelle modalità in cui è descritto» (Ivi, p. 58).

¹⁷³ Cfr. B.D. ZABLOCKI, *The blacklist of a concept. The strange history of the brainwashing conjecture in the sociology of religion*, in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n. 1, 1997, pp. 96 ss.; B.D. ZABLOCKI, *Exit cost analysis: a new approach to the scientific study of brainwashing*, in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n. 2, 1998, pp. 216 ss.; S. KENT, *Brainwashing in Scientology's Rehabilitation Project Force (RPF)*, Interior Ministry, Behörde für Inneres – Arbeitsgruppe Scientology und Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg, 2000. In argom., cfr. R. DI MARZIO, *Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi*, cit., p. 69, che parla di mezzi per «innalzare [...] i costi d'uscita».

¹⁷⁴ L'espressione è ripresa da G. DALLA TORRE, *Nuove schiavitù*, in ID., *Il punto. Etica, Politica, Diritto*, Studium, Roma, 2016, pp. 28 ss., il quale usa la forza delle parole per porre in risalto il vigore del condizionamento subito dagli adepti di alcune sette.

di azioni criminose, rapporti sessuali, soldi, eccetera. Tale rapporto di illecita dipendenza, lungi dal necessitare di norme speciali, è astrattamente perseguibile – sussistendone tutti gli altri presupposti di legge – ricorrendo alle sole fattispecie penali generali, tra cui assumono particolare rilevanza lo stato di incapacità procurato mediante violenza, la riduzione o mantenimento in schiavitù, la circonvenzione di persona incapace, l'istigazione a commettere reati, le lesioni personali, la violenza privata, la violenza sessuale, lo sfruttamento della prostituzione, l'estorsione, la truffa ed altri¹⁷⁵.

Se le peculiarità soggettive delle sette non hanno portato all'adozione di leggi speciali ad esse appositamente riferite, al contempo hanno determinato un rafforzamento delle attività di prevenzione e repressione, che sono state affidate ad una *task force* di investigatori altamente specializzati i quali, con l'aiuto di professionisti psicologi e della Polizia scientifica, coordinano le attività svolte dalle Squadre mobili delle singole Questure: la c.d. Squadra Anti Sette della Polizia di Stato¹⁷⁶. Sullo sfondo, il Rapporto *Sette religiose e nuovi movimenti magici in Italia*, redatto dal Dipartimento di Pubblica Sicurezza del Ministero dell'Interno nel febbraio 1998, al fine di vagliare la loro diffusione sul territorio italiano e di «verificare la correlata esistenza di un concreto pericolo per l'ordine e la sicurezza o di eventuali altri aspetti d'interesse ai fini di polizia». Questo documento racconta dell'esistenza di un apparato settario diffuso in tutta la nazione, con picchi nel Nord del Paese ed in continua espansione¹⁷⁷. Di qui, la decisione del medesimo Dipartimento di attribuire alla Direzione Centrale Anticrimine, con

¹⁷⁵ Fino al 1981, l'art. 603 c.p. prevedeva la reclusione da cinque a quindici anni per «*chiunque sottopone una persona al proprio potere, in modo da ridurla in totale stato di soggezione*». Con sentenza dell'8 giugno 1981, n. 96, la Consulta ne dichiara l'illegittimità costituzionale per contrarietà al principio di tassatività di cui all'art. 25 Cost., affermando, in particolare, che «*l'esame dettagliato delle varie e contrastanti interpretazioni date all'art. 603 del codice penale nella dottrina e nella giurisprudenza mostra chiaramente l'imprecisione e l'indeterminatezza della norma, l'impossibilità di attribuire ad essa un contenuto oggettivo, coerente e razionale e pertanto l'assoluta arbitrarietà della sua concreta applicazione*». Ciononostante, ancora oggi alcuni esperti di settore e una parte di opinione pubblica ritengono opportuna una sua reintroduzione, ritenendo che la previsione di un reato di plagio sia l'unico strumento in grado di fornire una protezione adeguata alla soggezione psicologica ingenerata da alcune sette. Nonostante i numerosi problemi che causerebbe la sua reintroduzione, lì dove si optasse per tale soluzione si dovranno comunque tener conto due circostanze. Innanzitutto, la necessità di superare quanto rilevato dalla Consulta, che ritiene «*evidente l'impossibilità di riscontrare nella realtà un totale stato di soggezione, tale cioè da sopprimere integralmente (e non «quasi integralmente») ogni libertà ed autonomia di determinazione del soggetto che si assume plagiato*». In secondo luogo, il bisogno di creare una disposizione che sia di diritto penale generale, ma che abbia una formulazione capace di non intaccare quelle situazioni di «dipendenza psicologica» socialmente accettate, come accade per i religiosi cattolici, per il rapporto maestro-alunno, per la gerarchia militare, eccetera.

¹⁷⁶ Non tutti concordano sulla bontà della sua istituzione, tant'è che alcuni ritengono che la previsione di una sezione specializzata di tal tipo contrasti con i principi di uguaglianza e di libertà religiosa, previsti dagli artt. 3 e 19 della Costituzione.

¹⁷⁷ Cfr. 48° Relazione – II° semestre 2001 dei servizi di intelligence al Consiglio dei Ministri, la quale «*conferma il progressivo incremento dell'attività di proselitismo dei movimenti pseudoreligiosi e delle sette, condotta anche attraverso la rete internet*».

Circolare del 2 novembre 2006, importanti funzioni di «*prevenzione e contrasto di reati commessi nell'ambito esoterico-religioso*», con particolare riferimento sia all'«*aspetto repressivo-investigativo*», sia all'«*aspetto socio-psicologico*». Indi, capace di incidere anche sulla repressione delle limitazioni allo *ius poenitendi* ed alle libertà degli adepti.

Tali riduzioni, però, non hanno sempre natura delittuosa, quindi penalmente rilevante. Molto spesso nascono da comportamenti che sono addirittura perfettamente sussumibili all'interno di istituti giuridici ben precisi, come nel caso della dazione da parte dell'affiliato di ingenti somme monetarie quale “prezzo” per entrare nella setta, per fruire dei suoi servizi spirituali o per meri fini di liberalità in favore del gruppo. Sul presupposto che pure in questi casi non bisogna cedere alla tentazione di una normativa speciale, è da guardare con favore l'esistenza di disposizioni generali di diritto pubblico e di diritto privato che riescono a limitare gli effetti distorsivi patiti anche dalla libertà di mutare opinione religiosa. Tra queste, la normativa antiriciclaggio¹⁷⁸, che controlla alcune transazioni monetarie, rende tracciabili alcune tipologie di pagamenti, limita la circolazione del denaro contante entro certe somme, modifica le caratteristiche di certi titoli di credito per evitare che vengano ceduti a terzi¹⁷⁹. Oppure, l'istituto di cui all'art. 775 c.c., che prevede la possibilità di annullare la donazione effettuata negli ultimi cinque anni da persona che versava in stato di incapacità di intendere e di volere, anche solo temporanea¹⁸⁰. Strumenti che necessitano di essere moltiplicati e rafforzati¹⁸¹, in un'ottica di maggior tutela della libertà religiosa e di mutare opinione religiosa, il cui esercizio deve essere sempre più libero, privo di condizionamenti e contemperato con le altre libertà.

Accanto al diritto, un piano di contrasto alle distorsioni del settarismo, che voglia distinguersi per serietà, è rappresentato da una profonda operazione di sensibilizzazione al problema, la quale costituisce la novità più dirompente degli ultimi anni. Come rileva la Responsabile della Squadra Anti Sette, Francesca Capaldo, in un

¹⁷⁸ Invero, la sua finalità è il contrasto della criminalità organizzata e del terrorismo internazionale, siccome emerge anche dal recente Documento *Pagamenti e riciclaggio* del Servizio Studi presso la Camera dei Deputati del 12 febbraio 2019. Ciononostante produce effetti positivi pure nel settore in oggetto.

¹⁷⁹ Emblematica in tal senso l'eliminazione della possibilità di emettere assegni trasferibili.

¹⁸⁰ «Non è facile determinare quali presupposti siano necessari perché il soggetto sia riconosciuto incapace di intendere o incapace di volere: il giudice dovrà valutare caso per caso se nel soggetto esisteva quel tanto di discernimento e di attitudine a determinarsi che giustificano la produzione delle conseguenze giuridiche cui l'atto si riferisce. In tal modo, accanto alle conseguenze delle situazioni legali di incapacità (interdizione, ecc.), la legge regola un'incapacità, transitoria o permanente, che, per contrasto, si potrebbe chiamare – e tradizionalmente si chiama – naturale», A. TRABUCCHI, *Istituzioni di diritto civile*, XCIV ed., CEDAM, Padova, 2009, pp. 275-276.

¹⁸¹ Ad esempio, «si possono introdurre (per tutti i culti) dei limiti a tali donazioni, o delle clausole che prevedano la loro «ripetibilità», al fine di evitare perdite patrimoniali ingenti da parte dei fedeli e arricchimenti ingiustificati per l'ente donatario. Ma si tratterebbe non già di una disposizione speciale, adottata per colpire soltanto alcune confessioni, bensì di una norma «calmieratrice» che introdurrebbe un elemento di saggezza e di equità», C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 189.

importante Convegno di fine 2018¹⁸², «*il contrasto passa innanzitutto dalla prevenzione: è importante creare una consapevolezza sociale sui pericoli connessi alle sette, ascoltare i campanelli d'allarme, collaborare con le associazioni e gli esperti di settore, formare i poliziotti per una accoglienza adeguata delle vittime, spiegando anche che la stessa rete [ndr: telematica] può rivelarsi una terribile trappola per le persone più vulnerabili*». Il tutto, in stretta aderenza ai moniti provenienti dalla Raccomandazione 1412/1999 del Consiglio d'Europa, la quale impegna gli Stati membri a creare appositi programmi di educazione scolastica, ad istituire centri nazionali e regionali di informazione e ad incoraggiare la nascita e diffusione di organismi non governativi di assistenza alle vittime dei gruppi religiosi e ai loro familiari. Ragion per cui si accoglie con favore l'operato di alcune associazioni di settore, tra cui il *Centro studi sugli abusi psicologici – CESAP*, l'*Associazione Familiari delle vittime delle sette – FAVIS* ed il Servizio Anti Sette della *Comunità Papa Giovanni XXIII*. Ma soprattutto, si guarda con ammirazione a quei programmi pedagogici che esaltano l'importanza e l'inviolabilità delle libertà religiose del singolo e che mirano a stimolarne un uso ragionato, magari anche evidenziando l'esistenza di un invalicabile punto di equilibrio tra la libertà di coscienza di aderire o meno ad una setta e la libertà individuale di mutare opinione religiosa, uscendo da questa liberamente e senza patire particolari conseguenze giuridiche, economiche, psicologiche.

Concludendo, alla luce di quanto esposto sia ora che in precedenza, il *leitmotiv* che caratterizza tutto il discorso sull'associazionismo religioso ben si attaglia con i paradigmi dell'equilibrio contenitivo di cui si parlava in linea generale con riferimento ai diversi tipi di rapporto tra aggregazioni sociali ex art. 2 Cost. e *ius poenitendi*. Ed infatti, se da un lato l'elaborazione giuridica intorno alla categoria della confessione religiosa non pone dubbio alcuno circa il raggiungimento del giusto punto armonico, dall'altro anche quella relativa ai nuovi movimenti religiosi manifesta sempre più la tendenza a realizzare questo equo temperamento, idoneo a bilanciare tra libertà individuali inemendabili ed esigenze specifiche della nuova aggregazione.

4. Il mutamento delle convinzioni personali nelle comunità di vita cattoliche. La mancanza di sostentamento per i religiosi apostati.

L'equilibrio contenitivo che caratterizza generalmente il rapporto tra formazioni sociali ex art. 2 Cost. e *ius poenitendi* non è un dato inconfutabile, ma conosce delle eccezioni, tra cui quelle afferenti al settore delle comunità di vita cattoliche. Intese quali aggregazioni dove l'individuo sviluppa la propria

¹⁸² Il riferimento è al Convegno *La trappola delle sette*, tenutosi il 9 novembre 2018 presso l'Università Lumsa di Roma.

personalità dedicandosi integralmente a Dio, esse rappresentano una modalità particolare di vivere la religiosità espressamente disciplinata dal vigente codice di diritto canonico, il quale dedica un'intera sezione del suo Libro II, Parte III, proprio agli istituti di vita consacrata.

Per comprendere la loro essenza, è fondamentale premettere che la dottrina della Chiesa cattolica chiama tutti i suoi fedeli alla santità, che si manifesta nella pratica dei consigli evangelici della povertà, della castità e dell'obbedienza¹⁸³. «*Se tutti i fedeli sono chiamati a vivere nello spirito dei "consigli evangelici", alcuni tuttavia ricevono una particolare vocazione ad entrare in uno stato di vita speciale*»¹⁸⁴, la cosiddetta vita consacrata, la quale impegna il religioso che abbia professato voti solenni davanti a Dio al rigoroso rispetto di siffatti consigli¹⁸⁵.

Tracciato il quadro generale, la professione solenne del voto di povertà crea, però, seri problemi di contemperamento con lo *ius poenitendi*, la cui portata subisce gravi compressioni proprio in relazione alle posizioni del religioso cattolico apostata. La questione emerge con particolare veemenza allorquando si effettua un raffronto con la diversa posizione che caratterizza il clero cattolico, che invece rappresenta la struttura gerarchica della Chiesa, al cui interno non rientra la vita consacrata per espressa esclusione normativa¹⁸⁶. Il clero, infatti, è costituito da un insieme di membri che si differenziano dai religiosi in quanto, da un lato, non sono obbligati ad emettere voto di povertà¹⁸⁷, dall'altro sono inseriti all'interno di un sistema di sostentamento civile che allo stato attuale mostra particolare attenzione per le ipotesi di abbandono dell'abito talare.

La previsione di un sistema civile di sostentamento del clero non è una novità degli ultimi anni, né tantomeno una peculiarità tutta italiana. Essa ha radici storiche lontanissime, che risalgono addirittura all'Antica Roma pagana e che rappresentano – salvo qualche eccezione – una costante nel tempo, capace di sopravvivere addirittura ai periodi di assolutismo e di separatismo¹⁸⁸. Costituisce,

¹⁸³ Cfr. Costituzione dogmatica sulla Chiesa del 21 novembre 1964, *Lumen Gentium*, 39 e 43.

¹⁸⁴ AA. VV., *Direttorio canonico per gli istituti religiosi, gli istituti regolari e le società di vita apostolica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, p. 19.

¹⁸⁵ Il voto è «*il proposito della volontà, confermato da una promessa alla divinità, di compiere o omettere qualcosa*», X. OCHOA, CMF, *Professio, consecratio et vota religiosa ante et post Concilium Vaticanum secundum*, in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVII, 1976, p. 214.

¹⁸⁶ Cfr. can. 207, §2. La struttura gerarchica della Chiesa, «*pur fondata sull'ordine sacro, e quindi sull'effusione dello Spirito, che costituisce i ministri sacri e li deputa ad agire in persona Christi Capitis (can. 1008), si colloca principalmente sul piano dell'organizzazione e degli uffici nella Chiesa, mentre lo stato della professione dei consigli evangelici si pone, e si comprende maggiormente, nella risposta di santità che la Chiesa è chiamata a dare al suo Signore, nella perfezione della legge dell'amore*», S. TESTA BAPPENHEIM, *La vita fraterna. Fenotipi storico-canonistici dei consacrati a Dio*, Pensa Multimedia, Lecce, 2006, pp. 172-173.

¹⁸⁷ Per un approfondimento sui motivi per i quali i consigli evangelici non appartengono alla struttura gerarchica della Chiesa, cfr. S. TESTA BAPPENHEIM, *La vita fraterna*, cit., p. 180.

¹⁸⁸ P. CONSORTI, *La remunerazione del clero. Dal sistema beneficiale agli Istituti per il sostentamento*, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 30 ss..

inoltre, un «*fenomeno di portata europea*»¹⁸⁹, che presenta numerose differenze locali, legate sia alle ragioni che alle modalità di elargizione delle somme¹⁹⁰.

Per quanto riguarda l'esperienza peninsulare, negli anni immediatamente precedenti all'unificazione, la tendenza generale degli Stati pre-unitari era quella di «*integrare il reddito beneficiale che già spettava al clero in forza delle norme canoniche*», versando «*la differenza tra il reddito beneficiale ed una soglia minima che [...] era considerata congrua per assicurare l'onesto sostentamento al clero curato*»¹⁹¹, ossia del clero che si trovava a diretto contatto col popolo ed aveva la funzione di cura delle anime¹⁹². L'Unità non intacca il sistema delle c.d. congrue, la cui struttura portante rimane intatta nonostante le riforme che, nel tempo, ne modificano alcuni elementi¹⁹³. Il suo schema di integrazione del reddito beneficiale resiste anche alla forza dirompente di eventi storici del calibro della presa di potere da parte di un regime dittatoriale o, successivamente, della creazione di uno Stato repubblicano, dotato di una Costituzione nuova ed innovativa.

Esso persiste fino alla metà degli anni Ottanta, epoca di grandi cambiamenti sia interni che esterni alla cattolicità, tra cui la redazione di un nuovo codice di diritto canonico (1983), che abbandona definitivamente il sistema beneficiale e pone le basi per modificare anche quello civile di sostentamento del clero¹⁹⁴, e la riforma

¹⁸⁹ M. FERRABOSCHI, *Congrua*, in *Enc. dir.*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1961, p. 1087.

¹⁹⁰ In argom., cfr. P. FLORIS, *La remunerazione del clero*, in I. BOLGIANI (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose. L'esperienza di un ventennio (1985-2005)*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 254 ss..

¹⁹¹ P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, cit., p. 33. Nel prosieguo, l'A. espone le motivazioni che giustificavano questi interventi (pp. 33 ss.); analog., cfr. D. SCHIAPPOLI, *Le congrue ed i supplementi di congrua ai parroci*, F.lli Bocca, Torino, 1899, p. 3; N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, Giuffrè, Milano, 2003, pp. 64.

¹⁹² Cfr. D. SCHIAPPOLI, *Le congrue ed i supplementi di congrua ai parroci*, cit., p. 2; A. SOLFERINO, *Il sostentamento dei sacerdoti tra esigenze canonistiche e prospettive civilistiche*, in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. II, CEDAM, Padova, 2000, pp. 1584-1585.

¹⁹³ Per la sua evoluzione storica nel periodo post-unitario, cfr. G. DALLA TORRE, *Il sostentamento del clero. Dal Concordato lateranense agli Accordi del 1984. I profili canonistici*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, LEV, Città del Vaticano, 1993, pp. 171 ss.; F. FINOCCHIARO, *Dal Concordato lateranense agli Accordi del 15 novembre 1984. Profili ecclesiasticistici*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero*, cit., pp. 183 ss.; P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, cit., pp. 36 ss.; N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., pp. 63 ss..

¹⁹⁴ Sul superamento del sistema beneficiale, *ex multis*, cfr. V. DE PAOLIS, *Il sistema beneficiale ed il suo superamento. Dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero*, cit., pp. 21 ss.; P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, cit., pp. 9 ss.. La scelta risulta essere in piena armonia con i *desiderata* del Concilio Vaticano II e, nonostante la sua innovatività, non verrà acriticamente ricalcata dall'accordo pattizio sul sostentamento civile del clero, emergendo in sede di contrattazione ulteriori esigenze scarsamente considerate in precedenza. In argom., cfr. F. SALERNO, *Gli Istituti per il sostentamento del clero negli Accordi del 15 novembre 1984: profili istituzionali, patrimoniali e fiscali*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero*, cit., p. 88; G. FELICIANI, *Sostentamento del clero*, in *Enc. dir.*, vol. XLIII, Giuffrè, Milano, 1990, p. 122; N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., p. 76.

del Concordato (1984), che trasuda di innovazione e di spirito propulsivo. Nonostante il suo spirito chiaramente riformatore, non è la revisione concordataria ad occuparsi del delicato problema del sostentamento del clero cattolico. Anzi, proprio al fine di evitare un eccessivo ritardo nel raggiungimento dell'Accordo, Repubblica italiana e Santa Sede decidono di lasciare la trattazione della complessa questione ad un'apposita Commissione paritetica la quale, all'esito di un'intensa opera di negoziazione, favorisce l'emanazione di una serie di norme, tutte racchiuse nella legge 20 maggio 1985, n. 222, idonee a creare un sistema nuovo¹⁹⁵, che evidenzia ancora una volta l'attenzione dello Stato per il supporto economico di quei ministri di culto che coadiuvano l'individuo – che ne avverta il bisogno – a sviluppare la propria personalità attraverso la dimensione religiosa¹⁹⁶.

Tale sistema attribuisce alla Conferenza Episcopale Italiana il compito di stabilire annualmente la misura del congruo e dignitoso sostentamento del clero (art. 24, comma 1) e riconosce a tutti i sacerdoti che svolgano servizio in favore della diocesi il diritto a ricevere tale importo (art. 24, comma 3), in misura parziale o globale, a seconda che abbiano o meno altre fonti di reddito (art. 34)¹⁹⁷. Rispetto al sistema previgente presenta subito un'importante novità consistente

¹⁹⁵ Per quanto riguarda, invece, le confessioni acattoliche, si differenzi tra quelle dotate o meno di una Intesa. Circa le prime, sebbene molti accordi ex art. 8, comma 3, prevedano la destinazione di una porzione delle somme percepite tramite oblazione volontaria o otto per mille al sostentamento dei ministri di culto, «*non esistono norme pattizie relative alle modalità con cui garantire il sostentamento, alla determinazione dei titolari di questo diritto, ai rimedi da esperire nel caso in cui dovessero insorgere delle controversie*» (N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., pp. 18-19), essendo tutto lasciato alle determinazioni interne alla singola confessione. Circa le seconde, invece, nulla è previsto.

¹⁹⁶ In relazione alla *ratio* sottesa al sistema, «*va immediatamente rilevato come la dottrina ecclesiasticistica abbia lentamente maturato la convinzione che la ragione principale dell'intervento promozionale dei poteri pubblici in favore delle confessioni religiose sia da identificare nell'adempimento da parte del legislatore ordinario della previsione costituzionale (ex art. 3, comma 2, Cost.) che impegna lo Stato a rimuovere gli ostacoli che impediscono la completa realizzazione della personalità del cittadino al fine di garantirne lo sviluppo delle libertà a questi riconosciute. In sostanza, per buona parte della dottrina, alla base di ogni azione positiva in materia è possibile rinvenire l'esigenza di garantire il soddisfacimento degli interessi religiosi dei cittadini*», N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., p. 20. Analog., cfr. P. MONETA, *Stato sociale e fenomeno religioso*, cit.; S. FERRARI, *Tra uguaglianza e libertà: funzione attuale del principio separatistico*, in *Dir. eccl.*, fasc. I, 1987, pp. 413 ss.; F. FINOCCHIARO, *Lo Stato sociale e il fenomeno religioso*, in V. TOZZI (a cura di), *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico. Atti del convegno (Sorrento, 27-29 aprile 1989)*, Edisud, Salerno, 1990, pp. 553 ss.; S. BERLINGÒ, *Enti e beni religiosi in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1992; C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose (V il regime finanziario)*, in *Enc. giur.*, vol. XXX 1993, p. 2; R. BOTTA, *Spese di culto*, in *Dig. disc. pubbl.*, vol. XIV, 1999, p. 459; P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, cit., pp. 44 ss.; R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., pp. 109 ss.. Inoltre, aggiunge sempre N. FIORITA, *Ivi*, p. 31, che ogniqualvolta la questione del finanziamento della religione diventa oggetto di dibattito in sede legislativa o giurisprudenziale costituzionale, la tendenza è sempre quella di estendere, non già di ridurre o eliminare, il sostegno economico.

¹⁹⁷ «*Spetta l'intera remunerazione [...] a quei sacerdoti che non hanno altri redditi o stipendi, siano essi provenienti da enti ecclesiastici [...] o siano corrisposti da altri soggetti (ad es., enti pubblici per attività di insegnamento). Coloro che fruiscono di questi redditi, o stipendi, percepiranno soltanto una integrazione*», C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 376.

nell'allargamento del novero degli aventi diritto, non più limitato ai soli titolari di benefici maggiori o minori, ma esteso ad ogni sacerdote che presti servizio nella diocesi, indipendentemente dall'incarico ricevuto dal vescovo¹⁹⁸.

Altra innovazione è la creazione di due figure nuove. Innanzitutto, gli Istituti diocesani per il sostentamento del clero (I.D.S.C.)¹⁹⁹, che hanno la funzione di erogare la remunerazione (totale o parziale) ai sacerdoti della diocesi, in base a quanto questi ultimi abbiano affermato di aver percepito da altri enti ecclesiastici o soggetti privati, previa verifica della veridicità della loro dichiarazione. In secondo luogo l'Istituto centrale, ente deputato a sopperire alla carenza di fondi degli I.D.S.C. con i proventi di cui alle erogazioni liberali e all'otto per mille, il quale ha assunto pian piano un ruolo sempre maggiore nei settori del coordinamento e della programmazione²⁰⁰.

Naturalmente anche il modello attuale ha presentato, e presenta tuttora, alcuni profili problematici²⁰¹. Vanta, però, anche svariati pregi, tra cui risaltano la creazione di un meccanismo di perequazione tra diocesi più o meno ricche²⁰² nonché, e soprattutto, l'ideazione di un «*sistema completo di sicurezza sociale*»²⁰³, che raggiunge l'acme proprio in relazione alla tutela della libertà di mutare opinione religiosa del sacerdote apostata.

In tal senso, interessantissimo è il disposto di cui all'art. 27, comma 2, della legge 222/1985, il quale obbliga gli I.D.S.C. ad accantonare una quota delle proprie risorse «*per sovvenire alle necessità che si manifestino nei casi di abbandono della vita ecclesiastica da parte di coloro che non abbiano altre*

¹⁹⁸ In argom., cfr. Mons. F. GALDI, *La remunerazione del clero secondo la normativa pattizia e di esecuzione*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero*, cit., pp. 142 ss.; G. FELICIANI, *Sostentamento del clero*, cit., p. 123; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 376. Cfr. inoltre Delibera CEI 1° agosto 1991, N. 58.

¹⁹⁹ Cfr. S. BERLINGÒ, *Appunti sulle disposizioni per gli enti ecclesiastici ed il sostegno del clero*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 1984, p. 98; G. FELICIANI, *Sostentamento del clero*, cit., pp. 123-124; P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, cit., pp. 48 ss.; A. CELLI, *Il concreto funzionamento degli Istituti di sostentamento per il clero*, in *Dir. eccl.*, fasc. 3, 2001, pp. 988 ss.; N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., p. 74.

²⁰⁰ Nelle intenzioni del legislatore, il ruolo dell'Istituto centrale è residuale rispetto a quello degli I.D.S.C.; nella prassi, invece, il primo ha assunto un'importanza sempre maggiore, anche in ragione della scarsa indipendenza economica dei secondi. Cfr. F. SALERNO, *Gli Istituti per il sostentamento del clero negli Accordi del 15 novembre 1984*, cit., p. 102; C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 380; N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., p. 110.

²⁰¹ Cfr. G. LO CASTRO, *Problemi attinenti alle controversie sul sostentamento del clero in Italia*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero*, cit., pp. 217 ss.; P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, cit., pp. 143 ss.; A. SOLFERINO, *Il sostentamento dei sacerdoti tra esigenze canonistiche e prospettive civilistiche*, cit., 2000, pp. 1573 ss.; N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., pp. 113 ss.; R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., pp. 111 ss.; P. FLORIS, *La remunerazione del clero*, cit., pp. 272 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 379-380.

²⁰² Il sistema di perequazione di cui all'art. 35, comma 3, L. 222/1985, si fonda sull'obbligo degli I.D.S.C. di versare all'Istituto centrale una parte degli eventuali avanzi di gestione, in modo da riequilibrare le posizioni tra diocesi ricche e meno ricche.

²⁰³ N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, cit., p. 84.

sufficienti fonti di reddito». In questa ipotesi, come chiarisce la delibera della Conferenza Episcopale Italiana del 22 maggio 2000, n. 545, ai sacerdoti “spogliati” privi di altri proventi è garantito il versamento di una somma pari all’intera remunerazione a loro spettante, per tutto l’anno successivo all’abbandono della vita ecclesiastica. Nonché, qualora persista il loro stato di difficoltà, la liquidazione di un ulteriore importo ridotto alla metà, per altri sei mesi.

Tutto ciò, perché «*la posizione qualificata del sacerdote – la cui attività è pressoché integralmente assorbita dall’impegno pastorale, che impedisce normalmente di avere altre fonti di sostentamento – può portare, in caso di abbandono, a conseguenze onerose*»²⁰⁴ molto pesanti. Di qui, l’intervento dello Stato che, in ragione della sua funzione sociale, impegna la Chiesa a costituire una riserva di risorse finalizzata ad assicurare ad una particolare categoria di soggetti giuridici, i sacerdoti, il libero esercizio del diritto costituzionale in oggetto. Indi, a far sì che questi non patiscano più limitazioni dello *ius poenitendi* connesse a bisogni meramente economici, ma godano di un adeguato lasso temporale per cercare un impiego laico, certamente più conforme al loro nuovo indirizzo di coscienza²⁰⁵.

Molto diversa è, invece, la situazione dei religiosi. A differenza degli ordinati *in sacris*, essi non vantano una disciplina statale *ad hoc* che legittimi una forma di sostentamento civile o che fornisca strumenti idonei a fronteggiare le esigenze economiche conseguenti alla loro conversione²⁰⁶. E ciò, in ragione delle peculiarità che caratterizzano la loro posizione di uomo o donna «*che si consacra a Dio in un ordine o in una congregazione approvati dalla Chiesa, pronunciando i voti di povertà, castità ed obbedienza*»²⁰⁷.

La loro regolamentazione è lasciata interamente al diritto canonico il quale, sul piano strettamente economico, si muove su un duplice binario. Da un lato, in ragione del rapporto di vera e propria incorporazione che si instaura tra religioso e comunità di appartenenza, lo *ius Ecclesiae* identifica l’agire del primo con quello

²⁰⁴ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 188.

²⁰⁵ Come precisa Mons. F. GALDI, *La remunerazione del clero secondo la normativa pattizia e di esecuzione*, cit., p. 139, la normativa in oggetto si riferisce ad ogni ipotesi di abbandono della vita ecclesiastica, anche volontario. La sua ragion d’essere «*risiede infatti nella volontà di assicurare un congruo ed onesto sostentamento ai cittadini che si siano impegnati a tempo pieno nella cura delle anime e versino in stato di bisogno dopo avere abbandonato il sacerdozio*», P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, cit., p. 69.

²⁰⁶ Cfr. R. BENIGNI, *L’identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 120.

²⁰⁷ V. PARLATO, *Religiosi a) Diritto canonico*, in *Enc. giur.*, vol. XXXIX, Giuffrè, Milano, 1988, p. 734. Si aggiunga che «*non v’è, nell’ordinamento giuridico italiano, alcuna norma che definisca chi siano (e per il possesso di quali caratteristiche) i “religiosi”. La loro “identificazione” avviene per relationem, mediante “rinvio”, cioè, alle norme del diritto canonico*», R. BOTTA, *Religiosi b) Diritto ecclesiastico*, in *Enc. giur.*, vol. XXXIX, Giuffrè, Milano, 1988, p. 742. Analog., cfr. R. BENIGNI, *L’identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 92.

dell'Istituto incorporante²⁰⁸ e non consente di qualificare l'attività materiale prestata dal religioso in favore della comunità come rapporto di lavoro dipendente. Con l'effetto di escludere il diritto alla retribuzione ed il diritto alle garanzie, anche patrimoniali, generalmente previste per la cessazione dei rapporti lavorativi²⁰⁹. Dall'altro, connette all'emissione del voto di povertà una serie di conseguenze giuridicamente rilevanti, che spogliano il religioso di ogni suo bene, presente o futuro, per tutta la durata della vita comunitaria (can. 668). Tra queste, l'obbligo per il professo di cedere a chi preferisca (generalmente all'Istituto stesso) l'amministrazione dei beni che rientrano nella sua sfera giuridica, salvo il diritto di disporre dell'uso e dell'usufrutto. Oppure l'impegno ad attribuire all'Istituto di appartenenza tutto quanto egli acquisti, *propria industria o ratione instituti*, o percepisca a titolo di pensione, sussidio, assicurazione o altro. O, ancora, ma soltanto in alcuni casi, la perdita della capacità di acquistare e possedere qualunque tipologia di bene²¹⁰.

Ovviamente, la natura canonica di tali disposizioni esclude una loro diretta rilevanza nell'ordinamento secolare²¹¹. Ciononostante, i riferiti precetti riescono comunque a produrre effetti sul piano civile, in quanto trovano corrispondenza in alcuni strumenti privatistici classici, di cui il religioso si serve per perseguire nell'ordinamento secolare quelle finalità imposte dalla legge della Chiesa. È il caso, ad esempio, della donazione patrimoniale, della rinuncia alla retribuzione (questione che si porrebbe soltanto se si accedesse alla – minoritaria – ricostruzione laburistica del rapporto religioso-comunità), del versamento ad altro soggetto giuridico di somme percepite da terzi, e di molti altri ancora²¹².

²⁰⁸ Cfr. L. NOTARO, *Brevi note sull'attività del religioso non qualificabile quale rapporto di lavoro subordinato*, in AA. VV., *Rapporti di lavoro e fattore religioso. Napoli 8-9-10 ottobre 1987*, Jovene, Napoli, 1988, pp. 256 e 260; L. FRUGIUELE, *Lavoro nella Chiesa e diritto dello Stato*, Vita e pensiero, Milano, 1994, p. 70; R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 97.

²⁰⁹ *Ex multis*, cfr. R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., pp. 95 ss., per la quale le attività materiali rese dal religioso a vantaggio del proprio Istituto non trovano causa in un rapporto lavorativo-retributivo, bensì in quello comunitario che lo lega ai confratelli (p. 85).

²¹⁰ Essa costituisce la regola generale (c.d. *capitis deminutio*), la cui applicazione è però esclusa da alcune disposizioni specifiche dei singoli Istituti religiosi. In argom., cfr. V. PARLATO, *Religiosi a) Diritto canonico*, cit., p. 737; S. TESTA BAPPENHEIM, *La vita fraterna*, cit., pp. 207 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 188.

²¹¹ *Ex multis*, cfr. P. BELLINI, *Rilevanza civile dei voti monastici e ordine pubblico italiano*, in AA. VV., *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1963, p. 23; R. BOTTA, *Religiosi b) Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 742-743.

²¹² Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 189. Il discorso vale anche per la c.d. *capitis deminutio* conseguente all'emissione dei voti, la quale comporta la perdita da parte del religioso della capacità di acquistare e possedere. La sua natura canonica la rende irrilevante sul piano civile, necessitando invece dell'adozione di uno o più strumenti di diritto privato idonei a generare i medesimi effetti, cfr. R. BOTTA, *Religiosi b) Diritto ecclesiastico*, cit., p. 743. In tal senso risultano illuminanti le parole di Arturo Carlo Jemolo, il quale afferma che «di fronte alla legge civile il religioso è pienamente capace, non può rinunciare alla sua capacità né impegnarsi validamente a non valersene, e s'egli vuole adeguarsi alle leggi canoniche, deve fare ciò attraverso mandati, o rinunce, o trasferimenti, comunque attraverso atti civilmente validi che

Tale rispondenza è colma di conseguenze giuridiche, soprattutto in relazione alle ipotesi di abbandono dell'Istituto di appartenenza per intervenuto mutamento confessionale (c.d. secolarizzazione²¹³). In questi casi, benché il religioso apostata abbia effettuato ingenti trasferimenti patrimoniali o abbia prestato numerose attività materiali simil-lavorative a vantaggio dell'Istituto di appartenenza, sul piano canonico non vanta alcun diritto azionabile nei confronti di quest'ultimo (can. 702, § 1, CIC). Analogamente, su quello civile, avverte più di qualche difficoltà nel far valere quella particolare tipologia di vizi giuridici idonei ad invalidare gli atti privatistici compiuti in favore della vecchia comunità di appartenenza.

Tutto questo condiziona chiaramente – e spesso definitivamente – le possibilità di concreto esercizio dello *ius poenitendi* da parte del religioso, il quale è posto davanti all'alternativa di seguire il proprio mutamento di coscienza e trovarsi privo di qualsiasi mezzo di sostentamento, oppure di continuare a vivere in un contesto che non sente più suo, ma fornito di quanto necessita per sopravvivere²¹⁴. Dilemma che, contrariamente alle aspettative, non viene stemperato nemmeno dal contenuto del can. 702, § 2, CIC, che impone all'Istituto di «*osservare equità e carità evangelica verso il religioso che se ne separa*». Infatti, sebbene questa norma fissi un apprezzabile principio di equità distributiva, che consente all'autorità ecclesiastica di riconoscere al professo separato una somma da essa discrezionalmente determinata²¹⁵, la sua concreta applicazione risulta assai carente in ragione della precarietà, dell'aleatorietà e dell'esiguità degli importi concessi, se concessi.

Di qui, le critiche di una parte rilevante della dottrina, la quale intravede in questo istituto uno strumento dalle grandi potenzialità inesprese, astrattamente capace di «*miglior garantire la spontaneità e la purezza delle scelte, eliminando sia le preoccupazioni per un futuro incerto ed avventuroso specie in età avanzata o quando non si hanno altri mezzi a disposizione, sia dimostrando che l'ordinamento [ndr: canonico] crede e rispetta tutte le scelte del singolo, ivi comprese quelle dissenzienti, senza bisogno di ricorrere a mezzi di coercizione*

ottengano come risultato ultimo di conformare la situazione patrimoniale del religioso al diritto della Chiesa», A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 211.

²¹³ La secolarizzazione consiste nello «*scioglimento perpetuo e assoluto dei vincoli che scaturiscono dalla professione religiosa [...] e conseguente ritorno alla vita secolare*», V. PARLATO, *Religiosi a) Diritto canonico*, cit., p. 738. Per approfondirne il procedimento, *ex multis*, cfr. *Ivi*, pp. 738-738. Essa non costituisce l'unica ipotesi di separazione dall'Istituto, ma è affiancata da molti altri casi, per la cui analisi cfr. *Ivi*, pp. 737 ss., nonché Sr. M. WRIGHT, *Separazione dall'Istituto: alcune note pratiche*, in *Vita consacrata e diritto canonico. Bollettino UISG*, n. 162, 2017, pp. 27 ss..

²¹⁴ Cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 297-298; R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 106; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 189, il quale evidenzia altresì l'iniquità della situazione, che comprime lo *ius poenitendi* «*perché cristallizza nel tempo le conseguenze di una determinata scelta senza consentirne la reversibilità*».

²¹⁵ Cfr. V. PARLATO, *Religiosi a) Diritto canonico*, cit., p. 741.

indiretti di dubbia efficacia e comunque sempre “assai poco spirituali”»²¹⁶. Conclusioni, queste ultime, che spingono a stimolare la Chiesa a stabilire delle linee guida sulle quali parametrare con maggior certezza la somma, congrua e soddisfacente, da attribuirsi al religioso apostata. Mezzo che, non solo si porrebbe in perfetta armonia con il can. 219 CIC, secondo cui «tutti i fedeli hanno diritto di essere immuni da qualsiasi costrizione nella scelta dello stato di vita», ma che faciliterebbe altresì il raggiungimento di quell'equilibrio contenitivo che garantirebbe alla libertà di mutare opinione religiosa quella tutela finora sconosciuta all'interno delle comunità di vita cattoliche.

²¹⁶ P. COLELLA, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, II ed., Jovene, Napoli, 1984, p. 158.

Capitolo terzo

Mutamento delle convinzioni personali nelle relazioni ad equilibrio variabile

SOMMARIO: 1. Il mutamento di opinione religiosa fuori dalle formazioni sociali. Equilibri variabili ed eccezioni alla regola. – 2. *Ius poenitendi* e pubblica istruzione. L'insegnamento religioso nella scuola statale. – 3. Obiezioni di coscienza *secundum legem* e libertà di mutare opinione religiosa: elogio di un apprezzabile punto di equilibrio. – 4. Lo *ius poenitendi* nel diritto del lavoro e nelle organizzazioni di tendenza. Il difficile bilanciamento tra le esigenze del prestatore e del percettore di lavoro.

1. Il mutamento di opinione religiosa fuori dalle formazioni sociali. Equilibri variabili ed eccezioni alla regola.

La libertà di cambiare opinione religiosa trova numerosi spazi anche al di fuori delle organizzazioni e delle società previste dall'art. 2 della Costituzione di cui si è discusso nel capitolo precedente. La sua portata emerge in ambiti ontologicamente molto diversi tra loro, che riguardano sia rapporti di natura pubblicistica, come nel caso delle garanzie riconosciute agli utenti ed ai “fornitori” di alcuni servizi pubblici, sia quelli *iure privatorum*, come accade nel diritto del lavoro. La particolare natura di questa seconda tipologia di rapporti non esclude, infatti, possibili ingerenze legislative o giurisprudenziale finalizzate a veder meglio tutelato lo *ius poenitendi* di una o più parti del “contratto”. La ragione è semplice e residua nel fatto che pure in queste branche devono soggiornare e trovare applicazione quelle libertà fondamentali che rappresentano il cuore pulsante del nostro ordinamento, tra cui certamente è ricompresa la libertà di cambiare opinione in materia di fede.

Nella maggior parte dei rapporti esterni alle organizzazioni e società ex art. 2 Cost., siano essi di diritto pubblico o privato, è possibile riscontrare un dato comune nella modulazione dello *ius poenitendi*. Quest'ultimo, inteso quale derivazione della libertà religiosa¹, vive un equilibrio variabile che, oltre a mutare da settore a settore, molto spesso si caratterizza per non aver ancora raggiunto un

¹ Per la Consulta, la libertà religiosa «rappresenta un aspetto della dignità della persona umana, riconosciuta e dichiarata inviolabile dall'art. 2», cfr. Corte cost., 8 ottobre 1994, n. 334.

bilanciamento intra-settoriale definitivo e per la persistenza di una serie di questioni giuridiche tuttora aperte.

Nelle pagine che seguono sarà nostro compito indagare minuziosamente gli aspetti più interessanti di tale instabilità, con particolare riferimento a due ambiti: la scuola pubblica, e nello specifico la libertà di cambiare opinione in relazione al corso di religione, ed ancora il dipanarsi dello *ius poenitendi* nel rapporto di lavoro. Ambiti entrambi in continua evoluzione, in cui il raggiungimento di un punto di equilibrio passa per il contemperamento dei diritti e delle esigenze dei plurimi soggetti ed interessi coinvolti: lo studente e la sua famiglia, accanto agli altri utenti della scuola ed alla struttura scolastica; il lavoratore, accanto agli altri lavoratori, ed ancora al datore di lavoro, ai suoi diritti, anche identitari, ed alle esigenze della produzione.

Prima di passare ad un simile approfondimento, l'ideale di completezza a cui aspira il presente lavoro suggerisce l'analisi di due tematiche che rappresentano una eccezione alla variabilità degli equilibri che lo *ius poenitendi* manifesta al di fuori delle organizzazioni ex art. 2 della Costituzione. Il primo riguarda il sistema del finanziamento pubblico delle confessioni religiose, tema a cui è dedicata una legge dello Stato che, in quanto tale, vanta una posizione di primo livello all'interno della gerarchia delle fonti. Il secondo, di minore rilievo e tuttavia interessante per le dinamiche che conducono all'equilibrio tra opposti interessi, afferisce invece al c.d. sbattezzo, ossia alla questione della sussistenza o meno di un diritto dei cattolici convertiti ad ottenere la cancellazione del loro nominativo dai registri ecclesiastici di battesimo, che è un problema la cui disciplina è stata delineata soprattutto dagli interventi del *Garante per la protezione dei dati personali*.

In linea generale, il finanziamento pubblico delle confessioni religiose è un meccanismo di sostegno statale della religione che vanta origini antichissime, poiché da secoli viene adoperato dal potere temporale per sovvenzionare uno o più culti, mediante l'utilizzo di strumenti finanziatori diversi tra loro. Lo si ritrova nell'Antica Roma, nel medioevo, ma anche nel periodo separatista, nonostante quest'epoca si caratterizzi per le forti spinte alla divisione tra faccende secolari e spirituali. Emblematico in tal senso è proprio il caso italiano, ove lo Stato liberale, mentre cerca di staccarsi il più possibile dalla religione, continua a sovvenzionare la (sola) Chiesa cattolica mediante il c.d. supplemento di congrua al clero basso², le agevolazioni economiche sull'edilizia di culto e le previsioni in suo vantaggio di «altri capitoli minori del bilancio dello Stato»³.

² Cfr. A.C. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica*, Il Mulino, Bologna, 1974, pp. 27 ss.; G. VEGAS, *Spesa pubblica e confessioni religiose*, CEDAM, Padova, 1990, pp. 342-343; C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, in I. BOLGIANI (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose*, cit., pp. 234-235.

³ C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit., p. 236.

La lunga tradizione in tema di finanziamento pubblico della religione connota la politica ecclesiastica italiana, che non pone mai seriamente in dubbio la bontà dello schema di sovvenzione statale, ma col passare del tempo cerca più che altro di adeguarlo ai principi di libertà religiosa e *ius poenitendi* che caratterizzano l'ordinamento costituzionale. La sua riforma si colloca a metà anni Ottanta del secolo scorso e mira a superare le criticità del modello precedente, che non era del tutto coerente con i principi di pluralismo religioso e di neutralità dello Stato. Essa persegue due principali obiettivi: innanzitutto l'aumento del numero dei beneficiari dei flussi economici, che si estende dalla sola Chiesa cattolica ad ogni altra confessione religiosa dotata di un'Intesa che esprima la specifica volontà di prender parte alle erogazioni⁴; in secondo luogo, il passaggio da un meccanismo di finanziamento statale diretto, ad un sistema basato sulle scelte dei cittadini-contribuenti⁵. Entrambe le modifiche esplicano effetti positivi in termini di maggior tutela della libertà religiosa e dello *ius poenitendi* del cittadino-contribuente, che sembrano trovare una posizione di perfetto equilibrio con le esigenze sovvenzionatorie sottese al sistema stesso.

Per giustificare la precedente affermazione è necessario addentrarci un po' di più nelle modalità di funzionamento del nuovo modello finanziatorio, che si colloca in quella vasta gamma di agevolazioni giuridiche riconosciute alle aggregazioni fideistiche in ragione della loro funzione di mezzo per lo sviluppo della personalità del consociato⁶. Esso si articola in un duplice canale di finanziamento⁷: il primo si fonda su un meccanismo di deducibilità dall'imponibile IRPEF (Imposta sul Reddito delle Persone Fisiche), fino al concorrere di una certa somma, dell'importo donato alla Chiesa cattolica o ad altra confessione acattolica dotata di un'Intesa che abbia scelto di parteciparvi⁸; il

⁴ Cfr. D. DURISOTTO, *Financing of Churches in Italy*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2009, p. 4; F. ALICINO, *Un referendum sull'otto per mille? Riflessioni sulle fonti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2013, p. 7.

⁵ Sulla nascita del nuovo sistema, cfr. S. CARMIGNANI CARIDI, *L'otto per mille dell'IRPEF e la XIV legislature: prospettive «de iure condendo»*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2006, pp. 140 ss..

⁶ Cfr. V. TOZZI, *Regime tributario del fenomeno religioso*, in *Dig. disc. pubbl.*, vol. XII, UTET, Torino, 1996, p. 253; N. FIORITA, *Prime riflessioni sulla politica ecclesiastica degli ultimi anni: enti ecclesiastici e agevolazioni fiscali*, in *Dir. pubbl.*, n. 2, 2006, pp. 463 ss.; R. ASTORRI, *Il finanziamento tributario delle confessioni religiose. Profili comparatistici*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2006, il quale afferma che «il finanziamento pubblico si presenta oggi come un'esigenza derivante dalla qualifica di "sociale" assunta dallo Stato contemporaneo, che non può, e non vuole, arrestarsi sulla soglia del "religioso"» (Ivi, p. 4).

⁷ Cfr. artt. 46 e 47, legge 20 maggio 1985, n. 222.

⁸ Il canale di finanziamento in oggetto garantisce un flusso di denaro veramente molto esiguo, tant'è che le confessioni che ritenevano di potersi sostenere aderendo soltanto ad esso, hanno poi dovuto mutare le loro posizioni. Emblematico il caso delle Comunità ebraiche, le quali inizialmente non partecipavano all'otto per mille, convinte che la lunga tradizione di contribuzione obbligatoria dei fedeli alla comunità di appartenenza avrebbe consentito loro di ottenere i necessari finanziamenti dalle sole oblazioni volontarie, per le quali era addirittura previsto un tetto di deducibilità più alto. Pochi anni dopo, preso atto del fallimento della loro previsione, l'Unione delle Comunità ebraiche ha aderito anch'essa al sistema della ripartizione dello 0,8% del gettito

secondo si basa su un sistema di ripartizione tra i riferiti soggetti e lo Stato di una quota pari allo 0,8% del gettito annuale IRPEF (c.d. otto per mille).

Il corretto funzionamento di questo secondo e più complesso canale di finanziamento richiede ad ogni contribuente di esprimere, in sede di dichiarazione dei redditi, la propria preferenza sul soggetto a cui attribuire l'otto per mille, potendo optare tra Chiesa cattolica, confessioni acattoliche la cui Intesa espliciti l'adesione a tale forma di finanziamento e Stato. Raccolte le preferenze si formeranno delle percentuali, sulla cui base si procederà a ripartire la complessiva quota IRPEF⁹. Naturalmente, il contribuente non è obbligato alla scelta, potendo anche decidere di non esprimere alcuna preferenza. In questo secondo caso, la sua quota verrà ripartita tra i potenziali beneficiari sulla scorta delle percentuali derivanti dalle scelte espresse, ingenerando un meccanismo (delle c.d. scelte inesprese) gravemente criticato dalla dottrina e dalla Corte dei Conti nella misura in cui comprime la rilevanza della scelta individuale¹⁰.

Nonostante questa ed altre censure che colpiscono da più parti l'otto per mille¹¹, esso, o meglio, tutto il sistema italiano di finanziamento delle confessioni

IRPEF (cfr. legge 20 dicembre 1996, n. 638). Percorso analogo è quello della Tavola Valdese che, nel 1993-94, ha accettato di partecipare al sistema di finanziamento pubblico e, nel 2004, anche al sistema delle scelte inesprese. In argom., cfr. A. GUARINO, *Deducibilità fiscale ed erogazioni a favore delle confessioni religiose*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 1996, pp. 821 ss.; C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit., pp. 238 ss.; D. DURISOTTO, *Financing of Churches in Italy*, cit..

⁹ Il meccanismo non prevede la diretta attribuzione al soggetto prescelto del gettito personale del singolo contribuente, ma rappresenta una sorta di sondaggio volto a calcolare le percentuali per distribuire tra i vari soggetti il gettito complessivo della totalità dei contribuenti.

¹⁰ Per tali soggetti, il meccanismo delle scelte inesprese, in astratto, limita il diritto del contribuente a non scegliere, in concreto avvantaggia ingiustamente la Chiesa cattolica, che per tal via riceve circa il triplo di quanto avrebbe percepito sulla base delle sole preferenze espresse. In argom., cfr. G. VEGAS, *L'otto per mille a vent'anni dalla revisione del Concordato Lateranense*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2004, p. 189; S. FERRARI, *State and Church in Italy*, in G. ROBBERS (a cura di), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005, p. 222; C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit., p. 251; D. DURISOTTO, *Financing of Churches in Italy*, cit., p. 8; F. ALICINO, *Un referendum sull'otto per mille?*, cit., pp. 24 ss.; V. TOZZI, *L'8 per mille e il suo "inventore"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 8, 2015, pp. 10 ss.; G. CASUSCELLI, *L'otto per mille nella nuova relazione della Corte dei Conti: spunti per una riforma*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 39, 2015, pp. 9 ss.; M. PARISI, *Interventi pubblici a sostegno del fenomeno religioso e rispetto della legalità costituzionale. Il sistema dell'otto per mille all'esame della Corte dei Conti*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2015, pp. 172 ss.. *Contra*, invece, cfr. S. CARMIGNANI CARIDI, *L'otto per mille dell'IRPEF e la XIV legislature*, cit., pp. 148 ss.; G. TREMONTI, *L'otto per mille trent'anni dopo. Intervento all'incontro dell'Associazione Amici dei Quaderni*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 2, 2015, pp. 233-234.

¹¹ Tra le altre censure, innanzitutto quella sulla eccessività del flusso di denaro erogato, da cui originano le richieste di riduzione della percentuale ripartita (cfr. C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit.; D. DURISOTTO, *Financing of Churches in Italy*, cit.; V. TOZZI, *L'8 per mille e il suo "inventore"*, cit.; G. CASUSCELLI, *L'otto per mille nella nuova relazione della Corte dei Conti*, cit.; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., p. 75. Analog., M. PARISI, *Interventi pubblici a sostegno del fenomeno religioso e rispetto della legalità costituzionale*, cit., p. 163, il quale rileva addirittura che in Italia, grazie al sistema dell'otto per mille, le confessioni percepiscono il finanziamento più alto d'Europa. In ragione di ciò, circolano varie proposte di modifica, che vanno dalla già menzionata attribuzione delle scelte inesprese allo Stato, all'abbassamento della percentuale IRPEF ripartita tra i beneficiari, fino a quella che, modificando profondamente il sistema,

religiose va valutato in maniera favorevole, rappresentando il frutto di un'apprezzabile opera di contemperamento tra esigenze sovvenzionatorie, libertà religiosa e *ius poenitendi*.

Una prima dimostrazione di quanto appena affermato emerge da un rapido confronto con il modello di finanziamento previgente il quale, limitando il sostegno statale alla sola Chiesa cattolica, faceva sì che ogni cittadino, pagando le tasse, contribuiva a sovvenzionare questa confessione, indipendentemente dalle proprie idee religiose¹². Oggigiorno, invece, con l'eliminazione del meccanismo di finanziamento diretto ed unidirezionale, il cittadino è libero di scegliere la confessione da sovvenzionare tra quelle aventi determinati requisiti, e di farlo indipendentemente dalle proprie idee religiose. L'effetto ottenuto è quello di dar luogo ad un mutamento che non solo dà attuazione alle parole di Francesco Ruffini, secondo cui «nessuno può essere tenuto a contribuire alle spese di un culto diverso dal suo», ma allarga a dismisura la libertà religiosa individuale e lo *ius poenitendi*, di cui vengono esaltati soprattutto i corollari.

Come abbiamo avuto occasione di precisare, nel nostro ordinamento la libertà di cambiare idea in materia di fede si articola seguendo tre principali direttrici: la riservatezza delle opinioni religiose personali, l'irrelevanza giuridica dell'appartenenza confessionale individuale e la neutralizzazione dell'opinione statale. Su tali basi si adagia pure l'attuale sistema italiano di finanziamento delle confessioni religiose il quale, muovendo dal principio della riservatezza delle scelte religiose individuali, esclude che da esse possano derivare conseguenze nell'ordinamento civile, anche in termini di obblighi finanziatori. Tale caratteristica, nient'affatto scontata, riconosce al cittadino-contribuente la piena libertà di scegliere – se vuole – il soggetto religioso da finanziare, con oblazione volontaria deducibile o con preferenza espressa in sede IRPEF. E di farlo tra una

suggerisce l'eliminazione dello Stato tra i possibili beneficiari delle scelte espresse, per attribuirgli invece tutte le somme derivanti da quelle inesprese). In secondo luogo, quella sulla limitazione soggettiva dei beneficiari, che ritiene ingiusto circoscrivere il finanziamento alle sole confessioni dotate di un'Intesa che preveda l'espressa partecipazione alla distribuzione. In argom., cfr. C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit., p. 251; N. FIORITA, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore del finanziamento pubblico delle confessioni*, in S. DOMIANELLO (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 84; F. ALICINO, *Un referendum sull'otto per mille?*, cit., pp. 32 ss.; G. CASUSCELLI, *L'otto per mille nella nuova relazione della Corte dei Conti*, cit., pp. 18 ss.; M. PARISI, *Interventi pubblici a sostegno del fenomeno religioso e rispetto della legalità costituzionale*, cit., pp. 176 ss.; P. CARETTI, *Art. 8*, cit., pp. 74-75. Analog., cfr. V. TOZZI, *L'8 per mille e il suo "inventore"*, cit., pp. 13 ss., il quale precisa che: «se lo scopo del finanziamento pubblico alle religioni è l'interventismo pubblico verso il bisogno sociale (la religiosità dei cittadini), la concreta attuazione del principio di uguaglianza di cui all'art. 3 della Carta non può giustificare la limitazione dell'accesso al finanziamento pubblico riservato alle sole confessioni con intesa, ma deve essere accessibile a ogni forma organizzata della religiosità presente in Italia» (Ivi, p. 15).

¹² Cfr. S. FERRARI, *State and Church in Italy*, cit., pp. 221-222; D. DURISOTTO, *Financing of Churches in Italy*, cit., p. 2.

pluralità di soggetti – di qui, la tendenza alla neutralizzazione dell'opinione statale – ed indipendentemente dalla sua opinione religiosa personale¹³.

Per l'insieme di questi motivi, il sistema ideato dal nostro legislatore è particolarmente apprezzato dagli italiani, i quali scorgono in esso spazi di libertà non soltanto teorici ed astratti, ma effettivi e concreti. In tal senso, emblematico il dato sulla discrepanza tra i numeri sull'appartenenza religiosa dei cittadini-contribuenti e le preferenze espresse ai fini dell'otto per mille in sede di dichiarazione dei redditi, la quale raggiunge il suo apice con la Chiesa valdese, che da anni raccoglie preferenze circa venti volte superiori rispetto al numero dei suoi fedeli, probabilmente in ragione della maggior attrattività dei progetti in cui investe i fondi pubblici o anche della massima trasparenza e pubblicità circa la loro utilizzazione¹⁴.

L'apprezzabile equilibrio raggiunto tra bisogno di finanziare le religioni da un lato, e libertà religiosa e di mutare opinione religiosa dall'altro, diviene ancora più evidente allorché si passi a comparare il modello italiano con quelli vigenti in altri Paesi occidentali. Nonostante l'enorme diffusione dei sistemi sovvenzionatori pubblici della religione, adottati anche da Stati da cui sarebbe stato lecito attendersi un atteggiamento totalmente differente¹⁵, i modelli finanziatori continuano ad essere molto disomogenei tra loro e fortemente condizionati dalla storia socio-giuridica della nazione interessata¹⁶. In ragione di ciò, la valorizzazione dell'iniziativa privata tipicamente americana porta gli Stati Uniti a prevedere un favorevole meccanismo di esenzione fiscale che riguarda sia le attività privatistiche poste in essere dalle confessioni in ambito scolastico, assistenziale o sociale¹⁷, sia «donazioni per le confessioni religiose, per le scuole e università private, per attività assistenziali, stipendi per i ministri di culto, fondi gestiti dalle chiese per le attività istituzionali religiose»¹⁸. All'opposto, l'ostilità

¹³ Cfr. D. DURISOTTO, *Financing of Churches in Italy*, cit., pp. 4 e 6; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 164.

¹⁴ Per un esame dell'entità dei finanziamenti percepiti dalla Chiesa valdese, dei suoi progetti e del sistema di loro rendicontazione, cfr. <http://www.ottopermillevaldese.org/>. Questi dati rappresentano la concretizzazione di quanto teorizzato dall'economista Giuseppe Vegas, il quale afferma che l'otto per mille «si basa su di un sistema fortemente competitivo tra le diverse finalizzazioni e i differenti destinatari dei finanziamenti. In sostanza, il meccanismo tende a favorire chi utilizza meglio le risorse a disposizione e chi riesce a darne meglio conto», G. VEGAS, *L'otto per mille a vent'anni dalla revisione del Concordato Lateranense*, cit., p. 186.

¹⁵ La scelta non è priva di ragioni, fondandosi invece sul «superamento del principio vetero-separatista per il quale lo Stato non può in alcun modo contribuire ai bisogni economici delle confessioni religiose», C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit., p. 232.

¹⁶ Cfr. I. PISTOLESI, *I diversi modelli di finanziamento pubblico: uno sguardo d'insieme*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 34, 2012, p. 2; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., p. 127.

¹⁷ Cfr. C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit., p. 226.

¹⁸ C. CARDIA, *Libertà religiosa e autonomia confessionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2008, p. 17. Tali attività – prosegue l'A. – «godono da sempre negli Stati Uniti di un favore fiscale che non si è attenuato sino ai giorni nostri». E che si fonda su un principio secondo cui «il culto e la pratica religiosa rappresentano un bene per la società in quanto indirettamente cooperano a promuovere la

transalpina alla religione fa sì che la Francia si limiti a finanziarla in via diretta limitandosi a pagare i servizi religiosi di cui lo Stato fruisce¹⁹, in via indiretta sostenendo la scuola privata, anche di matrice confessionale²⁰. Particolare, invece, il caso dell'Inghilterra, che sceglie di non finanziare direttamente la religione di Stato, ma di attribuire ad un ente giuridico pubblico (*Church Commissioners*) la gestione – spesso poco trasparente – delle proprietà della Chiesa anglicana²¹. Nessuno di questi tre sistemi raggiunge un apprezzabile equilibrio con le libertà connesse alla religione, come avviene invece per l'Italia. Il primo non sembra rispettare adeguatamente il corollario della neutralizzazione dell'opinione statale; viceversa, gli altri due, se da un lato, potrebbero lasciar presagire il rispetto della neutralizzazione, dall'altro non riescono proprio a temperarsi con la libertà religiosa e lo *ius poenitendi* così come intesi dal giurista italiano.

La situazione diventa ancora più complessa laddove il raffronto venga effettuato con il meccanismo di finanziamento vigente nei Paesi di lingua tedesca e dell'Europa centro-settentrionale, che si fonda sull'obbligo tributario dei fedeli di contribuire al sostentamento della confessione di appartenenza. Questo modello, che vige in Germania, Austria, Svizzera, Danimarca e Svezia, presenta nei vari Paesi alcune piccole differenze legate alle peculiarità dei singoli ordinamenti. Ciononostante, la sua struttura di base è identica per tutti; ragion per cui, sarà sufficiente esaminare l'esperienza di un solo Stato – quello tedesco – per vagliare le frizioni che esso ingenera verso la libertà di cambiare opinione religiosa.

Nei territori germanici, il richiamato sistema di finanziamento affonda le proprie radici in quel processo di separazione tra amministrazione del patrimonio statale ed ecclesiastico avviatosi nel corso del XIX secolo. Il suo svolgersi comporta una scissione tra le due gestioni via via più netta e rafforza l'esigenza delle confessioni di trovare fonti autonome di sostentamento²². Dopo qualche incertezza iniziale, il progressivo aumento del bisogno di automantenimento trova un valido appiglio giuridico nel riconoscimento ad alcune Chiese della natura di

moralità e il sano senso civico», F. ONIDA, *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 312.

¹⁹ Generalmente, i servizi in questione sono assistenziali o di cappellania.

²⁰ Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *State and Church in France*, in G. ROBBERS (a cura di), *State and Church in the European Union*, cit., pp. 157 ss.; C. CARDIA, *Otto per mille e offerte deducibili*, cit., pp. 228-229.

²¹ Cfr. C. CIANITTO, *Le risorse del culto. Finanziamento e sostentamento del clero nelle chiese anglicane in Gran Bretagna*, Seminario di storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa - Reprint series n. 39 (ristampa), Tgbook, Sandrigo, 2012.

²² Per un'evoluzione storica della tassa ecclesiastica obbligatoria, cfr. G. ROBBERS, *State and Church in Germany*, in ID. (a cura di), *State and Church in the European Union*, cit., p. 89; R. ASTORRI, *Il finanziamento delle confessioni nel sistema tedesco: l'imposta ecclesiastica*, in *Dir. eccl.*, nn. 3-4, 2006, pp. 413 ss.; P.V. AIMONE BRAIDA, *Il modello dell'imposta ecclesiastica in Germania. Osservazioni del discussant*, in *Dir. eccl.*, nn. 3-4, 2006, pp.435 ss.; R. ASTORRI, *L'esperienza della Repubblica federale tedesca*, in I. BOLGIANI (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose*, cit., pp. 301 ss..

corporazione di diritto pubblico²³, qualifica che consente loro di acquisire una certa capacità impositiva. In tal senso, importanti sono i riconoscimenti provenienti dalla dottrina tedesca²⁴ e dalla giurisprudenza del Tribunale federale, che esaltano a più riprese il rapporto di «*connessione tra carattere di diritto pubblico delle associazioni religiose e imposta ecclesiastica*», e sostengono «*la tesi che vede l'elemento fondante dell'imposta ecclesiastica nel ruolo delle chiese conseguente al riconoscimento del diritto alla attività pubblica, che richiede un finanziamento adeguato come garanzia della loro libertà pubblica*»²⁵.

Su tali basi teoriche, tenuto altresì conto del mutato ruolo delle Chiese, ora chiamate a collaborare con lo Stato e non più a dipendere da esso²⁶, la vigente Legge fondamentale tedesca (*Grundgesetz*) recepisce e fa proprio il sistema di finanziamento obbligatorio della religione. A tal fine, richiama alcune disposizioni della Costituzione di Weimar del 1919 in materia di religione ed associazioni religiose²⁷, tra cui l'art. 137, comma 6, che consente alle associazioni religiose dotate di personalità di diritto pubblico di prelevare imposte conformemente alle leggi dei *Länder*. Per tale via, riconosce alle Chiese dotate della riferita qualifica una certa capacità impositiva, che si sostanzia nella fissazione di un obbligo per i fedeli di versare in loro favore una certa somma, generalmente costituita da una sovrattassa, solo raramente rappresentata da un'erogazione fissa che prescinde dal reddito e dal patrimonio del contribuente²⁸.

²³ «*Lo Stato riconosce [nelle chiese, cattolica ed evangelica, N.d.A.] [...] delle associazioni, le quali hanno importanza per la vita dell'universale e quindi per lo Stato, e che debbono per conseguenza considerarsi come parti essenziali di quell'ordinamento giuridico pubblico che sovrasta il privato*», E. FRIEDBERG – F. RUFFINI, *Trattato di diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico. Edizione italiana a cura di F. Ruffini, Fratelli Bocca, Torino, 1893, p. 158. Pertanto, «esse non sono organismi meramente privati, né società e associazioni di diritto privato, ma neanche parti dello stato monarchico. Esse non sono staatliche, ma öffentliche corporazioni. Concedendo il titolo di corporazioni di diritto pubblico, lo Stato riconosce che esse servono all'interesse dell'organismo statale e al suo mantenimento e perfezionamento*», E. FORSTHOFF, *Die öffentliche Körperschaft im Bundesstaat*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1931, p. 8. Analog., cfr. P.V. AIMONE BRAIDA, *Il modello dell'imposta ecclesiastica in Germania*, cit., p. 442; R. ASTORRI, *L'esperienza della Repubblica federale tedesca*, cit., p. 303; I. PISTOLESI, *I diversi modelli di finanziamento pubblico: uno sguardo d'insieme*, cit., p. 5.

²⁴ Cfr. G. HAMMER, *Steuer- und Gebührenbefreiungen der Kirchen*, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 1. B, Dunkler & Humblot, Berlin, 1994, pp. 1065-1068; P. LANDAU, *La genèse du «Staatskirchenrecht» en Allemagne dans la seconde moitié du XIX siècle*, in *Revue de droit canonique*, n. 47/1, 1997, pp. 164.

²⁵ R. ASTORRI, *L'esperienza della Repubblica federale tedesca*, cit., p. 321.

²⁶ Cfr. P.V. AIMONE BRAIDA, *Il modello dell'imposta ecclesiastica in Germania*, cit., pp. 445-446.

²⁷ Ai sensi dell'art. 140 del *Grundgesetz*, «*le disposizioni degli articoli 136, 137, 138, 139 e 141 della Costituzione tedesca dell'11 agosto 1919 sono parte integrante della presente Legge fondamentale*».

²⁸ Accanto all'appartenenza confessionale del fedele, che verrà valutata sulla scorta delle regole interne alla confessione, assumono grande rilevanza anche la sua residenza o il suo domicilio, elementi dai quali si desume sia la circoscrizione ecclesiastica di appartenenza, sia il soggetto a cui egli deve concretamente versare l'imposta. Per costante giurisprudenza costituzionale, invece, lo Stato è competente in materia di uscita dalla confessione: da un lato, perché l'estinzione dell'obbligazione tributaria investe la libertà religiosa, diritto che l'entità statale deve garantire; dall'altro, in ragione della competenza statale in caso di esecuzione forzata del riferito obbligo

Tale sistema se da un lato non crea alcun problema di giustizia sociale, in quanto non sottopone a prelievo i titolari di rendite sociali o coloro che non raggiungono un certo limite di reddito²⁹, dall'altro sembra porsi in stridente contrasto con lo *ius poenitendi* ed i suoi corollari. Benché la Corte di Strasburgo lo ritenga legittimo e conforme all'art. 9 CEDU³⁰, il meccanismo che ne è alla base innanzitutto contraddice il principio dell'irrelevanza giuridica dell'appartenenza religiosa, facendo sorgere l'obbligazione tributaria proprio dalla credenza individuale; in secondo luogo cozza con il principio di riservatezza delle opinioni religiose personali, obbligando il consociato che voglia abbandonare la confessione di appartenenza ad effettuare una comunicazione ufficiale (*Kirchenaustritt*) all'autorità statale in cui esprime la propria volontà di allontanarsi da quella Chiesa e di non esser più sottoposto all'imposizione tributaria di quest'ultima³¹. Tutto ciò, con evidente pregiudizio non solo per l'irrelevanza civile e la *privacy*, ma anche per la stessa libertà di cambiare opinione religiosa, che potrebbe essere limitata nei fatti almeno per tutti coloro che temono di subire spiacevoli conseguenze (sociali, familiari, lavorative, ecc.) dall'esteriorizzazione di questa scelta.

Siffatte criticità, che riguardano tutti gli ordinamenti che adottano il modello della c.d. tassa ecclesiastica obbligatoria, rendono questo sistema molto più distante rispetto a quello italiano nella ricerca di un giusto punto di equilibrio tra necessità economiche confessionali e libertà individuali dei cittadini. Ed esaltano in via implicita quella spiccata tendenza al bilanciamento tipica del modello nostrano, che è stata ampiamente apprezzata da quei Paesi europei che lo hanno utilizzato come prototipo per costruire i loro sistemi di finanziamento pubblico delle religioni (es. Spagna ed Ungheria)³².

Accanto al sistema italiano di sostegno economico pubblico delle confessioni religiose, altro settore in cui sembra esser stato raggiunto un punto di equilibrio non ulteriormente variabile è quello che gravita intorno alla questione del c.d. sbattezzo, la quale assume una certa rilevanza nella misura in cui fissa dei principi

tributario. In argom., cfr. R. ASTORRI, *Il finanziamento tributario delle confessioni religiose*, cit., pp. 13-14; R. ASTORRI, *L'esperienza della Repubblica federale tedesca*, cit., pp. 315 ss..

²⁹ Cfr. R. ASTORRI, *Il finanziamento delle confessioni nel sistema tedesco*, cit., p. 429.

³⁰ Tra le principali sentenze, cfr. Comm. EDU 14 maggio 1984, Ric. n. 9781/82, *E. e G.R. vs. Austria*, nella quale i giudici europei affermano addirittura che l'obbligo di versare la tassa ecclesiastica è «*a consequence of their continued membership of this church, in the same way as e. g. the duty to pay contributions to a private association would result from their membership of such association*»; Comm. EDU 4 dicembre 1984, Ric. n. 10616/8, *Gottesmann vs. Svizzera*; Comm. EDU 15 aprile 1996, Ric. n. 20471/92, *Kustannus Oy Vapaa Ajatteliija Ab e altri vs. Finlandia*; Comm. EDU 15 novembre 2011, Ric. n. 12884/03, *Wasmuth vs. Germania*. In dottr., ex multis, cfr. D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., pp. 127 ss..

³¹ Cfr. G. ROBBERS, *State and Church in Germany*, cit., p. 89; R. ASTORRI, *Il finanziamento delle confessioni nel sistema tedesco*, cit., p. 428; D. DURISOTTO, *Financing of Churches in Italy*, cit., p. 11.

³² Cfr. R. ASTORRI, *Finanziamento pubblico delle confessioni e libertà religiosa. Le vicende del finanziamento pubblico e il passaggio dallo Stato ottocentesco allo Stato sociali*, in *Vita e Pensiero*, n. 5, 2000, p. 458.

che potranno valere per la gestione e l'aggiornamento dei dati fideistici eventualmente conservati da altre organizzazioni religiose. In Italia, essa nasce negli anni Ottanta del secolo scorso, allorquando un'associazione marchigiana ora non più esistente (*Associazione per lo sbattezzo*) inizia a farsi portatrice delle istanze di quei battezzati che, abbandonata la religione cattolica, reclamavano un vero e proprio diritto alla cancellazione del loro nome dai registri battesimali. Dopo lo scarso successo iniziale, la tematica trova nuovo vigore a metà anni Novanta, grazie alle attività di un'altra associazione (*UAAR – Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti*) che, nel 1995, invita soci e simpatizzanti ad inviare una formale richiesta di sbattezzo alle proprie parrocchie al fine di normalizzare il dato numerico sui cattolici italiani, spesso calcolato computando il numero di battezzati³³. A cavallo degli anni Duemila, la questione assume contorni più propriamente giuridici, venendo portata all'attenzione sia del *Garante per la protezione dei dati personali*, sia dell'autorità giudiziaria statale.

Con un provvedimento del 13 settembre 1999, il *Garante per la protezione dei dati personali* si pronuncia per la prima volta sul tema. E se da un lato rigetta il ricorso azionato dal novello ateo che lamentava la mancata cancellazione della registrazione del suo battesimo dal registro ecclesiastico o, in subordine, la riduzione del dato in forma anonima, dall'altro ritiene comunque «*impregiudicato il diritto del ricorrente di far integrare a sua richiesta la complessiva documentazione che lo riguarda, anche senza che sia necessaria una specifica indicazione delle relative ragioni che sono alla base di tale istanza*». Riconoscendogli, così, il diritto di far annotare in tali elenchi la propria volontà di non appartenere più alla Chiesa cattolica, anche senza specificare i motivi sottesi alla sua richiesta³⁴.

Tale indirizzo, che sembra porsi perfettamente in linea con gli approdi raggiunti dall'ordinamento italiano in tema di libertà di cambiare opinione religiosa, di *privacy* religiosa e di irrilevanza civile dell'appartenenza di fede individuale, viene integralmente confermato dal provvedimento del Tribunale di Padova che si pronuncia nel giudizio di impugnazione al provvedimento del *Garante* promosso dal convertito³⁵. Dopo aver precisato che il divieto di cancellazione della registrazione dei sacramenti vigente nel diritto canonico non

³³ Cfr. *Campagna di bonifica statistica dei battezzati* dell'UAAR.

³⁴ In argom., cfr. N. COLAIANNI, *Libertà religiosa e società dell'informazione*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, fasc. 1, 1999, p. 225, il quale specifica che «*il battezzato non più credente non ha diritto ad ottenere la cancellazione della relativa annotazione sul registro dei battezzati, ma ha diritto all'integrazione, per esempio, sotto forma di un'annotazione aggiuntiva della sua dichiarazione*». Nonché, cfr. G. BONI, *Tutela rispetto al trattamento dei dati personali tra sovranità dello Stato e sovranità della Chiesa cattolica*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2001, pp. 1688ss.; D. MILANI, *Il trattamento dei dati sensibili di natura religiosa. Tra novità legislative ed interventi giurisprudenziali*, in *Dir. eccl.*, fasc. 1, 2001, pp. 285 ss..

³⁵ Cfr. Trib. Padova, Sez. I, Decreto 26 maggio 2000. Per un suo commento, cfr. G. DALLA TORRE, *Registro dei battesimi e tutela dei dati personali: luci ed ombre di una decisione*, in *Giust. civ.*, fasc. 1, 2001, pp. 236 ss..

lede la *privacy* religiosa ma risponde alla finalità propria della registrazione, ossia conservare nel tempo la memoria dell'atto, il giudice patavino specifica che l'amministrazione dei sacramenti rientra in quell'attività squisitamente religiosa – quindi, civilmente irrilevante – per la quale lo Stato italiano riconosce la massima autonomia alla Chiesa cattolica (art. 7 Cost.), limitandosi ad intervenire soltanto laddove l'atto ecclesiastico sia capace di «*incidere su interessi alla cui tutela lo Stato non può rinunciare*», come appunto «*quei fondamentali diritti della persona che sono considerati inviolabili dall'ordinamento statale*»³⁶. Su tali basi, ritiene che la registrazione dell'atto di battesimo e la sua conservazione nei registri parrocchiali non ledano di per sé stesse la libertà religiosa del registrato, al quale non è stato «*impedito di abiurare la fede cattolica*», non è stato «*posto [...] ostacolo alla sua pubblica professione di ateismo e a tutta l'attività che egli ha svolto quale membro di un'associazione di atei e agnostici*», non è stata lesa la dignità personale, né tantomeno è stato circoscritto «*il suo diritto a revocare la propria appartenenza alla Chiesa cattolica e a far risultare ciò anche pubblicamente, posto che egli ha ottenuto – in conformità alle vigenti norme dell'ordinamento canonico (v. art. 2 par. 9 del decreto della CEI 20/10/1999) – che la sua lettera, con la richiesta di cancellazione, venisse allegata all'atto di battesimo e conservata nel registro*».

Alla luce di ciò, il Tribunale adito conferma integralmente l'orientamento del Garante, che aveva ritenuto legittima la registrazione del battesimo e la sua conservazione nei libri parrocchiali, ed aveva riconosciuto al convertito il diritto di far annotare l'intervenuto mutamento di fede nell'apposito registro ecclesiastico. Indirizzo, questo, che viene ribadito da molti altri interventi della medesima Autorità, alcuni dei quali volti ad ampliare ulteriormente le tutele riconosciute al convertito, sia consentendogli di chiedere che l'annotazione venga fatta non solo nel registro di battesimo ma anche in quello di cresima³⁷, sia riconoscendo all'Autorità garante il potere di imporre alla parrocchia rimasta inadempiente l'esecuzione dell'annotazione richiesta³⁸.

³⁶ Sul punto, ne discutono ampiamente G. DALLA TORRE, *Registro dei battesimi e tutela dei dati personali*, cit., pp. 236 ss.; G. BONI, *Tutela rispetto al trattamento dei dati personali tra sovranità dello Stato e sovranità della Chiesa cattolica*, cit., pp. 1690-1691; D. MILANI, *Il trattamento dei dati sensibili di natura religiosa*, cit., pp. 288 ss..

³⁷ Cfr. *Garante per la protezione dei dati personali*, Decisione del 28 settembre 2006. Nel caso *de quo*, l'iniziale rifiuto del Vicariato di Roma di annotare l'intervenuta conversione nel registro delle cresime (c.d. registro della Confermazione) era motivata dal fatto che non risultava alcuna precedente registrazione dell'amministrazione del sacramento presso la parrocchia indicata. In ragione di ciò, l'istante proponeva ricorso all'Autorità Garante ma, nelle more del giudizio, il direttore dell'Ufficio matrimoni del Vicariato comunicava al ricorrente di aver «*ordinato al Parroco della Parrocchia dei Ss. Angeli Custodi, dove inspiegabilmente non esiste alcuna menzione, di trascrivere nel registro della Confermazione [...] i suoi dati relativi al conferimento del sacramento, [...] e di annotare la sua volontà di non appartenenza alla Chiesa cattolica [...]*». In ragione di ciò, il Garante dichiarava il non luogo a provvedere sul ricorso.

³⁸ Cfr. *Garante per la protezione dei dati personali*, Decisione del 18 luglio 2002.

L'incremento delle garanzie, che sicuramente esplica un effetto positivo sulle libertà connesse alla religione, non ci esime però dall'obbligo di riportare la questione dello sbattezzo nei suoi corretti ranghi. Essa evoca infatti una questione ideologica, più che un'ipotesi di reale compressione dello *ius poenitendi*. Questa sua natura "mite" emerge chiaramente dalle parole del Tribunale di Padova il quale, nel pronunciarsi sulle prime istanze di cancellazione *tout-court* dell'originaria registrazione dell'atto di battesimo, chiarisce che siffatto censimento è *ex se* inidoneo a restringere la libertà di mutare opinione religiosa del fedele³⁹. Ed affiora ancor di più laddove si recepisce la tesi di Arturo Carlo Jemolo secondo cui «*il battesimo, porta dei sacramenti e atto necessario di riscatto per i credenti, non è che un atto indifferente per l'incredulo*»⁴⁰.

Fatta tale precisazione, l'operato del Garante deve comunque valutarsi in maniera positiva ed apprezzabile, non foss'altro perché elimina ogni parvenza di compressione dello *ius poenitendi*. Prevedendo la possibilità di appuntare sul registro ecclesiastico (di battesimo o di cresima) la fuoriuscita dalla confessione, esso rafforza la percezione esterna di libertà di mutare opinione religiosa, la quale non rimane più un diritto individuale astratto, ma trova materialità e concretezza in una annotazione scritta, visibile a tutti coloro che consultano gli archivi ecclesiastici. Incide altresì sui corollari dello *ius poenitendi*, determinandone un chiaro allargamento. Innanzitutto, esalta il principio dell'irrilevanza civile dell'appartenenza di fede nella misura in cui precisa che i registri ecclesiastici sono cataloghi ufficiali di un ordinamento indipendente e sovrano (ex art. 7 Cost.), le cui annotazioni non hanno valenza alcuna per l'ordinamento italiano⁴¹. In secondo luogo, dà grande rilievo alla *privacy* religiosa individuale, sia perché specifica che la creazione e conservazione di alcuni dati in questi registri risponde a mere esigenze conservative della memoria storica, sia perché consente a coloro che vogliono ottenere l'annotazione di abbandono sui registri ecclesiastici di non dover esplicitare i motivi sottesi alla loro scelta. Da ultimo, promuove la neutralizzazione dell'opinione statale laddove impegna lo Stato a tutelare i diritti e le libertà fondamentali dei consociati qualora vengano violati da un atto confessionale, generalmente insindacabile (ex art. 7 Cost.) salvo la riferita eccezione.

Pertanto, ferma la sua natura bagatellare, anche la questione dello sbattezzo sembra raggiungere quell'apprezzabile equilibrio tra esigenze contrapposte, che non necessita di ulteriori modifiche ed innovazioni e che, proprio per questo, è da

³⁹ Cfr. Trib. Padova, Sez. I, Decreto 26 maggio 2000.

⁴⁰ A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 178.

⁴¹ *Garante per la protezione dei dati personali*, Decisione del 13 settembre 1999. In maniera ancora più esplicita, il Decreto 26 maggio 2000 della Sezione I del Tribunale di Padova, che si pronuncia sull'impugnazione al provvedimento precedentemente richiamato, afferma: «*la registrazione del battesimo e la mera conservazione di quel dato nei libri parrocchiali svolge una funzione esclusivamente interna all'ordinamento della Chiesa cattolica, senza assumere rilevanza nell'ambito proprio dello Stato*».

elevarsi al rango di ipotesi eccezionale rispetto a quanto generalmente accade al di fuori delle organizzazioni ex art. 2 della Costituzione, ove invece è dato riscontrare quella variabilità degli equilibri in cui ora è necessario addentrarsi.

2. Ius poenitendi e pubblica istruzione. L'insegnamento religioso nella scuola pubblica.

Nella scala dei valori tipica dello Stato sociale, tra i settori estranei alle formazioni ex art. 2 Cost. di maggior rilievo vi è certamente l'istruzione, la quale – afferma Nelson Mandela – «è il grande motore dello sviluppo personale», rappresentando il mezzo attraverso il quale «la figlia di un contadino può diventare medico, [...] il figlio di un minatore può diventare dirigente della miniera, [...] il figlio di un bracciante può diventare presidente di una grande nazione»⁴². Essa non costituisce soltanto il luogo deputato all'apprendimento di nozioni propriamente scolastiche, ma rappresenta altresì il posto in cui le nuove generazioni acquisiscono gli strumenti per formarsi come uomini e raggiungere i loro obiettivi umani e lavorativi. In ragione di ciò, l'istruzione scolastica rappresenta un momento saliente nella formazione della coscienza del discente, a cui viene fornito un bagaglio di valori e principi etici, morali, filosofici e civici, che se da un lato plasmano la sua personalità individuale, dall'altro costituiscono la base valoriale su cui si fonderà la società del futuro.

Questa sua natura di «progetto per il futuro», volto alla «preparazione dei “nuovi” cittadini», fa dell'istruzione scolastica «un inevitabile luogo di scontro tra visioni del mondo e posizioni ideologiche diverse che lottano per dominare domani nella società “in costruzione” o per conservare in tale società il predominio dell'oggi»⁴³. Su tali basi insorge nella scuola un duplice conflitto connesso alla libertà di opinione ed in particolare di credenza religiosa. Un primo profilo attiene alla libertà di insegnamento, vale a dire alla libertà di istituire scuole private non statali anche di stampo confessionale, ed al grado di autonomia ad esse riconosciuto nel modulare struttura e programmi; in tal ambito, tuttavia, non si registrano problematiche di *ius poenitendi*, di qui la sua estraneità all'oggetto di nostra trattazione. Il secondo profilo è invece relativo alla presenza o meno nel contesto educativo pubblico e privato di quell'insieme di principi e

⁴² N. MANDELA, *Lungo cammino verso la libertà. Autobiografia* (trad. E. Dornetti – A. Bottini – M. Papi), Universale Economica Feltrinelli, Milano, 2013, p. 166.

⁴³ R. BOTTA, *La parità scolastica e la laicità “latitante”*, cit., p. 153. Analog., cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit., p. 101: «proprio nel momento formativo delle proprie idee, e dei personali orientamenti possono manifestarsi condizionamenti tanto gravi da vulnerare il più intimo significato dei diritti di libertà: occultamento di opinioni, insegnamento di una sola tendenza ideologica, con diretta o mediata denigrazione delle altre, limitazioni dello spettro conoscitivo delle differenti convinzioni religiose o inesatta rappresentazione di alcune di esse, costituiscono gravi limiti per una consapevole formazione della coscienza individuale capaci di influenzare incisivamente la scelta terminale».

libertà fondamentali che rappresentano la base valoriale su cui si regge il nostro ordinamento, ivi compresi i principi di libertà religiosa e di mutare opinione, in particolare con riferimento alla formazione religiosa dello studente.

In questo campo l'attuazione della libertà religiosa e dello *ius poenitendi* continua a porre diversi problemi, anche in conseguenza dello sviluppo di una società sempre più multireligiosa e non più immobile nelle scelte individuali di appartenenza ad una fede.

Nell'analizzare tali profili occorre considerare che l'istruzione e la formazione anche religiosa del fanciullo, futuro cittadino, coinvolge più diritti e diversi soggetti: da una parte l'individuo e la sua famiglia, dall'altra lo Stato sia in proprio, che come garante dei diritti degli altri fruitori del servizio scolastico. Per comprendere il modo in cui si atteggiavano la libertà religiosa e lo *ius poenitendi* nella formazione religiosa scolastica, è allora necessario inquadrare l'attuale sistema scolastico italiano anche in una prospettiva storico-evolutiva.

Il sistema scolastico statale è un apparato organizzato, gestito e finanziato dallo Stato che mira a garantire a tutti l'accesso all'istruzione, in stretta aderenza alle previsioni costituzionali di cui agli artt. 33 e 34. Esso tende alla concretizzazione di un diritto sociale che l'ordinamento vuole assicurare ad ogni individuo, a prescindere dalle differenze di sesso, razza, nazionalità, religione, condizione economica, eccetera⁴⁴. Rappresenta, quindi, l'apparato amministrativo che dà concretezza all'impegno dello Stato nel rimuovere gli ostacoli che possano comprimere il diritto all'istruzione del consociato, i quali potrebbero astrattamente collegarsi anche alle idee di fede dell'utente. In tal senso, nel periodo successivo all'avvento della Costituzione o, ancor più, alla riforma dei Patti Lateranensi, ogni sforzo giuridico si è concentrato proprio sulla centralizzazione dell'irrelevanza dell'opinione religiosa individuale per la fruizione del servizio scolastico, sull'esaltazione della *privacy* religiosa dell'utente e sulla magnificazione della neutralizzazione dell'opinione statale all'interno della scuola, fermo restando il riconosciuto valore formativo di una educazione religiosa che per tale motivo trova sempre uno spazio intra-scolastico. Il percorso non è né breve né tantomeno semplice; pertanto, necessita di un adeguato *excursus* storico-giuridico che consente di comprenderne la grandezza, attraverso i suoi passaggi salienti.

Tornando indietro nel tempo di qualche secolo, il dato che salta subito all'occhio è l'antico legame tra istruzione pubblica e religione⁴⁵. Esso risale già al periodo carolingio, epoca in cui l'imperatore Carlo Magno crea la prima forma di istruzione popolare obbligatoria per laici, attribuendo al personale ecclesiastico il compito di provvedere all'educazione scolastica, con evidenti effetti sulla presenza della religione negli insegnamenti impartiti. Si rinsalda nei secoli seguenti, laddove da un lato papa Gregorio VII qualifica la Chiesa come unico

⁴⁴ Cfr. art. 34, comma 1: «la scuola è aperta a tutti».

⁴⁵ Cfr. R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità. Linee evolutive e prospettive di riforma*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 4 ss..

soggetto legittimato a rilasciare l'autorizzazione all'insegnamento (c.d. *licentia docendi*), dall'altro i Concili successivi impongono all'autorità ecclesiale di istruire i chierici ed i laici indigenti. Non muta con l'avvento dei Comuni i quali, sebbene determinino un cambiamento strutturale che favorisce la nascita delle prime scuole laiche private o cittadine, non riescono ad arginare il bisogno di queste ultime di dotarsi di un corpo docenti formato da chierici, religiosi ed ecclesiastici, non esistendo maestri laici da arruolare. In tutti questi periodi, quindi, è forte quell'impronta monopolistica dell'istruzione e dei canali di indottrinamento – talvolta gestiti direttamente dalla Chiesa, talaltra amministrati dallo Stato ma con precettori ecclesiastici – che non lascia spazio alcuno alla possibilità del discente di evitare di entrare in contatto con la religione dominante nel suo percorso scolastico.

In tali archetipi di scuola, così come nelle strutture sociali rigidamente monoconfessionali delle epoche a cui si è accennato, non vi è spazio alcuno per la libertà di mutare opinione religiosa e per i suoi corollari. Tutto ciò, in stretta aderenza all'assoluta mancanza negli ordinamenti giuridici del tempo di qualsiasi accenno ai concetti di laicità e di libertà connesse alla religione, che sono ancora sconosciuti alle richiamate culture giuridiche.

Il forte legame, diretto o indiretto, tra Chiesa e scuola inizia a diradarsi negli ultimi decenni del XVIII secolo, quando il processo di separazione tra istituzione statale ed ecclesiastica attribuisce alla prima importanti funzioni pubbliche lungamente lasciate in mano alla seconda⁴⁶ e, contestualmente, agevola la primigenia emersione di alcune libertà legate alla religione, le quali si riflettono, sebbene ancora molto timidamente, anche in ambito scolastico. In questo contesto nasce per la prima volta la vera scuola pubblica statale, dotata di insegnanti laici e spinta dal desiderio di sottrarre all'apparato clericale il potere di formare le coscienze dei più giovani.

Naturalmente la creazione di un apparato di pubblica istruzione conosce un'attuazione differenziata nelle varie esperienze nazionali, le quali subiscono l'influenza ed il condizionamento della politica ecclesiastica dello Stato interessato. Ed infatti, il clima pluralista e "amico" delle religioni tipico degli Stati Uniti incentiva la nascita e la diffusione delle scuole private, anche di ispirazione confessionale, che surclassano quelle pubbliche. Al contrario, l'ostilità alla religione di cui all'esperienza francese esalta la centralità di una scuola pubblica totalmente laica, avversando – di contro – quella privata confessionale⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità, cit.*, pp. 12 ss..

⁴⁷ Cfr. R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità, cit.*, pp. 25 ss.. È interessante notare anche l'esperienza dell'Impero asburgico che, sulla scorta della sua politica più giurisdizionalista, in tema di istruzione spinge per la fuoriuscita della Chiesa – ma non della religione – dalla scuola pubblica (*Ivi*, pp. 16 ss.).

In Italia invece, landa in cui gli ideali separatisti arrivano depurati dagli eccessi della vicina esperienza transalpina⁴⁸, l'impronta moderatista si riflette anche nel campo scolastico⁴⁹. Negli anni immediatamente precedenti all'unificazione, tutto il territorio peninsulare vive ancora il predominio ecclesiastico nel settore dell'istruzione. Tale peculiarità, che caratterizza anche l'emergente Stato sabauda, influenza in maniera decisa il processo riformatore del sistema scolastico, il quale da un lato si mostra ostile alla scuola privata – ancora completamente gestita dalle congregazioni religiose cattoliche – ed esclude quella piena libertà di insegnamento che avrebbe potuto far rivivere l'osteggiata primazia ecclesiastica nel settore dell'apprendimento⁵⁰, dall'altro non estromette la religione dalla nuova rete pubblica⁵¹, curandosi invece di preservare la presenza di quel sentimento cattolico ancora fortemente radicato nella società. Ciò per motivi pedagogici, politici e sociali, che emergono in tutta la loro forza laddove si consideri che, pure in pieno separatismo, «tutti continuano a ritenere (*ritengono*) che la religione costituisca un valido mezzo di formazione della personalità individuale, e delle virtù civili di cui pure lo Stato laico ha bisogno»⁵². Che incarni un «fattore di saldatura sociale e nazionale e l'unica forma di educazione morale concepibile per le masse»⁵³. Che rappresenti il mezzo affinché le famiglie, ancora fermamente

⁴⁸ Sul rifiuto delle «tendenze francesizzanti», cfr. C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 122 ss.; A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit., pp. 6 ss..

⁴⁹ Cfr. G. TOGNON, *Laicità e scuola*, in AA. VV., *Lessico della laicità*, cit., pp. 188 ss.; C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 129 ss.; R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., pp. 35 ss..

⁵⁰ Tra i massimi sostenitori della limitazione della libertà di insegnamento ricordiamo Bertrando Spaventa, il quale abbraccia tale idea non per un motivo di principio, ma per una ragione eminentemente pratica. Egli afferma, infatti, che «in uno Stato dove l'insegnamento non è libero, la libertà non esiste che a metà [...]. Adunque, parlando in modo assoluto, tutti coloro che amano la libertà, e la vogliono piena ed intera, non possono negare che l'insegnamento deve essere libero. Ma se la questione si reca nel campo della realtà e della pratica, se si pone mente alle condizioni particolari, sociali e politiche di uno Stato, le opinioni cominciano a dividersi» (B. SPAVENTA, *Lo Stato moderno e la libertà d'insegnamento. Antologia di scritti degli anni 1851 e 1854-5*, La Nuova Italia, Firenze, 1962, p. 5). E continua, «per l'attuazione della libertà dell'insegnamento occorrono le guarentigie contro gli abusi per impedire che un corpo privilegiato (ossia, la Chiesa), perduto il suo monopolio scolastico, lo riacquisti mediante la libertà da esso invocata» (*Ivi*, p. 8). Seguendo tale impostazione, la legge Casati del 13 novembre 1859, n. 3725, «permette in linea di principio che il privato possa istituire scuole private ma soltanto se assolve a pregnanti requisiti, gli impone controlli e verifiche successive, e soprattutto nega l'equipollenza tra titoli di studio pubblici e privati», R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., p. 193.

⁵¹ Per una breve panoramica sulle posizioni della Chiesa circa la scuola pubblica, dall'ostilità di Pio IX ai riconoscimenti del Concilio Vaticano II, cfr. R. BOTTA, *La parità scolastica e la laicità "latitante"*, cit., pp. 153 ss..

⁵² C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 130.

⁵³ A. TISANO, *Il dibattito sulla scuola in Italia fra la metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, in L. GEYMONAT (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1970-76, vol. V, p. 634.

cattoliche, non si disamorino presto di una scuola pubblica aconfessionale, come sottolinea abilmente Marco Minghetti in una sua opera del 1878⁵⁴.

Su tali basi la legge Casati del 1859, la Circolare Correnti del 1870 e la legge Coppino del 1877 se da un lato conservano l'insegnamento religioso nella scuola pubblica, dall'altro riescono a ben contemperarlo con le importanti innovazioni in tema di libertà religiosa che si diffondono in Italia dalla legge Sineo in poi⁵⁵. Come avremo modo di approfondire nel prosieguo, la prima prevede un sistema di dispensa da tale insegnamento, la seconda condiziona la sua concessione all'espressa richiesta dell'utente, la terza ne ribadisce il regime facoltativo. Per tali differenti vie, tutte e tre tentano di ben compendiarsi con quelle originarie forme di laicità (dello Stato) e di libertà religiosa (dell'individuo) che l'ordinamento liberale cerca di far penetrare anche nel settore scolastico. Certo, la scuola liberale non si pone come obiettivo primario quello di educare i discenti al rispetto di tali valori, ma adotta comunque delle misure – soprattutto in relazione all'IR – che, *de facto*, si schierano a loro difesa, riconoscendo qualche piccolo spazio anche alla libertà di coscienza ed allo *ius poenitendi*. Tutto ciò in netta controtendenza non solo rispetto al passato, ma anche rispetto a ciò che avverrà di lì a qualche decennio.

Con l'avvento del fascismo, infatti, la situazione muta radicalmente, sebbene questo avvenga soltanto a partire dal 1929. Inizialmente, con la Riforma Gentile del 1923, il nuovo Stato totalitario reintroduce nella scuola elementare pubblica l'insegnamento religioso sostanzialmente obbligatorio, inteso quale «*fondamento e coronamento dell'istruzione elementare in ogni suo grado*» (art. 3, R.D. 1° ottobre 1923, n. 2185), ma senza assumere quell'ottica anti-libertaria che invece caratterizzerà il periodo post-concordatario. In questa prima fase il legislatore del regime, che ancora è diffidente nei confronti della Chiesa cattolica, persegue una finalità squisitamente filosofico-pedagogica⁵⁶, secondo cui le erudizioni religiose possono rappresentare un mezzo particolarmente funzionale all'educazione del fanciullo nei suoi primi anni di vita. Come approfondiremo più avanti, il suo unico obiettivo è evitare che i fanciulli possano essere sottratti *in toto* da quella

⁵⁴ M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, Hoepli, Milano, 1878, p. 58, avverte del rischio che, «*in un paese dove non è pluralità di credenze, i padri di famiglia si disvogliono dal mandare i figliuoli loro a una scuola così arida*» come quella che volti la faccia alla religione.

⁵⁵ Legge 19 giugno 1848, n. 735: «*la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all'ammissibilità alle cariche civili e militari*».

⁵⁶ Cfr. G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Laterza, Bari, 1912; G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, Vallecchi, Firenze, 1921; L. AMBROSOLI, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Firenze, 1980. In ottemperanza ai principi della filosofia idealista, si decide di «*instaurare su basi essenzialmente nuove l'educazione e l'istruzione dell'infanzia, sicché tutto il processo formativo della nuova generazione venga permeato, o, per dir meglio, vivificato dal contenuto altamente spirituale della religione e del suo carattere sacro di culto, con tradizioni due volte millenarie*», Circolare applicativa del Decreto del 1923. Nasce, così, il c.d. insegnamento cattolico diffuso, che fa rientrare l'aspetto religioso in ogni materia. In argom., cfr. G. CIMBALO, *Programmi scolastici nella scuola pubblica elementare e materna, insegnamento della religione e profili di costituzionalità*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 4, 1979.

conoscenza religiosa basilare ritenuta funzionale alla loro formazione. Impostazione, questa, che se da un lato pregiudica i diritti degli atei⁵⁷, dall'altro si avvicina molto alla struttura proposta dalla legge Casati, senza dirigersi verso quella compressione dei principi di laicità e libertà religiosa che si avverterà qualche anno dopo.

Dai Patti Lateranensi del 1929 in poi, invece, importanti motivi politici spingono il governo dittatoriale a stringere un legame forte con la Chiesa cattolica, la quale, per suo conto, si accorda col regime per riacquistare qualche antico privilegio e per vantare un valido alleato con cui combattere l'ideologia marxista di stampo ateistico che intanto dilaga nell'Europa dell'Est. L'accordo coinvolge anche il settore dell'istruzione, ove pian piano la dottrina cattolica e l'istituzione Chiesa tornano ad avere un ruolo centrale⁵⁸. Un ruolo che si pone perfettamente in linea con la posizione di subalternità, giuridica e sociale, riservata a coloro che non si mostrano allineati ai parametri – anche religiosi – imposti dalla dittatura e che, pertanto, vedono irrimediabilmente compressi i loro spazi di libertà religiosa e di mutare opinione religiosa; un ruolo che blocca anche nel settore dell'istruzione quel processo di emersione della laicità tanto faticosamente iniziato nell'Italia di metà Ottocento.

Il secondo dopoguerra attenua l'intensità di tali compressioni, anche grazie ai grandi cambiamenti intra-ordinamentali tipici di questi anni, tra cui la caduta del fascismo, la nascita di una Repubblica democratica, la promulgazione di una nuova Costituzione finalmente attenta alle necessità dei cittadini ed alla loro uguaglianza formale e sostanziale. In materia di istruzione, le principali innovazioni risiedono nelle statuizioni costituzionali di cui agli articoli 33 e 34, che definiscono i compiti e l'identità della scuola. Al loro interno primeggia la libertà di accesso all'istruzione, che rappresenta una delle maggiori conquiste dello Stato sociale nella misura in cui riconosce a tutti un vero e proprio diritto soggettivo a ricevere una libera ed adeguata formazione ed educazione in scuole di ogni ordine e grado⁵⁹. In stretta armonia con l'art. 3 Cost., elimina ogni possibile limitazione all'ingresso fondata su motivi di sesso, razza, lingua, religione, opinioni politiche, condizioni personali e sociali⁶⁰, ed esclude così la

⁵⁷ Cfr. A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 519; C. DALLA VILLA, *L'istruzione religiosa nella legislazione italiana dal periodo pre-unitario al Concordato del 1929*, cit., pp. 694-695.

⁵⁸ Cfr. R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., pp. 48 ss..

⁵⁹ Cfr. Corte cost., sent. 8 giugno 1987, n. 215.

⁶⁰ Cfr. COLAPIETRO C. – RUOTOLO M., *Diritti e libertà*, cit., pp. 658-659. Se questo è quanto vale in linea generale, per quanto riguarda invece le peculiari distinzioni fondate sul sesso, Fabrizio Dal Passo rileva che «il superamento della distinzione educativa tra maschi e femmine» si verifica già con la legge Casati: cfr. F. DAL PASSO – A. LAURENTI, *La scuola italiana. Le riforme del sistema scolastico dal 1848 ad oggi*, Novalogos, Aprilia, 2017, p. 21.

reiterabilità di situazioni simili alla cacciata degli ebrei dalle scuole italiane, sancita dal legislatore fascista solo qualche anno prima⁶¹.

Le riferite innovazioni rappresentano una svolta importante, ma non certo sufficiente. Negli anni immediatamente successivi alla fine del secondo conflitto mondiale, tutto il sistema scolastico resiste ancora, con discreta forza, a quell'insieme di innovazioni formalmente apportate dalla Carta fondamentale in tema di laicità e libertà religiosa. Per una loro soddisfacente attuazione bisognerà attendere circa quarant'anni, allorquando i nuovi programmi per la scuola elementare, introdotti dal D.P.R. 12 febbraio 1985 n. 104, esalteranno la portata e la funzione della laicità e della libertà religiosa all'interno della scuola.

Nel perseguire tale obiettivo, i riferiti documenti non si limitano a cancellare ogni residuo insegnamento cattolico diffuso, ma celebrano a più riprese il principio secondo cui «*la scuola non ha un proprio credo da proporre, né un agnosticismo da privilegiare*»⁶². Pur considerando il “valore” delle religioni nella formazione del fanciullo, essi spingono il discente a «*maturare sentimenti e comportamenti di rispetto delle diverse posizioni in materia di religione e di rifiuto di ogni forma di discriminazione*»⁶³. In tal senso, mantengono in vita l'insegnamento religioso, che tuttavia diviene facoltativo, perde quell'indole proselitica e catechetica che lo caratterizzava in precedenza⁶⁴, inizia ad aprirsi anche ad altre confessioni e comincia a muoversi «*nel quadro delle finalità della scuola*», che ad oggi sono generalmente «*riassumibili nello sviluppo della personalità umana, nel rispetto dei principi democratici di convivenza e delle libertà fondamentali*»⁶⁵, come la libertà religiosa e lo *ius poenitendi*.

⁶¹ Cfr. art. 2, Regio Decreto 5 settembre 1938, n. 1390 (*Provvedimenti per la difesa della razza nella scuola fascista*): «*alle scuole di qualsiasi ordine e grado, ai cui studi sia riconosciuto effetto legale, non potranno essere iscritti alunni di razza ebraica*», salvo l'ammissione «*in via transitoria [...] a proseguire gli studi universitari*» riconosciuta agli «*studenti di razza ebraica, già iscritti a istituti di istruzione superiore nei passati anni accademici*» (art. 5). Accanto all'esclusione dei discenti, gli artt. 1, 3 e 4 del medesimo Regio Decreto escludono dal settore dell'istruzione anche gli insegnanti, i presidi, i direttori, gli aiuti e gli assistenti universitari, gli abilitati alla libera docenza, i membri delle Accademie, degli Istituti e delle Associazioni di Scienze, ecc.; finanche il personale di vigilanza delle scuole elementari.

⁶² D.P.R. 12 febbraio 1985, n. 104 (Approvazione dei nuovi programmi didattici per la scuola primaria), art. unico, parte I (Caratteri e fini della scuola elementare), Educazione alla convivenza democratica.

⁶³ La scuola «*riconosce il valore della realtà religiosa come un dato storicamente, culturalmente e moralmente incarnato nella realtà sociale di cui il fanciullo ha esperienza ed, in quanto tale, la scuola ne fa oggetto di attenzione nel complesso della sua attività educativa, avendo riguardo per l'esperienza religiosa che il fanciullo vive nel proprio ambito familiare ed in modo da maturare sentimenti e comportamenti di rispetto delle diverse posizioni in materia di religione e di rifiuto di ogni forma di discriminazione*», D.P.R. 12 febbraio 1985, n. 104.

⁶⁴ Cfr. G. TOGNON, *Laicità e scuola*, cit., pp. 192 ss.; A. VALSECCHI, *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, cit., p. 203; R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., p. 281, pp. 287 ss..

⁶⁵ R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., p. 290. In argom., cfr. Circolare ministeriale 26 luglio 1990, n. 205. *La scuola dell'obbligo e gli alunni stranieri. L'educazione interculturale*; D.M. 3 giugno 1991, *Orientamenti dell'attività educativa nelle scuole dell'infanzia statali*; il Documento *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*.

Tracciato il quadro generale, che sembra lasciare pochi dubbi circa la profonda penetrazione nel contesto educativo pubblico italiano della laicità, della libertà religiosa e dei suoi corollari, è ora lecito interrogarsi sul loro rapporto con la persistente esistenza di un insegnamento religioso. Ed in particolare sulle modalità di contemperamento di un corso così particolare con il principio di libertà di cambiare opinione religiosa, che pure deve essere garantito nella scuola pubblica.

La presenza di un corso di religione nei *curricula* scolastici non è una peculiarità esclusiva del vigente sistema di pubblica istruzione, ma caratterizza ogni modello educativo pubblico adottato in Italia dall'Unità ai giorni nostri. Le diverse strutture assunte nel tempo dall'insegnamento incidono anche sul suo rapporto con lo *ius poenitendi* e suggeriscono un'analisi in ordine cronologico.

La prima tappa del nostro percorso è la già ricordata legge Casati del 13 novembre 1859, n. 3725, adottata dal Regno di Sardegna e successivamente estesa all'Italia unita⁶⁶, la quale pone l'insegnamento della religione al primo posto tra le materie obbligatorie della scuola elementare inferiore pubblica⁶⁷, da impartirsi in forma catechistica⁶⁸ e da monitorarsi con un esame pubblico semestrale che gli alunni svolgono alla presenza del Soprintendente municipale e del parroco locale⁶⁹. La sua frequenza non è obbligatoria, essendo prevista la possibilità di estromissione dello stesso per «*gli allievi delle scuole pubbliche elementari, i cui parenti avranno dichiarato di prendere essi stessi cura della loro istruzione religiosa*» (art. 374, L. 3725/1859). Tale disposizione contempla quindi un'apposita dispensa dall'insegnamento religioso, la quale concede agli utenti del servizio una certa libertà di scelta ed un embrionale *ius poenitendi* che ben si conciliano con le innovazioni in tema di libertà religiosa apportate dal separatismo liberale.

Appena dopo, la Circolare Correnti del 29 settembre 1870, che rappresenta un ulteriore e decisivo mutamento, ancor più favorevole ai principi poc'anzi richiamati. Essa capovolge la situazione precedente e condiziona la concessione dell'istruzione religiosa all'espressa richiesta dei genitori, con ciò ponendosi in armonia ancora maggiore con quelle primigenie libertà di religione e di mutare

Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale, Ottobre 2007; Documento *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione*, Settembre 2012; Documento *Indicazioni nazionali e nuovi scenari*, Febbraio 2018. In tal senso, magistrale il riassunto di Rita Benigni, per la quale «*educare ed educarsi alla differenza diventa un obiettivo formativo primario, un contenuto ed un risultato essenziale dell'istruzione al quale né lo Stato né lo studente può sottrarsi*», R. BENIGNI, *Islam italiano e scuola pubblica. L'integrazione all'ombra della laicità, del pluralismo religioso, del diritto comune*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2019, p. 69.

⁶⁶ Cfr. A. TALAMANCA, *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica e il confessionismo della istruzione pubblica*, in AA. VV., *Studi per la revisione del concordato*, CEDAM, Padova, 1970, pp. 637 ss.; A. TALAMANCA, *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, CEDAM, Padova, 1975, pp. 114 ss.; F. DE GREGORIO, *Osservazioni su alcuni temi di storia e diritto ecclesiastico*, cit., pp. 121 ss..

⁶⁷ Art. 315, L. 3725/1859.

⁶⁸ Cfr. il testo dei *Programmi per la scuola elementare*, di cui al R.D. 15 settembre 1860, n. 4336.

⁶⁹ Art. 325, L. 3725/1859; art. 36, R.D. 4336/1860.

opinione religiosa che continuano a diffondersi lentamente, ma capillarmente, su tutto il territorio nazionale.

Segue, poi, la legge Coppino del 15 luglio 1877, n. 3961, che, sebbene in astratto avrebbe dovuto far parte di quel processo di laicizzazione della scuola avviato dalla Sinistra storica⁷⁰, in concreto non esprime affatto quella totale avversione all'insegnamento religioso che sarebbe stato lecito attendersi alla luce dei proclami fatti da tale schieramento politico. Essa si limita a non menzionarlo tra le materie obbligatorie della scuola elementare (art. 2), creando una lacuna sulla sua persistente vigenza⁷¹ rapidamente colmata in senso positivo dalla giurisprudenza del Consiglio di Stato, che ne evidenzia comunque la sua natura facoltativa⁷². Schema, quest'ultimo, che verrà successivamente confermato dagli interventi normativi del 1895 e del 1908⁷³, i quali da un lato mostrano la rafforzata convinzione del legislatore di non estromettere totalmente la religione dalla scuola pubblica⁷⁴, dall'altro rinsaldano la portata dello *ius poenitendi* intra-scolastico, garantito almeno formalmente dal modello della facoltatività.

Interviene ancora successivamente la Riforma Gentile del primo periodo fascista, la quale, sebbene reintroduca l'insegnamento religioso sostanzialmente obbligatorio nella scuola elementare pubblica (art. 3, R.D. 1° ottobre 1923, n. 2185), persegue finalità essenzialmente pedagogiche, ancora scevre da volontà confessionistiche. La regolazione dell'insegnamento dà spazio, infatti, alle scelte religiose delle famiglie ed allo *ius poenitendi*⁷⁵, riconoscendo ai genitori la possibilità di esentare i figli dall'istruzione religiosa di stampo cattolico impartita

⁷⁰ Appena precedente è la legge 23 giugno 1877, n. 3918, che abolisce la figura del Direttore spirituale nei licei, nei ginnasi e nelle scuole tecniche, istituita precedentemente dalla legge Coppino.

⁷¹ «Il fatto che la legge, nell'enumerare le materie obbligatorie, omettesse l'insegnamento religioso, fece sorgere il dubbio se l'art. 2 fosse sostitutivo o aggiuntivo dell'art. 315 della legge Casati», C. DALLA VILLA, *L'istruzione religiosa nella legislazione italiana dal periodo pre-unitario al Concordato del 1929*, in *Dir. eccl.*, fasc. 1, 2001, p. 674. In argom., cfr. T. TOMASI, *L'insegnamento della religione*, in *Scuola e città*, Firenze, 1973.

⁷² Cfr. Cons. St., sent. 7 maggio 1878, in *Codice della legislazione ecclesiastica di Saredo*, p. 971; Cons. St., sent. 13 marzo 1891, in *Rivista di Diritto ecclesiastico*, vol. I, 1891, p. 669. Nelle riferite pronunce, la massima autorità giurisdizionale amministrativa si esprime anche in merito alla portata delle richieste dei genitori di istituire il corso di religione. Sul punto, in un primo momento riconosce al Comune la mera facoltà di attivazione, successivamente prevede per esso un vero e proprio obbligo laddove i padri di famiglia lo richiedano.

⁷³ Cfr. R.D. 9 novembre 1895, n. 623; R.D. 6 febbraio 1908, n. 150. Oltre alla facoltatività nella fruizione del corso, sussiste una certa aleatorietà anche sulla sua istituzione. In relazione ad essa, infatti, il R.D. 150/1908 prevede due ipotesi: ove il Consiglio comunale sia favorevole all'insegnamento religioso, questo viene impartito a cura del Comune ai figli dei genitori che lo richiedono; ove, invece, il Consiglio sia contrario, il Comune è obbligato a mettere a disposizione dei padri i locali scolastici al fine di consentire loro di incaricare di tale istruzione una persona dotata della licenza di maestro ed approvata dal Consiglio scolastico. In argom., cfr. F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico. Anno accademico 1919-1920*, Giappichelli, Torino, p. 209.

⁷⁴ Emblematico il destino della c.d. mozione Bissolati, presentata in Parlamento nel 1908 e volta ad invitare «il Governo ad assicurare il carattere laico della scuola elementare, vietando che in essa venga impartito sotto qualsiasi forma l'insegnamento religioso». Essa viene respinta con una maggioranza schiacciante: 407 voti contrari contro i 60 favorevoli.

⁷⁵ Cfr. pagine precedenti dedicate alla Riforma Gentile.

a scuola, ma prescrivendo in tal caso l'obbligo per essi di provvedere comunque, ed in via autonoma, alla formazione religiosa – anche acattolica – della prole. In tal senso, la Riforma non si pone in aperto contrasto né con la libertà di coscienza, né con quella di cambiare opinione religiosa, limitando al più i diritti degli atei⁷⁶ – che non possono sottrarsi all'erudizione religiosa – alla luce di uno schema che non si discosta di molto dalla struttura che caratterizzava la vecchia legge Casati.

Profonde modifiche si registrano, invece, nel periodo post-Concordatario, lì dove la nuova amicizia tra Stato italiano e Santa Sede suggellata dall'Accordo internazionale del 1929 trasforma anche il settore dell'istruzione. Emblematico il disposto dell'art. 36 del Concordato⁷⁷, il quale eleva l'insegnamento cattolico a «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica» complessivamente intesa e lo estende a tutti i livelli scolastici ad esclusione di quelli universitari, stabilendo altresì che tale insegnamento venga impartito da ecclesiastici o da laici dotati del “gradimento” dell'Ordine diocesano, sulla scorta di testi scelti in accordo con l'autorità ecclesiastica. La sua disciplina è completata dalla Circolare ministeriale 23 settembre 1930, n. 117, e dalla legge 5 giugno 1930, n. 824, il cui art. 2 dispensa «dall'obbligo di frequentare l'insegnamento religioso gli alunni i cui genitori, o chi ne fa le veci, ne facciano richiesta per iscritto al capo dell'Istituto all'inizio dell'anno scolastico». Tale disposizione, che per certi versi costituisce il contraltare dell'art. 23, R.D. 28 febbraio 1930, n. 289, secondo cui, al ricorrere di determinate condizioni, i padri acattolici possono chiedere la messa a disposizione di locali scolastici per impartire insegnamenti religiosi ai propri figli⁷⁸, sembra concedere spazi di dispensa molto ampi, che *prima facie* possono apparire ancor più garantisti di quanto previsto dalle normative precedenti; e ciò, soprattutto in relazione alla maggior tutela che sembra essere concessa ad atei ed agnostici⁷⁹.

Purtroppo, però, un'analisi seria degli accadimenti scolastici smaschera la vera essenza di un impianto normativo solo apparentemente garantista, il quale altro non è che un debole velo di Maya dietro al quale cerca di nascondersi un mondo reale ben diverso. In tal senso, costituisce una visione veramente troppo ottimistica quella secondo cui la mera previsione in astratto di un diritto o di una facoltà ne garantisca *ex se* l'esercizio in concreto. Ciò, ancor di più se l'ordinamento esaminato è di stampo totalitario, tende alla omologazione dei consociati e mostra una particolare avversione per tutti coloro che si discostano

⁷⁶ Cfr. A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 519; C. DALLA VILLA, *L'istruzione religiosa nella legislazione italiana dal periodo pre-unitario al Concordato del 1929*, cit., pp. 694-695.

⁷⁷ Cfr. A. TALAMANCA, *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica e il confessionismo della istruzione pubblica*, cit., pp. 640 ss.; A. TALAMANCA, *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, cit., pp. 216 ss..

⁷⁸ Tale norma non ha avuto applicazione, come evidenzia A. VALSECCHI, *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, in G. CASUSCELLI (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 206-207.

⁷⁹ Cfr. C. DALLA VILLA, *L'istruzione religiosa nella legislazione italiana dal periodo pre-unitario al Concordato del 1929*, cit., p. 705.

dai paradigmi, anche fideistici, fissati dal dittatore. Infatti, anche senza considerare le gravi vessazioni patite dagli alunni di razza ebraica a partire dalla promulgazione delle leggi razziali del 1938, risulta oltremodo evidente che nel periodo fascista post-concordatario chiunque eserciti la c.d. dispensa dall'insegnamento religioso viene esposto ad una sorta di «*isolamento scolastico*», che rende «*praticamente impossibile sfuggire alla caratterizzazione cattolica dell'insegnamento elementare, e alla confessionalizzazione della scuola pubblica*»⁸⁰. Subisce, quindi, rilevanti conseguenze psicologiche e sociali, che si pongono perfettamente in linea con la posizione di subalternità, giuridica e sociale, riservata a coloro che non si mostrano allineati ai parametri – anche religiosi – imposti dal regime. Pertanto, vede compresse in maniera definitiva ed irrimediabile le proprie libertà di religione e di mutare opinione religiosa.

La nascita della nuova Repubblica democratica riduce l'intensità delle mentovate pressioni, ma non stravolge il sistema precedente. Negli anni che seguono il secondo conflitto mondiale, non si registra alcun mutamento significativo del modello previgente⁸¹; anzi, si annota la persistente vigenza dell'art. 36 del Concordato '29, il quale pone problemi giuridici via via più seri in ragione delle sempre crescenti contestazioni dottrinarie circa la contrarietà dell'istituto della dispensa al principio di uguaglianza e, comunque, circa la sua inidoneità a garantire compiutamente le libertà individuali connesse alla religione previste in Costituzione.

Soltanto la riforma del Concordato del 18 febbraio 1984, ratificata con legge 25 marzo 1985, n. 121, apporta cambiamenti consistenti in materia. Sebbene anche il nuovo Accordo mantenga l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado (art. 9), esso lo declina in maniera del tutto innovativa, attenta alla libertà religiosa ed allo *ius poenitendi* degli utenti. Il mutamento avviene sostituendo il modello della richiesta di esenzione dall'insegnamento religioso obbligatorio, con quello della domanda di fruizione dell'IR, da effettuarsi all'atto di iscrizione ad ogni anno scolastico da

⁸⁰ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 172. Analog., cfr. R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., p. 276: «*la prevista possibilità di una esenzione dal corso è difficilmente attuabile nel clima socio politico di un regime autoritario, in cui ogni motivo di distinzione dal comune sentire ed essere, espone l'individuo quantomeno a sospetto*».

⁸¹ Sul punto, Nicola Fiorita rileva che «*è l'intera disciplina dell'insegnamento della religione nella scuola pubblica ad attraversare senza stravolgimenti le rotture istituzionali che hanno scandito la storia dello Stato unitario*», N. FIORITA, *Scuola pubblica e religioni*, Libellula, Tricase (LE), 2012, p. 59. Anzi, molti interventi successivi disvelano la volontà di mantenere il sistema previgente, anche a costo di porre in dubbio i valori costituzionali da poco approvati. È il caso dei c.d. programmi Ermini, introdotti con D.P.R. 14 giugno 1955, n. 503, i quali dispongono che «*l'insegnamento religioso sia considerato come fondamento e coronamento di tutta l'opera educativa. La vita scolastica abbia quotidianamente inizio con la preghiera, che è l'elevazione dell'animo a Dio, seguita dalla esecuzione di un breve canto religioso o dall'ascolto di un semplice brano di musica sacra. Nel corso del ciclo, l'insegnante terrà facili conversazioni sul Segno della croce, sulle principali preghiere apprese (Padre nostro, Ave Maria, Gloria al Padre, preghiera dell'Angelo Custode, preghiera per i Defunti), su fatti del Vecchio Testamento ed episodi della vita di Gesù desunti dal Vangelo*».

parte dello studente ultraquattordicenne o del genitore dell'infracquattordicenne⁸². Tutto ciò, in apprezzabile armonia con le previsioni della *Dichiarazione universale dei diritti umani* e del Protocollo addizionale CEDU sul diritto dei genitori di educare ed istruire i figli secondo le loro convinzioni filosofiche o religiose⁸³.

Per come strutturato, il nuovo sistema soddisfa chiaramente due dei tre parametri utilizzati per vagliare il *quantum* di *ius poenitendi* nei vari settori. Preserva, infatti, l'irrilevanza civile dell'appartenenza religiosa dello studente, consentendogli di aderire o meno al corso di religione indipendentemente dalle proprie convinzioni di fede⁸⁴ ed evitando che dall'adesione o meno al corso di religione cattolica possano derivare ulteriori conseguenze sul piano ordinamentale o scolastico⁸⁵. Così come conserva la sua *privacy* religiosa, non imponendogli di pubblicizzare, in sede di scelta, le motivazioni sottese all'opzione di beneficiare o meno dell'IRC.

Per quanto riguarda il terzo parametro, ossia la c.d. neutralizzazione dell'opinione statale, il discorso è più complesso; e si lega a doppio filo al processo di apertura dello spazio scolastico ai culti acattolici. Tale fenomeno origina a metà anni Ottanta del Novecento, allorquando lo Stato italiano inizia ad intrattenere rapporti formali con le confessioni acattoliche, stipulando quelle Intese ex art. 8, comma 3, Cost. che incidono concretamente anche sul sistema scolastico. Senza approfondire i passaggi che caratterizzano il riferito processo, a più di trent'anni di distanza dal suo inizio il dato che rileva è il seguente: ad oggi ogni Intesa riserva alla confessione acattolica stipulante la facoltà di istruire gli utenti della scuola pubblica che ne facciano richiesta allo «*studio del [ndr: proprio] fatto religioso e delle sue implicazioni*»⁸⁶. Siffatta previsione legittima,

⁸² Cfr. art. 9, comma 2, della legge 25 marzo 1985, n. 121 ed art. 2, comma 1, lett. "b", del D.P.R. 16 dicembre 1985, n. 751. In caso di iscrizione d'ufficio all'anno successivo, fa testo la dichiarazione resa in precedenza, che però è sempre modificabile (art. 9, Conc. '84 e art. 1, L. 18 giugno 1986, n. 281). Sul sistema delineato dall'Accordo dell'84, *ex multis*, cfr. ROB. SANTORO, *Diritto ed educazione religiosa del minore*, cit., pp. 78 ss.. Si aggiunga, però, che parte della dottrina ritiene incompleto il mutamento apportato, rilevando che «*sarebbe stato più opportuno che una manifestazione di volontà inerente all'esercizio di un diritto di libertà fosse rimessa alla libera ed eventuale iniziativa del soggetto interessato, anziché essere sollecitata, come un qualsiasi adempimento burocratico, dall'istituzione scolastica*», N. FIORITA, *Scuola pubblica e religioni*, cit., p. 81.

⁸³ Cfr. art. 26 della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* e art. 2 del Protocollo addizionale n. 1 alla CEDU.

⁸⁴ In tal senso, risulta ben possibile che un ateo o un non cattolico opti per l'adesione, anche per mera erudizione personale, oppure che un cattolico scelga di non avvalersi del corso.

⁸⁵ Cfr. N. FIORITA, *Scuola pubblica e religioni*, cit., pp. 79 ss.; G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 288 ss.; P. CAVANA, *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana*, cit., p. 7; P. CARETTI, *Art. 8, cit.*, pp. 45-46.

⁸⁶ Quasi tutte le Intese prevedono questa formulazione: art. 10 Int. Tavola Valdese; art. 9, Int. Assemblee di Dio in Italia; art. 12, Int. Chiese cristiane Avventiste del 7° giorno; art. 9, Int. Unione cristiana evangelica battista d'Italia; art. 11, Int. Chiesa evangelica Luterana in Italia; art. 7, Int. Sacra Arcidiocesi Ortodossa; art. 12, Int. Chiesa di Gesù Cristo dei Santi dell'Ultimo Giorno; art. 10, Int. Chiesa Apostolica in Italia; art. 6, Int. Unione Buddhista Italiana; art. 6, Int.

quindi, l'istituzione nel quadro dell'offerta formativa pubblica di corsi confessionali (o denominazionali) acattolici finalizzati a trasmettere i contenuti della fede, i saperi e le tradizioni di uno specifico credo. La loro attivazione è condizionata alla ricorrenza di due fattori: da un lato la richiesta degli utenti, dall'altro l'effettiva volontà della confessione interessata di fornire quel servizio, non sussistendo per essa alcun obbligo istitutivo⁸⁷.

In verità, il fenomeno dell'apertura dello spazio scolastico ai culti acattolici non riguarda soltanto le confessioni con Intesa, ma si estende anche ai culti privi dell'accordo ex art. 8, comma 3, Cost.. Essi sono assoggettati, però, ad una disciplina molto meno garantista, contenuta nell'art. 23, R.D. 289/1930, la quale sebbene non riconosca un vero e proprio diritto all'istituzione di un corso confessionale, permette ad ogni culto acattolico, sia esso riconosciuto o meno, di ottenere in concessione dall'autorità scolastica alcuni locali ove poter svolgere l'insegnamento religioso, a condizione che il numero dei richiedenti lo giustifichi e che sussistano fondati motivi che ne impediscano lo svolgimento nel tempio della confessione interessata⁸⁸.

Un sistema così pensato, fondato sulla chiara convinzione che «*i contributi culturali e valoriali veicolati dalle altre esperienze religiose – al pari di quella cattolica – possano positivamente giovare (arricchendo l'offerta formativa disponibile negli istituti di istruzione) alla maturazione psicologica, interiore, culturale e civile delle nuove generazioni dei consociati*»⁸⁹, esclude una opinione preferenziale dello Stato per l'uno o l'altro culto. Per tal via, assolve almeno in via tendenziale quella neutralità dell'opinione statale che abbiamo visto costituire il terzo criterio valutativo degli spazi di *ius poenitendi*.

Al netto delle modifiche apportabili al sistema, su cui torneremo tra breve, *de iure condito* il giudizio di compatibilità tra l'insegnamento religioso scolastico e la libertà di cambiare opinione religiosa è grossomodo positivo. Esso sembra

Unione Induista Italiana; art. 4, Int. Chiesa d'Inghilterra (firmata il 30 luglio 2019, ma non ancora approvata). Fanno eccezione quella ebraica e quella Soka Gakkai, le quali adottano espressioni differenti nella forma, ma identiche nel significato: rispettivamente, «*diritto di rispondere ad eventuali richieste [...] in ordine allo studio dell'ebraismo*» (art. 10, Int. Unioni delle Comunità ebraiche in Italia) e «*possibilità di rispondere alle richieste [...] in ordine alla conoscenza e allo studio della dottrina religiosa*» (art. 6, Int. Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai). In argom., cfr. C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose*, cit., p. 303; N. FIORITA, *Scuola pubblica e religioni*, cit., p. 102; M. PARISI, *Il diritto alla scelta di insegnamenti di religione nella scuola pubblica*, in S. DOMIANELLO (a cura di), *Diritto e religione in Italia*, cit., p. 148; R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., p. 283.

⁸⁷ Cfr. P. CAVANA, *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana: una tradizione da rinnovare*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2016, p. 14; R. BENIGNI, *Educazione religiosa e modernità*, cit., p. 283.

⁸⁸ Si aggiunga che «*nel provvedimento di concessione dei locali si devono determinare i giorni e le ore nei quali l'insegnamento deve essere impartito e le opportune cautele*», art. 23, comma 3, D.P.R. 289/1930.

⁸⁹ M. PARISI, *Il diritto alla scelta di insegnamenti di religione nella scuola pubblica*, cit., p. 147. Analog., cfr. R. BENIGNI, *L'educazione religiosa nella scuola pubblica. Il modello concordatario-pattizio nei paesi latini europei*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 31, 2012, pp. 24 ss..

garantire una adeguata libertà dello studente di muoversi tra varie concezioni religiose, di godere di un certo *ius poenitendi* intra-religioso e di vantare una certa libertà religiosa *latu sensu* scolastica⁹⁰, la quale è stata ulteriormente ampliata da alcuni interventi correttivi operati dalla Corte costituzionale alla struttura originaria del sistema di adesione all'IRC.

Negli anni immediatamente successivi alla sua adozione, infatti, coloro che sceglievano di non avvalersi del corso venivano spesso obbligati a seguire insegnamenti alternativi⁹¹, a sostare forzosamente nei corridoi scolastici in attesa che terminasse l'ora di religione oppure a subire altri tipi di comportamenti ad impatto discriminatorio. La situazione di compressione delle libertà viene risolta di lì a poco da un magistrale intervento della Consulta, la quale statuisce che «*la previsione obbligatoria di altre materie per i non avvalentisi sarebbe patente discriminazione a loro danno, perché proposta in luogo dell'insegnamento di religione cattolica, quasi corresse tra l'una e l'altro lo schema logico dell'obbligazione alternativa, quando dinanzi all'insegnamento di religione si è chiamati ad esercitare un diritto di libertà costituzionale non degradabile, nella sua serietà e impegnatività di coscienza, ad opzione tra equivalenti discipline scolastiche*» (Corte cost., 12 aprile 1989, n. 203). Su tali basi, il Giudice delle leggi chiarisce come l'utente scolastico non avvalentesi si trovi in uno *status* di non-obbligo⁹² che, anche alla luce delle successive evoluzioni giurisprudenziali⁹³, gli consente di scegliere liberamente se seguire un'attività didattico-formativa alternativa, se dedicarsi allo studio o alla ricerca individuale (con o senza assistenza dei docenti), oppure se allontanarsi dall'edificio scolastico⁹⁴. E ciò

⁹⁰ In tal senso, sembrano trovare una prima attuazione le parole di Carlo Cardia che, già nel 1973, affermava che «*la libertà religiosa viene ad essere un diritto inviolabile della persona umana (art. 2 Cost.), tutelato [...] anche e soprattutto nel momento formativo e conoscitivo delle possibili alternative che si offrono in tema di religione (artt. 2 – 3 Cost.)*», C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit., p. 101.

⁹¹ Cfr. Circ. Ministero Istruzione n. 368/1985, nn. 128, 129, 130, 131, 177, 302 del 1986, e n. 316/1987.

⁹² In argom., cfr. N. COLAIANNI, *Il principio supremo di laicità dello Stato e l'insegnamento della religione cattolica*, in *Foro it.*, fasc. 1, 1989; S. FERRARI, *Ora di religione: per la Consulta l'ora alternativa non è obbligatoria*, in *Corriere giuridico*, 1989; G. FLORIDIA – S. SICARDI, *Dall'eguaglianza dei cittadini alla laicità dello stato. L'insegnamento confessionale nella scuola pubblica tra libertà di coscienza, pluralismo religioso e pluralità delle fonti*, in *Giur. costituzionale*, fasc. 6, 1989; L. MUSSELLI, *Insegnamento della religione cattolica e tutela della libertà religiosa*, in *Corriere giuridico*, 1989.

⁹³ Cfr. Corte cost., 14 gennaio 1991, n. 13, con la quale la Consulta include «*anche la scelta di allontanarsi o assentarsi dall'edificio della scuola*». In argom., *ex multis*, cfr. N. COLAIANNI, *Ora di religione: "lo stato di non obbligo"*, in *Foro it.*, fasc. 2, 1991. Ed ancora, Cass. Civ., Sez. Un., 18 novembre 1997, n. 11432, la quale, oltre a ribadire il sistema delineato, prevede la risarcibilità dei «*danni che si assumono derivanti da provvedimenti dell'amministrazione scolastica con cui è stata imposta la frequenza di "corsi alternativi" ad alunni non avvalentesi dell'insegnamento della religione cattolica*»; tanto, «*perché la situazione soggettiva incisa da detti provvedimenti ha natura di diritto fondamentale di libertà come tale non degradabile dal potere amministrativo*».

⁹⁴ Cfr. N. FIORITA, *Scuola pubblica e religioni*, cit., pp. 72 ss.; A. VALSECCHI, *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, cit., pp. 203 ss.; P. CARETTI, *Art. 8, cit.*, pp. 80-81. Sulla possibilità di uscita dalla scuola, cfr. Corte cost., 14 gennaio 1991, n. 13.

senza subire alcuna costrizione che potrebbe circoscrivere in concreto l'ampiezza di quell'insieme di libertà legate alla religione che invece la scuola vuole non solo garantire ma anche promuovere.

Nonostante i numerosi pregi giustappunto evidenziati, il rapporto tra insegnamento religioso nella scuola pubblica e *ius poenitendi* non ha ancora raggiunto un equilibrio definitivo. Ad oggi, esso lascia ancora aperta qualche questione che, se affrontata in maniera adeguata, può portare al superamento di quel pizzico di variabilità dell'equilibrio che ancora sussiste nel settore in esame, ma che certamente non può risolversi aderendo a quelle proposte che spingono per la radicale eliminazione della religione dal contesto scolastico⁹⁵.

La maggior parte degli sforzi andrebbero concentrati sulla miglior attuazione del corollario della neutralizzazione dell'opinione statale il quale, sebbene abbia già raggiunto livelli importanti, può migliorare ancora. In tal senso, una prima trasformazione dovrebbe riguardare la normativa afferente all'attivazione del corso di religione per le confessioni acattoliche con Intesa, la quale è subordinata tanto alla previa richiesta dello studente interessato, quanto alla conseguente volontà istitutiva della confessione interessata. La previsione di quest'ultima condizione non è né discriminatoria, né tantomeno limitativa della libertà religiosa e dello *ius poenitendi* dell'utente, essendo invece giustificata sia dall'autonomia decisionale di cui gode la confessione in ordine all'attivazione o meno del corso (talvolta negata anche per ragioni fideistiche), sia dall'anti-economicità nell'assumere in pianta stabile insegnanti che forniscano un servizio che, in alcune zone di Italia, non è richiesto da nessun utente⁹⁶. Pur tuttavia, il complesso normativo risulta carente nella misura in cui, diversamente dall'IRC, il cui finanziamento è totalmente a carico dello Stato (anche in termini di retribuzione del personale docente⁹⁷), le Intese pongono gli oneri di istituzione e reggenza del corso in capo al solo culto interessato, escludendo qualsiasi impegno economico

⁹⁵ Le proposte di riforma dell'insegnamento religioso sono molto variegata. Alcune si battono per l'eliminazione *tout-court* dell'IR; altre per la sua sostituzione con un corso di storia delle religioni o, ancora, di educazione alla cittadinanza; altre ancora per l'affiancamento dei corsi di storia delle religioni a dei corsi confessionali, curricolari o extracurricolari. In argom., *ex multis*, cfr. AA. VV., *Insegnamenti e insegnanti di religione nella scuola pubblica*, (a cura di) A. MANTINEO – D. BILOTTI – S. MONTESANO, Giuffrè, Milano, 2014; M. CROCE, *L'ora infinta: metamorfosi e metastasi di un istituto da riformare*, in *L'Ateo*, n. 5, 2014; P. CAVANA, *Tra istanze di riforma e fughe in avanti giurisprudenziali: il Consiglio di Stato e l' "esonero" dall'ora di religione in corso d'anno*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2019.

⁹⁶ Sullo scarso interesse di varie confessioni acattoliche ad entrare nella scuola pubblica, cfr. V. TURCHI, *Insegnamento di religione ed esperienza giuridica. In particolare, la giurisprudenza costituzionale*, in *Arch. giur.*, vol. CCXIV, 1994, p. 208; P. CAVANA, *Tra istanze di riforma e fughe in avanti giurisprudenziali: il Consiglio di Stato e l' "esonero" dall'ora di religione in corso d'anno*, *cit.*, p. 2.

⁹⁷ *Ex multis*, cfr. A. BETTETINI, *Lo status giuridico degli insegnanti di religione cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 39, 2012; M. MADONNA, *Lo status giuridico degli insegnanti di religione cattolica tra diritto della Chiesa e ordinamento dello Stato*, Libellula, Tricase, 2018.

pubblico. La discrasia finanziaria che ne deriva non è priva di effetti; al contrario, pone questioni che possono addirittura arrivare a restringere le possibilità istitutive degli insegnamenti acattolici per mancanza di fondi. Tutto ciò si riflette irrimediabilmente sulla neutralizzazione dell'opinione statale, che verrebbe sgonfiata per un motivo prettamente economico, privando il discente non solo della possibilità di conoscere le diverse alternative religiose tra cui muoversi, ma anche dell'opportunità di fruire sul piano dell'offerta formativa scolastica di un corso che possa rispondere al meglio alle esigenze che conseguono alla sua eventuale conversione.

Sempre in tema di miglioramento della neutralizzazione dell'opinione statale, all'esposta esigenza di modificazione se ne affianca un'altra, molto più complessa della prima e relativa alle confessioni prive d'Intesa. Come abbiamo visto in precedenza, per legge anche tali aggregazioni possono istituire corsi religiosi all'interno dei locali scolastici, ma possono farlo soltanto se tenuti dai genitori di chi ne fruisce, fuori dall'orario di lezione⁹⁸ e previo ottenimento di un'autorizzazione amministrativa, il cui rilascio è condizionato al numero delle richieste ed alla comprovata impossibilità per la confessione richiedente di realizzarli nei propri templi. Nelle riferite ipotesi, accanto al problema del mancato sostegno finanziario statale, si pone, quindi, una questione ulteriore, relativa alla totale subordinazione dell'istituzione del corso alla più ampia discrezionalità amministrativa, che può decidere liberamente non solo sulla concessione o meno dei locali, ma anche sull'individuazione dei modi e dei tempi di svolgimento. Un condizionamento decisamente penetrante, che se da un lato – secondo parte della dottrina – stride con il principio del pluralismo religioso e con il diritto di genitori e figli di decidere se e come formarsi religiosamente anche in ambito scolastico⁹⁹, dall'altro si riflette certamente sullo *ius poenitendi*, riducendo quella neutralizzazione dell'opinione statale che ne rappresenta un corollario e

⁹⁸ In ciò si differenzia fortemente sia con l'IRC, che con gli eventuali corsi istituiti dalle confessioni con Intesa. In argom., cfr. S. COGLIEVINA, *Religious education in Italian public schools: what room for Islam?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 29, 2017, p. 6.

⁹⁹ La compressione di questi diritti diventa tangibile laddove la discrezionalità amministrativa negli ingressi nella scuola pubblica di attività educative legate a confessioni prive d'Intesa, ma estremamente numerose nella popolazione come l'Islam: in argom., cfr. A. FERRARI, *La scuola italiana davanti al paradigma musulmano*, in ID. (a cura di) *Islam in Europa/Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 191 ss.. D'altro canto, però, è comunque opportuno evidenziare la sussistenza di una certa ritrosia dei musulmani ad usufruire di tale possibilità (P. CAVANA, *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana*, cit., pp. 19-20; S. COGLIEVINA, *Religious education in Italian public schools: what room for Islam?*, cit., p. 6; R. BENIGNI, *Islam italiano e scuola pubblica*, cit., p. 67). E ciò, probabilmente per la difficoltà di comprendere ed applicare tale normativa, per gli scarsi rapporti dell'Islam con le autorità istituzionali italiane, per l'inesistenza di una sua rappresentanza unitaria (cfr. S. COGLIEVINA, *op. cit.*, p. 6); ma anche per le verosimili difficoltà di redigere un programma religioso che riesca a compendiare tutte le sue differenti declinazioni nazionali, culturali e spirituali (N. FIORITA, *Scuola pubblica e religioni*, cit., pp. 103-104).

disincentivando *ex ante* il concreto esercizio della libertà di mutare opinione religiosa verso un culto che lo Stato sembra guardare con sospetto.

È sicuramente importante porre degli argini alla istituzione indiscriminata di corsi autoproclamati di religione, anche al fine di non intralciare la proficua attuazione dei programmi scolastici e di non incentivare il dilagare di insegnamenti fittizi. Tuttavia il contesto plurireligioso attuale, l'emersione di nuove esigenze confessionali individuali e la previsione della formazione religiosa come parte integrante del progetto educativo scolastico¹⁰⁰ non sembrano consentire ancora a lungo una completa ed immediata esclusione dal contesto scolastico di attività didattiche connesse a confessioni prive d'Intesa, ma numericamente rilevanti¹⁰¹. Ciò anche al fine di compiere un ulteriore passo in avanti per la piena concretizzazione dello *ius poenitendi*, più facilmente esercitabile nei confronti di un corso curricolare completamente parificato a quello cattolico.

Per concludere sui profili di variabilità che investono il rapporto tra insegnamento religioso e libertà di mutare opinione religiosa, nuove possibili questioni sorgono in relazione a quel recente orientamento giurisprudenziale amministrativo che amplia lo spazio temporale di operatività dello *ius poenitendi* riconoscendo allo studente, o a chi ne fa le veci, la facoltà di mutare la determinazione di avvalersi o meno dell'insegnamento religioso cattolico, non già esclusivamente all'atto di iscrizione, ma anche nel corso dell'anno scolastico. In tal senso, dà la stura una pronuncia del Tar Molise del 2012, secondo cui «*la scelta se avvalersi o non avvalersi dell'insegnamento di religione cattolica, che non è materia curricolare obbligatoria, può essere sempre modificata nel corso dell'anno scolastico senza ricadute sul profitto dello studente. Il diritto di scegliere, infatti, poiché funzionale all'esercizio della libertà religiosa e di pensiero, è un diritto assoluto della persona, caratterizzato dall'indisponibilità e revocabilità del consenso*»¹⁰². Segue, poi, il Consiglio di Stato del 2018 che, nel pronunciarsi in sede di appello alla mentovata decisione, ne conferma

¹⁰⁰ Sulle finalità del modello attuale, cfr. R. BENIGNI, *L'educazione religiosa nella scuola pubblica. Il modello concordatario-pattizio nei paesi latini europei*, cit., p. 28; ID., *Educazione religiosa e modernità*, cit., p. 304.

¹⁰¹ Occorre ricordare che l'accesso alla scuola per i culti senza Intesa, consentito dalla L. 1159 del 1929, «*non introduce un'attività didattica integrativa del curriculum scolastico come previsto dal Concordato e dalle Intese. Essa prevede piuttosto l'uso dei locali da parte delle famiglie*». Ed in tal senso, si avvicina molto di più alle ipotesi di «*utilizzo non didattico degli edifici scolastici, ammesso dal T.U. sull'istruzione al di fuori dell'orario di lezione e per attività che realizzino la funzione della scuola come centro di promozione culturale, sociale e civile*», R. BENIGNI, *Islam italiano e scuola pubblica*, cit., p. 76. Cfr. art. 96, comma 4, D. Lgs., 16 aprile 1994, n. 297 (T.U. disposizioni legislative vigenti in materia di istruzione, relative alle scuole di ogni ordine e grado), possibilità ad oggi utilizzata per lo svolgimento di una serie di attività, tra cui anche corsi di arabo e di cultura islamica.

¹⁰² Cfr. TAR Molise, 22 giugno 2012, n. 289. In dottr., cfr. B. SERRA, *Sul diritto di scegliere insegnamenti religiosi nella scuola pubblica*, in *Foro amm.*, fasc. 4, 2014.

integralmente la portata, ribadendo la modificabilità della scelta di aderire o meno all'IRC in corso d'anno¹⁰³.

Tali pronunce, che ad oggi rappresentano un indirizzo del tutto eccezionale, da un punto di vista tecnico-giuridico mostrano diversi *vulnera*¹⁰⁴. Tra questi, il richiamo ad istituti ormai abrogati (quali l'esonero dal corso confessionale, espunto più di trent'anni fa); l'inesatta valutazione della natura curricolare o meno dell'insegnamento religioso; l'assoluta mancanza di un'analisi sul bilanciamento tra modificabilità della scelta durante l'anno ed altri diritti di rango costituzionale, come il buon andamento della PA; l'assenza di qualsiasi valutazione prognostica circa le conseguenze pratiche, anche pregiudizievoli, che potrebbero subire gli alunni in seguito al riconoscimento della facoltà di entrare ed uscire da un insegnamento in corso d'anno. Oppure, ancor di più, la violazione del principio che obbliga il giudice a pronunciarsi secondo quanto prescritto dalla legge (art. 101, comma 2, Cost.), che per ora fissa indubitabilmente un chiaro limite temporale entro quale operare tale scelta; nonché l'estremizzazione del criterio della "interpretazione costituzionalmente orientata", che *sub specie* arriva addirittura a sostenere un'ermeneutica *contra legem*, peraltro carente di qualsivoglia motivazione espressa.

Al contempo, però, le riferite sentenze presentano il pregio di porre l'attenzione su un tema nuovo, quale l'ampliamento dei momenti in cui poter esprimere la propria volontà di aderire o meno al corso di religione, che probabilmente potrebbe rispecchiare l'esigenza di una parte di cittadini. Un tema che, pertanto, necessita di essere approfondito, ma con maggiore accortezza e nelle sedi opportune, giusta la particolare natura della legge 25 marzo 1985, n. 121¹⁰⁵. E che abbisogna di essere scandagliato meticolosamente, non tanto per equilibrarsi con le esigenze di organizzazione scolastica e di ripartizione delle aule, che passano immediatamente in secondo piano dinanzi alla necessità di ampliare un diritto costituzionale individuale, quanto piuttosto per bilanciarsi con altri diritti del medesimo rango, quali il diritto allo studio ed alla fruizione di un servizio educativo completo ed esaustivo, che non rallenti l'apprendimento degli

¹⁰³ Cfr. Cons. Stato, Sez. VI, 30 luglio 2018, n. 4634.

¹⁰⁴ Sul punto, si rimanda alla pregevole analisi di P. CAVANA, *Tra istanze di riforma e fughe in avanti giurisprudenziali: il Consiglio di Stato e l' "esonero" dall'ora di religione in corso d'anno*, cit..

¹⁰⁵ La legge 25 marzo 1985, n. 121, ratifica e dà esecuzione all'Accordo di riforma del Concordato. Ai sensi dell'art. 7, comma 2, Cost., per modificare il contenuto dei Patti Lateranensi è possibile un duplice *iter*: quello ordinario, applicabile laddove sussista una concorde volontà delle parti di procedere a riforma, il quale viene operato con legge ordinaria; quello speciale, relativo al caso in cui il mutamento sia unilaterale statale e si realizza con la procedura di revisione costituzionale. In ragione di ciò, sono proprio questi due procedimenti a rappresentare le due sedi in cui poter vagliare la fattibilità delle modifiche suggerite dalla richiamata giurisprudenza amministrativa. Oppure, qualora si ritenesse che l'attuale disciplina contrasti con i principi supremi dell'ordinamento (Corte cost. 1° marzo 1971, NN. 30, 31 e 32), la sede del giudizio di legittimità costituzionale innanzi alla Corte costituzionale.

studenti che già si avvalevano dell'IR per consentire il recupero di coloro che decidono di operare tale scelta in corso d'anno.

Lungi dal volersi addentrare in questa sede in una questione così complessa, è solo il caso di evidenziare che l'esito di siffatta analisi potrebbe eventualmente ridisegnare i confini del rapporto tra insegnamento religioso cattolico, scuola pubblica e libertà di mutare opinione religiosa, determinando così la possibile fissazione di un punto di equilibrio del tutto nuovo.

3. Obiezioni di coscienza secundum legem e libertà di mutare opinione religiosa: elogio di un apprezzabile punto di equilibrio.

Un secondo ambito pubblicistico in cui il legislatore cerca di dare adeguato rilievo alla libertà di religione e di mutare opinione religiosa, contemperandola con le esigenze del foro interno, è quello dell'obiezione di coscienza.

Essa consiste nel rifiuto del consociato di osservare un determinato precetto ordinamentale cogente perché contrario alla sua normativa interiore, di coscienza¹⁰⁶. Pertanto, crea una certa divaricazione tra legge ed intimo sentire, che contrappone l'esigenza di garantire il rispetto e la fermezza delle norme statali, al bisogno di assecondare quei precetti del foro interno che si trovano in distonia con le leggi dello Stato.

¹⁰⁶ Tra le altre definizioni generali particolarmente rilevanti: «l'obiezione di coscienza individuale può essere definita come l'atteggiamento di chi rifiuta un precetto, all'osservanza del quale il soggetto è tenuto in quanto "suddito" dell'ordinamento di cui il precetto fa parte. Tale rifiuto deve trovare la sua causa psicologica in "motivi di coscienza", cioè in una norma, di contenuto opposto al comando non osservato, la quale ricava, originariamente o derivatamente, la propria forza psicologicamente cogente a seguito di un processo di interiorizzazione nella coscienza dell'obiettore», F.C. PALAZZO, *Obiezione di coscienza*, in *Enc. dir.*, vol. XXIX, 1979, p. 539. Oppure, quella per la quale «con il termine obiezione di coscienza (OC) si definisce il comportamento non violento di chi rifiuta osservanza ad una norma giuridica positiva in base a motivazioni assiologiche – e non meramente psicologiche – derivanti da un "dover essere" espresso dalla normatività della propria coscienza: ciò vale a distinguere la fenomenologia dell'OC dalla comune trasgressione alla legge e a qualificarla come una forma non arbitraria ed occulta di disobbedienza, perché fondata su "motivi di coscienza", e manifestata secondo modalità intenzionalmente pubbliche», V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, in *Dig. disc. priv.*, Vol. XII, 1995, p. 520. O, ancora, quella secondo cui l'obiezione di coscienza «si risolve nella collisione tra doveri di diversa natura, un obbligo giuridico e un obbligo morale», F. MASTROMARTINO, *Esiste un diritto generale all'obiezione di coscienza?*, in *Diritto & Questioni pubbliche*, n. 1, 2018, p. 165. Tra le altre, cfr. A. GUARINO, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, Jovene, Napoli, 1992; R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 9; G. DAMMACCO, *L'obiezione di coscienza nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2006, pp. 114-115; C. CARDIA, *L'obiezione di coscienza. Seminario "Archivio Giuridico" – 15 ottobre 2013*, in *Arch. giur.*, 2013, p. 400; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., pp. 132-133; S. TALINI, *Interruzione volontaria di gravidanza, obiezione di coscienza e diritto di accesso alle prestazioni sanitarie nella complessa architettura costituzionale. Profili critici e ipotesi di superamento*, in *Rivista AIC, Rivista telematica* (www.rivistaaic.it), n. 2, 2017, pp. 2-3.

Il cortocircuito tra diritto e morale che ne deriva, e che conosce autorevoli precedenti già nell'Antica Grecia¹⁰⁷, per secoli è stato risolto fissando la rigida prevalenza degli interessi ordinamentali rispetto a quelli individuali¹⁰⁸. L'obietto era etichettato come un soggetto individualista ed asociale, disposto ad anteporre le proprie esigenze personali al rispetto delle disposizioni poste dall'*ordo ordinatus*. Ragion per cui, ancora negli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, il suo comportamento, e quello di coloro che sostenevano la sua causa, veniva fermamente condannato anche dalle corti di giustizia italiane.

Gli anni Settanta registrano, invece, un mutamento di sensibilità nei confronti del problema dell'obiezione¹⁰⁹. La maturazione della coscienza sociale e religiosa che abbiamo visto caratterizzare quest'epoca, ma soprattutto il ruolo di alcune importanti istituzioni, segnano un vero punto di svolta.

Notevole il compito assolto dal legislatore, che pensa apparati legislativi che riconoscono l'obiezione di coscienza sia al servizio militare (legge 15 dicembre 1972, n. 772), sia alla partecipazione ad interventi di interruzione volontaria di gravidanza, intanto divenuti legittimi per effetto della legge 22 maggio 1978, n. 194. Accanto ad esso, l'operato della Consulta, che celebra la rilevanza giuridica dell'obiezione di coscienza pur in assenza di una sua espressa menzione nel testo costituzionale, esaltandone la funzione strumentale alla libertà di coscienza¹¹⁰. Ancora, l'impulso della dottrina, al cui interno indietreggia sempre di più la posizione di coloro che guardano con scetticismo a tale fenomeno. Emblematiche le riflessioni di Andrea Pugiotto, le quali – già più di venti anni fa – da un lato evidenziano la recessione della posizione ermeneutica che ostacola l'obiezione di coscienza ritenendola un fattore di disgregazione dell'ordine sociale¹¹¹, ma

¹⁰⁷ Per un *excursus* storico, *ex multis*, cfr. V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, ESI, Napoli, 2009, pp. 17 ss..

¹⁰⁸ «Tradizionalmente l'obiezione è [...] guardata con sospetto dal diritto in quanto potenziale elemento di disgregazione sociale», F. MASTROMARTINO, *Esiste un diritto generale all'obiezione di coscienza?*, cit., p. 162.

¹⁰⁹ In questo periodo si diffonde «un più vasto consenso sociale, dottrinale e giurisprudenziale nei confronti dell'OC», V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, cit., p. 521. Analog., cfr. F.C. PALAZZO, *Obiezione di coscienza*, cit., p. 540; S. LARICCIA, *L'obiezione di coscienza in Italia: vent'anni di legislazione e di giurisprudenza*, in *Dir. eccl.*, vol. I, 1992, pp. 282 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 248, il quale afferma che negli anni Sessanta e Settanta si verifica «una trasfigurazione dell'istituto giuridico», in ragione della quale «l'obietto è visto come interprete di valori che anticipano il futuro, nuove leggi e costumi. L'obiezione avrebbe così un significato profetico, creerebbe un'alternativa a vecchie concezioni e principi».

¹¹⁰ In argom., cfr. A. PUGIOTTO, *Obiezione di coscienza nel diritto costituzionale*, in *Dig. disc. pubbl.*, vol. X, 1995, pp. 247 ss.. Nel prosieguo, l'A. afferma espressamente che «la Corte dunque riconosce una robusta copertura costituzionale ai diritti della coscienza, connotandoli – secondo una terminologia recentemente prospettata in dottrina – tra i diritti a un tempo “trasversali” (perché ricompresi nella portata semantica di più ampi diritti espressamente riconosciuti in Costituzione) e “strumentali” (giacché la loro mancanza o compressione porterebbe con sé una deminutio del significato effettivo e della garanzia di altri diritti enumerati nel testo costituzionale)» (p. 248). Analog., cfr. S. LARICCIA, *L'obiezione di coscienza in Italia*, cit., pp. 272 ss.; V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, cit., pp. 531-532; G. DAMMACCO, *L'obiezione di coscienza nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, cit., pp. 115 ss. e pp. 133 ss..

¹¹¹ Cfr. A. PUGIOTTO, *Obiezione di coscienza nel diritto costituzionale*, cit., p. 243.

dall'altro sottolineano che le disquisizioni scientifiche più recenti, lungi dal metterne in discussione la legittimità¹¹², si soffermano più che altro ad esaminare la fonte giuridica e la natura dell'obiezione, a valutare la necessità di limitarla alle sole ipotesi previste dalla legge o di estenderla anche ai casi *contra legem*¹¹³, a vagliare l'esistenza di nuovi casi, «*tipici delle società caratterizzate da un elevato livello di mobilità sociale e di pluralismo*»¹¹⁴.

La premessa storico-giuridica che precede spinge l'analisi verso considerazioni più eminentemente tecniche, relative alla struttura dell'obiezione. In relazione ad essa, tutta la dottrina è concorde nell'individuare tra i suoi elementi essenziali e caratterizzanti la c.d. individualità del rifiuto, che rappresenta il «*presupposto necessario per fare appello all'obiezione, cioè un conflitto interno alla singola coscienza dell'individuo*»¹¹⁵. Alcuni studiosi, però, ne danno un'interpretazione distorta, che porta ad escludere dalle ipotesi obiettorie i casi in cui sussista una norma che riconosca ad una certa categoria di soggetti, accomunati da una o più caratteristiche, la facoltà di astenersi da un obbligo legislativo¹¹⁶. È il caso, ad esempio, della legge di recepimento dell'Intesa avventista¹¹⁷, il cui art. 6 «*garantisce che gli avventisti soggetti del servizio militare siano assegnati, su loro richiesta e nel rispetto delle disposizioni sull'obiezione di coscienza, al servizio sostitutivo civile*»¹¹⁸.

Tale ricostruzione non è affatto condivisibile. Pure nei casi in cui la legge riconosca ad una categoria di soggetti la facoltà di obiettare, è pur sempre necessario un atto di volontà individuale che dia effettività a quanto astrattamente previsto dalla legge¹¹⁹. Un comportamento o un'azione, insomma, mediante la

¹¹² In tal senso, gran parte della dottrina sottolinea il «*ruolo essenziale che l'obiezione può svolgere per la garanzia del pluralismo in società complesse come quelle attuali, nelle quali il pluralismo è non solo un fatto incontestabile, e non reversibile, ma è guardato anche come un valore da perseguire e dunque da proteggere*», F. MASTROMARTINO, *Esiste un diritto generale all'obiezione di coscienza?*, cit., p. 162. Analog., cfr. D.M. PAPAYANNIS, *La objection de conciencia en el marco de la razón pública*, in *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, n. 9, 2008, p. 81. Secondo le più recenti evoluzioni dottrinali, l'obiezione di coscienza «*in una prospettiva costituzionale [...] va compresa come modalità di esercizio della libertà di coscienza. Questa, oltre a includere la libertà di pensiero [...], possiede una dimensione esterna, che si identifica nel "diritto a non essere costretti a tenere comportamenti in contrasto con i dettami della propria coscienza"*», F. MASTROMARTINO, *Esiste un diritto generale all'obiezione di coscienza?*, cit., p. 165.

¹¹³ Coloro che aderiscono alla prima tesi, esaminano altresì i criteri da utilizzare per individuare le ipotesi di obiezione di coscienza da positivizzarsi.

¹¹⁴ V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, cit., p. 544. L'A. evidenzia altresì che «*la multiformità di manifestazioni dell'OC contemporanea pone il problema, reale, di una possibile frantumazione dell'ordinamento: fenomeno tanto più evidente se posto in connessione ai movimenti immigratori verso il nostro Paese [...], o all'esplosione di particolarismi localistici [...]*» (p. 534).

¹¹⁵ A. PUGIOTTO, *Obiezione di coscienza nel diritto costituzionale*, cit., p. 251.

¹¹⁶ Cfr. A. PUGIOTTO, *Obiezione di coscienza nel diritto costituzionale*, cit., p. 251.

¹¹⁷ Legge 22 novembre 1988, n. 516.

¹¹⁸ La *ratio* di siffatta norma risiede nella ferma opposizione della religione avventista all'uso delle armi.

¹¹⁹ Cfr. V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, cit., p. 528.

quale l'obiettore esterni e/o pubblicizzi l'esistenza di un ostacolo interno che gli impedisca di adempiere al *facere* imposto dalla legge.

Su queste premesse generali, è ancora il caso di bipartire tra obiezioni di coscienza *secundum legem*, così definite perché contenute in atti di natura legislativa o pattizia (quest'ultime c.d. obiezioni pattizie) che conferiscono ad esse una certa rilevanza giuridica positiva, ed obiezioni di coscienza *contra legem*, le quali consistono in un dissenso alla regola che, per varie ragioni, non ha trovato (o non ha ancora trovato) riconoscimento in leggi o patti. La differenziazione è particolarmente rilevante nel campo di nostro interesse, in quanto la seconda tipologia di obiezione non sembra sollevare alcun problema di contemperamento con la libertà di mutare opinione religiosa.

La categoria in esame racchiude al suo interno quelle ipotesi obiettorie non recepite (o non ancora recepite) dallo Stato, le quali crescono sempre di numero in ragione di quella natura dinamica dell'OC che comporta la fisiologica e costante emersione di nuove forme obiettorie¹²⁰ volte a soddisfare esigenze disparate e sempre nuove¹²¹. La loro mancata inclusione in uno schema legislativo o pattizio fa sì che esse, se da un lato hanno maggiori difficoltà ad essere accettate dall'ordinamento, dall'altro non rischiano di circoscrivere la libertà di mutare opinione religiosa dell'obiettore o i suoi corollari. E ciò per un motivo molto semplice. Rispetto a quelle previste dalla legge, le obiezioni *contra legem* non generano una dichiarazione (di coscienza) precisa e circostanziata, cristallizzata all'interno di uno schema giuridico predeterminato, potenzialmente idoneo a farla valere per sempre. Esse consistono in un rifiuto che il consociato deve opporre al comando legislativo ogniqualvolta voglia far prevalere la propria legge morale sulla norma dello Stato. Ragion per cui, più che porre un problema di *ius poenitendi*, inteso come diritto di modificare una precedente dichiarazione sulla scorta dell'intervenuto mutamento di idea religiosa, danno origine a plurime questioni di rispetto (o meno) della volontà morale dell'obiettore, una per ogni richiesta obiettorica presentata.

Alla luce di ciò, l'analisi che segue si concentrerà sulle c.d. obiezioni di coscienza *secundum legem*, ossia su quelle ipotesi obiettorie racchiuse in atti normativi o pattizi che possono contrastare la libertà di mutare opinione religiosa o uno dei suoi tre corollari.

I principali problemi sorgono proprio in relazione al principio della riservatezza dell'opinione religiosa individuale, il quale risulterebbe compresso

¹²⁰ *Ex multis*, cfr. R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 241 ss.; C. CARDIA, *Tra il diritto e la morale. Obiezione di coscienza e legge*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2009.

¹²¹ Per una panoramica generale sulle altre forme di obiezione, *ex multis*, cfr. A. GUARINO, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, cit., pp. 80 ss.; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 120 ss.; V. TURCHI, *Nuove forme di obiezione di coscienza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2010; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 248 ss.; D. PARIS, *L'obiezione di coscienza. Studio sull'ammissibilità di un'eccezione dal servizio militare alla bioetica*, Passagli, Bagno a Ripoli (FI), 2011, pp. 97 ss..

laddove l'esercizio dell'obiezione chiedesse all'obietto di svelare, in via espressa o anche implicita, la propria appartenenza religiosa.

La questione assumeva una certa rilevanza durante la vigenza della prima legge sulla obiezione di coscienza al servizio militare (legge 772/1972)¹²², la quale consentiva all'obbligato alla leva di essere ammesso al servizio militare non armato o al servizio sostitutivo civile, ma condizionava tale possibilità alla allegazione di motivi di coscienza «*attinenti ad una concezione generale della vita basata su profondi convincimenti religiosi o filosofici o morali prefissati dal soggetto*» (art. 1, comma 2); allegazione la cui fondatezza, sincerità e validità veniva sottoposta al vaglio di una commissione di esperti (artt. 3 e 4)¹²³. Nell'ambito di questa valutazione, che portava ad un parere sul quale si fondava l'accoglimento o meno della domanda di obiezione da parte del Ministero della difesa, non era raro il caso di una grave compressione della *privacy* religiosa e, conseguentemente, dello *ius poenitendi* dell'obbligato, il quale doveva render note ad un collegio di esperti, provocatoriamente chiamato "tribunale delle coscienze"¹²⁴, le ragioni – spesso fideistiche – di opposizione all'uso delle armi e doveva argomentare davanti a tale autorità in ordine alla fondatezza ed all'apprezzabilità delle motivazioni da lui fornite.

Stesso problema presentava l'obiezione pattizia prevista dall'art. 6 dell'Intesa avventista¹²⁵, secondo cui gli avventisti soggetti al servizio militare venivano assegnati, su loro richiesta e nel rispetto delle disposizioni sull'obiezione di coscienza, al servizio sostitutivo civile. Siffatta previsione era motivata dalla ferma opposizione di questo culto all'uso delle armi¹²⁶, e trovava un valido presupposto giuridico nella sentenza della Corte costituzionale che statuiva che il dovere di difesa della Patria era «*ben suscettibile di adempimento attraverso la prestazione di adeguati comportamenti di impegno sociale non armato*»¹²⁷. Al pari dell'ipotesi obiettorica prevista dalla legge del '72, anche l'obiezione pattizia di cui all'art. 6 Int. Avv. produceva conseguenze giuridiche negative in tema di riservatezza religiosa, imponendo a colui che avesse voluto usufruire dell'esonero di esplicitare la propria fede avventista¹²⁸.

¹²² Cfr. F.C. PALAZZO, *Obiezione di coscienza*, cit., pp. 542 ss.; A. GUARINO, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, cit., pp. 67 ss.; S. LARICCIA, *L'obiezione di coscienza in Italia*, cit., pp. 261 ss.; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 92-93.

¹²³ La legge in oggetto «*era ancora legata ad un'ottica di tolleranza più che di libertà, di ammissione ad un beneficio [...] piuttosto che di riconoscimento di un diritto*», V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., p. 92.

¹²⁴ Cfr. R. VENDITTI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 69; S. LARICCIA, *L'obiezione di coscienza in Italia*, cit., p. 264.

¹²⁵ L'Intesa avventista è stata recepita con la legge 22 novembre 1988, n. 516.

¹²⁶ Sulla posizione della Chiesa avventista sull'uso delle armi, cfr. T. RIMOLDI, *Relazioni Chiesa-Stato: la Chiesa avventista del settimo giorno. Alcune vicende*, in *Dir. eccl.*, 1998, n. 3, pp. 682 ss..

¹²⁷ Corte cost., 6 maggio 1985, n. 164.

¹²⁸ Con la sentenza 25 maggio 1985, n. 16, il Consiglio di Stato stabilisce che, ai fini del godimento dell'obiezione, una volta esplicitata l'appartenenza religiosa avventista «*alla Commissione, costituita dal Ministero della Difesa, non è affidato il compito di valutare in*

Fortunatamente le successive evoluzioni legislative hanno profondamente innovato la materia, anche alla luce dell'intensa attività della Corte costituzionale¹²⁹ e delle varie indicazioni – normative e non – di rilievo sovranazionale ed internazionale¹³⁰.

Un primo intervento si ha con la promulgazione della legge 8 luglio 1998, n. 230¹³¹, la quale amplia le ipotesi di obiezione di coscienza utilizzando un richiamo volutamente generico rispetto alle motivazioni che possono giustificarla (art. 1), elimina il servizio militare non armato restringendo l'alternativa tra servizio militare e servizio civile, rende maggiormente conoscibile il diritto all'obiezione di coscienza prevedendo che «*nel bando di chiamata di leva predisposto dal Ministero della Difesa deve essere fatta esplicita menzione dei diritti e dei doveri concernenti l'esercizio dell'obiezione di coscienza*» (art. 3)¹³². La sua disciplina è fautrice di importanti innovazioni anche nel campo di nostro interesse in quanto, da un lato, abolisce definitivamente la commissione

positivo il grado di profondità dei convincimenti e dei motivi allegati dal richiedente ma solo la loro non manifesta infondatezza», R. COPPOLA, *Le Intese con l'Unione Avventista e le Assemblee di Dio in Italia con particolare riguardo ai contenuti normativi*, in V. PARLATO – G.B. VARNIER (a cura di), *Normativa e organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli, Torino, 1992, p. 49.

¹²⁹ Tra le pronunce della Consulta sulla legge 772/1972, una non ha apportato innovazioni (Corte cost. 24 maggio 1985, n. 164), le altre invece hanno inciso sulla richiamata disciplina legislativa. Tra queste, cfr. Corte cost. 24 aprile 1986, n. 113; Corte cost. 18 luglio 1989, n. 409; Corte cost. 31 luglio 1989, n. 470; Corte cost. 19 dicembre 1991, n. 467; Corte cost. 3 dicembre 1992, n. 422; Corte cost. 28 luglio 1993, n. 343; Corte cost. 20 febbraio 1997, n. 43; Corte cost. 11 dicembre 1997, n. 382. Per un esame dell'evoluzione della giurisprudenza costituzionale, cfr. M. CANONICO, *Osservazioni sulle nuove norme in materia di obiezione di coscienza al servizio militare*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2000, pp. 371 ss..

¹³⁰ In ambito internazionale, cfr. Risoluzione della Commissione per i diritti umani dell'ONU, 10 marzo 1987, n. 46; Risoluzione della Commissione per i diritti umani dell'ONU, 8 marzo 1989, n. 89; Documento della Riunione di Copenaghen della Conferenza sulla Dimensione umana, pronunciato dalla Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa (C.S.C.E.) il 29 giugno 1990, n. 18. In ambito comunitario, cfr. Risoluzione del Parlamento europeo *Sull'obiezione di coscienza* del 7 febbraio 1983; Raccomandazione del Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa, 9 aprile 1987, n. 8; Risoluzione del Parlamento europeo *Recante adozione Dichiarazione dei diritti e delle libertà fondamentali*, 12 aprile 1989; Risoluzione del Parlamento europeo *Sul rifiuto di compiere il servizio militare per motivi di coscienza e sul servizio sostitutivo*, 13 ottobre 1989; Risoluzione del Parlamento europeo *Sul rispetto dei diritti dell'uomo nella Comunità europea (relazione annuale)*, 11 marzo 1993; Risoluzione del Parlamento europeo *Sull'obiezione di coscienza negli Stati membri della Comunità*, 19 gennaio 1994. In argom., cfr. M. CANONICO, *Osservazioni sulle nuove norme in materia di obiezione di coscienza al servizio militare*, cit., pp. 382 ss.; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., pp. 134 ss..

¹³¹ Cfr. P. CONSORTI, *Obiezione di coscienza e servizio civile dopo la legge 230/1998*, in *Questione giustizia*, XVII, 1998; R. BOTTA, *La nuova legge sull'obiezione di coscienza al servizio militare*, in *Dir. eccl.*, vol. I, 1999; M. CANONICO, *Osservazioni sulle nuove norme in materia di obiezione di coscienza al servizio militare*, cit.; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 94 ss..

¹³² In argom., M. CANONICO, *Osservazioni sulle nuove norme in materia di obiezione di coscienza al servizio militare*, cit., per il quale la «*divulgazione della facoltà di obiezione nel bando di chiamata*», nel contempo rileva che «*si ottiene, però, in tal modo, una conoscibilità legale che non coincide necessariamente con la conoscenza effettiva, a beneficio della quale sarebbe stato, forse, idoneo disporre l'obbligo di inserire analoga menzione anche negli avvisi personali di chiamata recapitati ai diretti interessati*», M. CANONICO, *Osservazioni sulle nuove norme in materia di obiezione di coscienza al servizio militare*, cit., p. 388.

ministeriale incaricata di vagliare «*la fondatezza e la sincerità dei motivi adottati dal richiedente*» (art. 3, legge previgente), che era stata già soppressa dall'art. 2, comma 2, D.P.R. 9 maggio 1994, n. 608; dall'altro, realizza un sistema che consente al Ministero dell'Interno di rigettare la domanda di obiezione soltanto laddove si verifichi una delle ipotesi tassativamente previste dalla legge, da accertarsi all'esito di un'istruttoria formale, di mero accertamento (artt. 2 e 5).

Le modifiche non sono di poco conto. Esse segnano un'innovazione sistematica importante, che si caratterizza per due elementi salienti. Innanzitutto, per la trasformazione dell'obiezione di coscienza da mero interesse legittimo, concesso condizionatamente al giudizio positivo espresso da una commissione di esperti, a vero e proprio diritto soggettivo, escludibile soltanto in alcuni casi ben precisi. In secondo luogo, per la soppressione di ogni possibile spazio di discrezionalità amministrativa nella sua concessione, obiettivo raggiunto evitando di sottoporre le ragioni poste a base della scelta di coscienza ad un vero e proprio giudizio di meritevolezza¹³³.

Di qui, gli effetti positivi sulla *privacy* religiosa e, conseguentemente, sullo *ius poenitendi*. Certo, l'apparato normativo in oggetto non elimina ogni possibile compressione al principio della riservatezza in materia di fede, sussistendo comunque un obbligo per gli obiettori di menzionare i motivi di obiezione¹³⁴, ma cancella gran parte dei problemi che caratterizzavano la normativa precedente. Unica eccezione è costituita da una nuova, piccola, limitazione, contenuta nell'art. 2 della legge del '98. Norma che, nell'elencare le varie situazioni ostative all'esercizio dell'obiezione, annovera tra queste il caso di coloro che «*abbiano presentato domanda da meno di due anni per la prestazione del servizio militare nelle Forze armate, nell'Arma dei carabinieri, nel Corpo della guardia di finanza, nella Polizia di Stato, nel Corpo di polizia penitenziaria e nel Corpo forestale dello Stato, o per qualunque altro impiego che comporti l'uso delle armi*» (lett. b), ignorando così i bisogni di coscienza connessi ad una eventuale conversione religiosa intervenuta *medio tempore*¹³⁵.

Negli anni a venire segue un'ulteriore modifica, che sgonfia ulteriormente la problematica relazione tra obiezione di coscienza al servizio militare, riservatezza delle opinioni individuali in materia di fede e libertà di cambiare opinione religiosa. Il riferimento è al D.Lgs. 8 maggio 2001, n. 215, il quale sospende il sistema di coscrizione obbligatoria¹³⁶, favorendo l'istituzione di un esercito

¹³³ In argom., cfr. V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 92 ss..

¹³⁴ Cfr. artt. 1 e 4 L. 230/1998. In dottr., cfr. V. TURCHI, *Ragioni "laiche" e "religiose" dell'obiezione di coscienza*, in *Arch. giur.*, vol. CCXVI, 1996, pp. 372 ss.; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., p. 94.

¹³⁵ Cfr. M. CANONICO, *Osservazioni sulle nuove norme in materia di obiezione di coscienza al servizio militare*, cit., p. 388.

¹³⁶ Cfr. art. 7, D.Lgs. 215/2001. In dottr., cfr. V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 90-91.

“professionale” a base volontaria, costituito da militari di professione¹³⁷. Sebbene la norma non abolisca definitivamente il servizio di leva, che può rivivere in due ipotesi peculiarissime¹³⁸ – e in tal caso si riespanderebbe anche l’ultima legge sull’obiezione di coscienza al servizio militare (L. 8 luglio 1998, n. 230)¹³⁹ –, ad ogni modo essa elimina quasi del tutto le questioni poste dalla precedente normativa. Fa eccezione soltanto la rara ipotesi dell’obiezione sopravvenuta nel prestatore volontario di servizio militare, la quale si collega verosimilmente ad un mutamento di coscienza intervenuto *medio tempore*, che sembra trovare adeguata tutela nelle previsioni di alcune Risoluzioni del Parlamento europeo¹⁴⁰.

Molto meno problematica in termini di contrapposizione alla c.d. riservatezza religiosa è l’ipotesi dell’obiezione di coscienza dei medici e del personale sanitario in caso di interruzione volontaria della gravidanza, pratica resa legittima in Italia sul finire degli anni Settanta, sull’onda di quella tendenza alla depenalizzazione del reato di aborto che ha investito molti Stati occidentali nel corso del Novecento¹⁴¹.

¹³⁷ Ai sensi dell’art. 3 della legge delega (L. 331/2000), intitolato “*trasformazione progressiva dello strumento militare in professionale*”, «il Governo è delegato ad adottare [...] un decreto legislativo per disciplinare la graduale sostituzione [...] dei militari in servizio obbligatorio di leva con volontari di truppa e con personale civile del Ministero della difesa». Infatti, l’art. 1 del Decreto Legislativo 215/2001 afferma disciplinare «*la progressiva trasformazione dello strumento militare in professionale, prevedendo la graduale sostituzione del personale in servizio obbligatorio di leva dell’Esercito, della Marina militare, di seguito Marina, e dell’Aeronautica, con volontari di truppa nonché, in coerenza con i relativi compiti, con personale civile della difesa*».

¹³⁸ Ai sensi del combinato disposto dell’art. 7, comma 3, D.Lgs. 215/2001 e dell’art. 2, comma 1, lett. f), legge 14 novembre 2000, n. 331, il servizio di leva può essere ripristinato con D.P.R. «*qualora sia deliberato lo stato di guerra*» oppure «*qualora una grave crisi internazionale nella quale l’Italia sia coinvolta direttamente o in ragione della sua appartenenza ad una organizzazione internazionale giustifichi un aumento della consistenza numerica delle Forze armate*».

¹³⁹ Tale legge si trova in stato di quiescenza, pronta a espandersi nuovamente laddove si verificano gli eventi menzionati nella nota precedente. In argom., cfr. V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 91-92, il quale nella sua nt. 9, per qualificare lo stato di quiescenza della norma, si riferisce altresì a G. GIACOBBE, *Reviviscenza e quiescenza*, in *Enc. dir.*, vol. XL, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 189 ss..

¹⁴⁰ Tra queste, assumono particolare importanza innanzitutto la Risoluzione del Parlamento europeo *Sull’obiezione di coscienza* del 7 febbraio 1983, il cui punto 2 afferma che il diritto di obiezione di coscienza implica anche il diritto di abbandonare il servizio militare per motivi di coscienza; in secondo luogo, la Risoluzione del Parlamento europeo *Sull’obiezione di coscienza negli Stati membri della Comunità* del 19 gennaio 1994, il cui punto 14 chiede agli Stati membri che non prevedano (o non prevedano più) la coscrizione militare di garantire comunque il diritto fondamentale all’obiezione di coscienza.

¹⁴¹ Limitatamente all’ordinamento italiano, il vecchio codice penale fascista perseguiva l’aborto inserendolo tra i delitti contro l’integrità e la sanità della stirpe (artt. 545 ss. c.p.). Dopo un primo intervento della Corte costituzionale (sent. 18 febbraio 1975, n. 27), dirompente è la modifica avutasi con l’art. 22 della legge 194/1978, il quale ha abrogato definitivamente l’intero titolo X del libro II del codice penale. In argom., cfr. C. CASINI, *L’evoluzione delle leggi in Europa in tema di diritto alla vita*, in *Iustitia*, vol. LIII, 2000, pp. 173 ss.; G. BONI, *La legge n. 194 del 1978: “derive” applicative di una legislazione da rivedere*, in *Dir. fam. e pers.*, vol. XXXVII, 2008, pp. 824 ss..

Contenuta nella legge 22 maggio 1978, n. 194, l'introduzione dell'obiezione all'aborto non ha conosciuto quell'aspro dibattito che ha accompagnato la previsione della normativa sull'obiezione al servizio militare. E ciò per un motivo molto semplice: la prima – a differenza della seconda – costituisce un mezzo per esaltare uno dei principi fondamentali del nostro ordinamento, la tutela della vita, di cui l'aborto altro non è che un'eccezione¹⁴².

Come ogni disciplina, anch'essa presenta svariati profili problematici, e di vario genere¹⁴³; nessuno dei quali sembra attenere, però, al tema oggetto della nostra analisi. Anzi, per quanto riguarda gli aspetti connessi alla *privacy* religiosa

¹⁴² In argom., cfr. V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 101 ss., il quale evidenzia che, «costituendo il diritto alla vita di ogni essere umano il principio primo e fondamentale, mentre le leggi ammissive dell'aborto rappresentano un'eccezione a tale principio, l'obiezione di coscienza all'aborto determina un ritorno alla regola generale, in quanto eccezione all'eccezione» (p. 104). Analog., cfr. G. DALLA TORRE, *Diritti dell'uomo e ordinamenti sanitari contemporanei: obiezione di coscienza o opzione di coscienza?*, in (a cura di) B. PERRONE, *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, Vita e Pensiero, Milano, 1992, p. 291, per il quale l'obiezione di coscienza all'aborto «anziché in conflitto con i principi dell'ordinamento costituzionale, viene al contrario a porsi in una posizione di conformità rispetto ad esso, poiché concorre alla salvaguardia di quel diritto alla vita che risulta costituzionalmente tutelato anche nei confronti del concepito»; R. NAVARRO VALLS – J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*, con la collaborazione di R.P. PALOMINO – V. TURCHI, Torino, Giappichelli, 1995, p. 109, che parlano di «obiezione di legalità»; V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, cit., p. 539; L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, II ed., Giappichelli, Torino, 2017, p. 100.

¹⁴³ Una prima critica riguarda le procedure e le attività dal cui svolgimento l'obiettore è esonerato (art. 9, comma 3), per le quali si chiede sia l'inclusione di alcune attività escluse, sia l'esclusione di alcune attività incluse (tra queste, si contesta in particolare l'impossibilità dell'obiettore di partecipare – per espressa scelta legislativa – alla fase consultiva, nella quale la sua presenza potrebbe essere particolarmente significativa al fine di dissuadere l'ipotesi abortiva). Un'altra critica riguarda invece i limiti soggettivi all'OC, che dovrebbe estendersi anche ad altri soggetti oltre quelli a cui la legge riconosce tale diritto (tra questi, secondo parte della dottrina l'OC dovrebbe estendersi anche al giudice tutelare che, ai sensi dell'art. 12, L. 194/1978, è chiamato a dover autorizzare l'aborto della minorenne in alcune circostanze particolari). Ancora, un altro punto dibattuto in dottrina attiene alla prassi amministrativa, talvolta avallata dalla giurisprudenza, di inserire la c.d. clausola di esclusione degli obiettori nei bandi di concorso per l'assunzione di personale sanitario ginecologico, la quale per alcuni sembra violare la libertà di coscienza, giusta l'esistenza di altri strumenti giuridici che mirano ad assicurare il corretto svolgimento del servizio (tra questi, le previsioni dell'art. 9, comma 4, L. 194/78 oppure dell'art. 1, comma 8, D.L. 26 novembre 1981, n. 678, convertito in L. 25 gennaio 1982, n. 17, art. 1); per altri, invece, rappresenta una delle possibili strade per risolvere quelle carenze di continuità del servizio più volte evidenziate dalle relazioni periodiche sull'attuazione della legge in oggetto. Per un esame complessivo dei profili problematici, cfr. A. GUARINO, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, cit., pp. 86 ss.; V. TURCHI, *Obiezione di coscienza*, cit., p. 539-540; G. DAMMACCO, *L'obiezione di coscienza nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, cit., p. 131; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 105 ss.; D. PARIS, *L'obiezione di coscienza*, cit., pp. 187 ss.; N. COLAIANNI, «A chiare lettere». *Il concorso per medici non obiettori all'IVG e il signor Traps*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 8, 2017; L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, cit., pp. 102 ss.; S. TALINI, *Interruzione volontaria di gravidanza, obiezione di coscienza e diritto di accesso alle prestazioni sanitarie nella complessa architettura costituzionale*, cit., pp. 10 ss.; C. GAGLIARDI, *Eguaglianza delle libertà e obiezione di coscienza all'aborto*, cit., pp. 191 ss.; I. PELLIZZONE, *Obiezione di coscienza nella legge 194 del 1978: considerazioni di diritto costituzionale a quarant'anni dall'approvazione della legge n. 194 del 1978*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, n. 3, 2018, pp. 10 ss.

ed allo *ius poenitendi* saltano subito all'occhio le positività scaturenti dall'art. 9, L. 194/1978.

Il suo primo comma presenta una formulazione molto ampia, che consente ai membri del personale sanitario ed esercente le attività ausiliare di non prender parte alle procedure di aborto qualora abbiano preventivamente dichiarato tale loro volontà. Per beneficiare dell'esclusione gli interessati non sono obbligati ad indicare i motivi sui quali poggia la loro dichiarazione di estromissione¹⁴⁴, ma devono soltanto rispettare alcuni limiti temporali e fattuali previsti dalla legge. Limitazioni che rendono valida la comunicazione purché fatta «*entro un mese dall'entrata in vigore della presente legge o dal conseguimento dell'abilitazione o dall'assunzione presso un ente tenuto a fornire prestazioni dirette all'interruzione della gravidanza*», e purché non smentita da atti contrari alla volontà obiettorica verificatisi successivamente al suo rilascio¹⁴⁵. La sua articolazione esclude qualsiasi ipotesi di compressione della riservatezza religiosa dell'obietto o della sua libertà di mutare opinione religiosa, la cui tutela è anzi rafforzata dalle previsioni contenute nel secondo comma del medesimo articolo di legge.

Tale disposizione riconosce al sanitario il diritto di revocare una precedente dichiarazione obiettorica oppure di comunicare agli organi preposti la sua obiezione sopravvenuta; e ciò, anche laddove in passato abbia partecipato attivamente a pratiche abortive¹⁴⁶. Per tal via, dà grande rilevanza ad ogni successivo ed eventuale mutamento di coscienza, garantendo massimamente ogni cambiamento di indirizzo del foro interno del medico e del personale sanitario. Certo, «*in tal caso – precisa la norma – la dichiarazione produce effetto dopo un mese dalla sua presentazione al medico provinciale*». Ma questa posticipazione, lungi dal ledere le libertà dei riferiti soggetti, come pure ha affermato autorevole dottrina¹⁴⁷, ha la sola finalità di «*salvaguardare le esigenze organizzative delle strutture sanitarie, che avevano legittimamente fatto affidamento sulla disponibilità del sanitario a praticare gli aborti*»¹⁴⁸.

Ciò posto sul contenuto dell'art. 9 della legge 194/1978, è solo il caso di precisare che le naturali evoluzioni della scienza hanno ampliato il campo applicativo della riferita disciplina, che non riguarda più la sola interruzione chirurgica della gravidanza, ma si estende altresì alla IVG farmacologica. Ad

¹⁴⁴ Cfr. V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., p. 105; L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, cit., p. 101; C. GAGLIARDI, *Eguaglianza delle libertà e obiezione di coscienza all'aborto*, in *Diritto & Religioni*, n. 1, 2018, p. 188.

¹⁴⁵ Ai sensi dell'art. 9, comma 6, «*l'obiezione di coscienza si intende revocata con effetto immediato se chi l'ha sollevata prende parte a procedure o a interventi per l'interruzione della gravidanza previsti dalla presente legge, al di fuori dei casi di cui al comma precedente*», che impone anche al sanitario obietto di prender parte alle attività mediche «*quando, data la particolarità delle circostanze, il loro personale intervento è indispensabile per salvare la vita della donna in imminente pericolo*» (comma 5).

¹⁴⁶ Cfr. A. GUARINO, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, cit., p. 85.

¹⁴⁷ Cfr. A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 28, nt. 1.

¹⁴⁸ A. GUARINO, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, cit., pp. 85-86.

oggi, in Italia, essa è consentita mediante la somministrazione del solo *RU-486*, medicinale che induce l'eliminazione della mucosa uterina, unitamente all'embrione che si è annidato su di essa¹⁴⁹. La sua utilizzazione è limitata all'ambiente ospedaliero, necessitando di particolari competenze tecniche sia in fase di somministrazione, sia in fase di controllo e gestione di eventuali effetti collaterali. Per tali ragioni, ma soprattutto per la sua natura di farmaco specificamente abortivo, l'*RU-486* è integralmente sottoposto alla disciplina prevista dalla legge 194/78, comprese le norme sull'obiezione di coscienza dei sanitari e degli ausiliari. Le quali – precisa la Corte di Cassazione – esonerano l'obiettore soltanto dalle fasi di preparazione e somministrazione della pillola abortiva, non anche dalle procedure ed attività successive, come l'espulsione dell'embrione (c.d. secondamento)¹⁵⁰.

Differente è il discorso relativo ai c.d. contraccettivi di emergenza, misure occasionali di tipo farmacologico aventi lo scopo di evitare una gravidanza indesiderata dopo un rapporto sessuale non protetto o non adeguatamente protetto¹⁵¹. Tra i più conosciuti vi è certamente il *Levonorgestrel* (detto anche *Norlevo* o *Pillola del giorno dopo*), che è un farmaco da assumere nelle 72 ore successive al rapporto sessuale al fine di provocare il blocco dell'ovulazione e della fecondazione (se somministrato in fase preovulatoria), oppure di evitare l'impianto nell'utero della cellula uovo fecondata (se somministrata ad ovulazione avvenuta)¹⁵². La sua natura di contraccettivo di emergenza – e non di farmaco

¹⁴⁹ È opportuno precisare che, per raggiungere le medesime finalità, alcuni nosocomi adoperano anche il *Misoprostolo* (nome commerciale *Cytotec*), medicinale del quale però si fa un uso *off-label*, ossia per fini terapeutici non espressamente previsti dal foglietto illustrativo.

¹⁵⁰ La sentenza 2 aprile 2013, n. 14979, resa dalla VI^o Sezione della Corte di Cassazione, conferma la condanna penale del medico che, in quanto obiettore, si rifiutava di partecipare alla fase di espulsione dell'embrione (c.d. secondamento), in quanto ritiene che essa si verifichi solo ed esclusivamente dopo, ed a causa, dell'assunzione del farmaco abortivo, il quale rappresenta il vero momento in cui si determina l'interruzione di gravidanza. In argom., *ex multis*, V. ABU AWWAD, *Obiezioni di coscienza e aborto farmacologico*, in *Dir. pen. contemp.*, Rivista telematica (www.penalecontemporaneo.it), 27 giugno 2013; S. ATTOLINO, *Obiezione di coscienza e interruzione volontaria della gravidanza: la prevalenza di un'interpretazione restrittiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2013, pp. 5 ss.; F. GRANDI, *Aborto farmacologico e attività di secondamento: la disobbedienza intermittente nella dimensione dei doveri*, in *Rivista AIC*, Rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 4, 2013; L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, cit., p. 107; A. SPERTI, *Obiezioni di coscienza e timori di complicità*, in *Federalismi*, n. 20, 2017, pp. 6-7; I. PELLIZZONE, *Obiezione di coscienza nella legge 194 del 1978*, cit., p. 10.

¹⁵¹ Il sito web del Ministero della Salute precisa che «il termine “emergenza” sottolinea che questa forma di contraccezione deve rappresentare una misura occasionale e non sostituire un regolare metodo contraccettivo. Non si tratta, infatti, di una pillola che può essere assunta dopo ogni rapporto sessuale».

¹⁵² Altro contraccettivo d'emergenza di tipo farmacologico consentito in Italia è l'*Uliprisal acetato* (detto anche *Pillola dei cinque giorni dopo*), il quale può assumersi nelle 120 ore successive al rapporto sessuale. Tra quelli non farmacologici, invece, si annovera lo *IUD al rame* (detto anche *IUD-Cu*), dispositivo comunemente chiamato “spirale” che il ginecologo deve inserire nell'utero nelle 48 ore successive al rapporto, al fine di ridurre il numero e la motilità degli spermatozoi. «Inoltre – precisa il sito del Ministero della Salute – modificando il rivestimento interno dell'utero

propriamente abortivo – non gli consente di godere della copertura legislativa fornita dalla legge n. 194, circostanza questa che stimola al contempo l’insorgenza di nuove e diverse forme di obiezione non ancora disciplinate dalla legge, sollevate sia dal medico a cui venga richiesta la prescrizione del farmaco, sia dal farmacista che, dietro presentazione di una ricetta medica regolarmente compilata, dovrebbe venderlo¹⁵³.

Senza entrare nel merito della pur interessante questione sul diritto o meno di tali soggetti ad obiettare, problematica sulla quale la dottrina dibatte da tempo¹⁵⁴, ai fini del nostro studio è interessante notare che questa forma di obiezione, al pari di ogni altro caso di obiezione non prevista dalla legge, non pone particolari problemi di contemperamento con lo *ius poenitendi*, non esistendo *sub specie* alcuna precedente dichiarazione di coscienza da dover eventualmente smentire.

Per concludere sull’interazione tra IVG e libertà di cambiare opinione religiosa, l’apprezzabile equilibrio tra esigenze contrapposte che sembra esser stato raggiunto in questa materia, di recente, ha rischiato di entrare in crisi in ragione della nascita di una particolare tipologia di concorsi pubblici volta al reclutamento di personale sanitario non obiettore. Da qualche anno a questa parte, l’alto tasso di astensione dei sanitari italiani dalle pratiche di IVG per motivi di coscienza¹⁵⁵ ha determinato per le utenti una grave compressione della possibilità di accedere alle riferite prestazioni sanitarie, causando una grave carenza di effettività della legge 194/78 che ha anche comportato dure censure all’Italia da parte del *Comitato Europeo dei Diritti Sociali*¹⁵⁶. L’esigenza di trovare soluzioni a questo stato di crisi ha spinto alcune Aziende Sanitarie Locali ad indire concorsi

(endometrio) lo rende inadatto alle gravidanze, impedendo che l’ovulo, nel caso venga fecondato, possa impiantarsi e svilupparsi».

¹⁵³ Cfr. L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, cit., p. 108.

¹⁵⁴ A titolo meramente esemplificativo, cfr. V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 114 ss.; G. BONI, *Il dibattito sull’immissione in commercio della c.d. pillola del giorno dopo: annotazioni su alcuni profili giuridici della questione, in particolare sull’obiezione di coscienza*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 2001; G. DALLA TORRE, *L’obiezione di coscienza dei farmacisti*, in S. FANUELE (a cura di), *Bioetica e società. Speranze per l’umanità, sfide scientifiche e morali*, Laterza, Bari-Roma, 2004; C. DEL BÒ, *Obiezione di coscienza e pillola del giorno dopo*, in *Bioetica*, fasc. 3, 2009; C. DEL BÒ, *Contracezione d’emergenza e obiezione di coscienza dei farmacisti*, in *Bioetica*, fasc. 2, 2011; L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, cit., pp. 107 ss.; A. SPERTI, *Obiezioni di coscienza e timori di complicità*, cit., pp. 6 ss.. Oggi gran parte del dibattito sull’obiezione di coscienza del medico è passata in secondo piano perché, da qualche anno a questa parte, la vendita del *Levonorgestrel* alle donne maggiorenti non necessita più di prescrizione medica, residuando l’obbligo di ricetta soltanto per le minorenni.

¹⁵⁵ Secondo i dati ufficiali del Ministero della Salute, nel 2016 la media nazionale dei medici obiettori superava i due terzi dell’organico. Dall’analisi emergeva altresì la forte sperequazione tra le diverse Regioni, con picchi oltre il 90% in Molise, Trentino-Alto Adige e Basilicata, e percentuali comunque dell’80% in molte altre. Inoltre, in alcune province del Sud il tasso di obiettori rasentava il 100%.

¹⁵⁶ Cfr. G. VIGGIANI, *Bandi per medici non obiettori. Spunti per una riflessione su aborto e libertà di scelta*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 2019, n. 2, pp. 320 ss..

pubblici con clausola di destinazione specifica, ossia espressamente diretti a reclutare personale sanitario da destinare al servizio di IVG.

È il caso dell'Ospedale "San Camillo – Forlanini" di Roma che, di concerto con la Regione Lazio ed il Commissario *ad acta*, nell'anno 2015 ha bandito un «concorso pubblico, per titoli ed esami, per la copertura, a tempo indeterminato, di un posto di Dirigente Medico, Disciplina Ostetricia e Ginecologia (da destinare al Settore del Day Hospital e Day Surgery) per l'applicazione della legge 194/1978 – interruzione volontaria di gravidanza –»¹⁵⁷. Sebbene il Commissario *ad acta* abbia affermato espressamente nel Decreto che autorizza la riferita procedura concorsuale che la finalità del concorso è quella di evitare «l'interruzione di un pubblico servizio»¹⁵⁸, questa particolare tipologia di bando apre una serie di questioni di natura differente. Innanzitutto, pone un problema sulla possibile illegittimità di un concorso limitato ai soli medici non obiettori; problema sul quale la dottrina ancora si interroga, ma che esula dal campo di nostro interesse¹⁵⁹. In secondo luogo, solleva perplessità circa l'effettivo grado di tutela dello *ius poenitendi* del candidato prima, e del vincitore poi.

Il secondo gruppo di questioni riguarda da vicino i temi oggetto della nostra ricerca e una sua corretta valutazione non può prescindere dal considerare che la struttura della legge 194 crea una rigida gerarchia tra il diritto all'obiezione di coscienza del medico ed il diritto alla salute della donna, di cui l'IVG è una estrinsecazione. La graduazione emerge dal suo art. 9 il quale, dopo aver riconosciuto il diritto dei sanitari ad obiettare, precisa che «*gli enti ospedalieri e le case di cura autorizzate sono tenuti in ogni caso ad assicurare l'espletamento delle procedure previste dall'art. 7 e l'effettuazione degli interventi di interruzione della gravidanza [...]*» (comma 4). Per tal via, il legislatore segna una chiara preminenza del diritto alla salute della donna rispetto alle garanzie obiettorie, circostanza che risulta determinante nella valutazione delle preclusioni soggettive alla partecipazione al concorso.

Proprio in ragione della riferita gerarchizzazione, è ragionevole supporre la legittimità, oltre che la conformità alla Costituzione ed allo spirito della legge, sia della «*preclusione soggettiva alla partecipazione al concorso*», sia della «*compressione del diritto all'obiezione di coscienza*» del candidato, le quali rappresentano circostanze giustificabili in quanto volte «*alla tutela di un diritto*

¹⁵⁷ Il bando è stato pubblicato nel Bollettino Ufficiale della Regione Lazio del 24 novembre 2015, n. 94.

¹⁵⁸ Cfr. Decreto del Commissario *ad acta* 8 giugno 2015, n. U00227, pubblicato nel Bollettino Ufficiale della Regione Lazio del 16 giugno 2015, n. 48.

¹⁵⁹ La dottrina discute soprattutto sulla legittimità o meno di una deroga così grave ai principi costituzionali di uguaglianza (art. 3) e di imparzialità della pubblica amministrazione (art. 97) nell'accesso al pubblico impiego per motivi ideologici, introdotta con un mero atto amministrativo e non con una legge o fonte primaria, come richiedono le garanzie del pubblico impiego (e come previsto sia dalla normativa comunitaria e da quella attuativa italiana per le c.d. istituzioni di tendenza, sia nel nostro ordinamento per il concorso per l'immissione in ruolo dei docenti di religione).

fondamentale che, anche alla luce del contesto sociale, merita una protezione privilegiata»¹⁶⁰.

Diverso il caso della compressione della libertà di mutare opinione religiosa del vincitore di concorso, la cui posizione dà origine ad una questione che presenta margini leggermente differenti. Rispetto ai bandi che si dirigono a tutti i medici ginecologi riservando una quota di posti ai non obiettori, la procedura concorsuale del “San Camillo – Forlanini” è peculiare nella misura in cui indica *ex ante* la destinazione dei sanitari aggiudicatari, i quali verranno necessariamente indirizzati al servizio di IVG¹⁶¹. La differenza non è di poco conto e spinge a valutare in maniera più approfondita il *quantum* di *ius poenitendi* riconosciuto ai vincitori di concorso una volta instauratosi il rapporto con l’ASL.

Sul punto è necessario distinguere due ipotesi. La prima riguarda il caso in cui il sanitario eserciti il proprio diritto all’obiezione di coscienza nel c.d. periodo di prova, che secondo il Contratto Collettivo dei Dirigenti medici del SSN coincide con i primi sei mesi di rapporto lavorativo. Ai sensi del richiamato accordo, *«decorsa la metà del periodo di prova [...] ciascuna delle parti può recedere dal rapporto in qualsiasi momento»*, con obbligo di motivazione espressa laddove il recesso sia esercitato dall’Azienda Sanitaria. Per tal via, il CCNL riconosce un’ampia discrezionalità alla ASL, la quale – durante il periodo di prova – ben potrà esercitare il proprio diritto di recesso motivando la sua scelta con l’impossibilità di destinare il novello obiettore al servizio esplicitamente individuato dal bando.

La seconda afferma, invece, all’ipotesi in cui il medico manifesti la propria volontà obiettorica dopo i sei mesi di prova. In questo caso, la posizione del neo-obiettore cambia totalmente, trovando maggior tutela in quell’insieme di diritti e garanzie riconosciuti dalla legge, dal Contratto collettivo e dal principio di uguaglianza rispetto agli altri medici del SSN. Norme, queste, che consentono di ritenere illegittima quella clausola contenuta nel contratto tra medico ed Azienda sanitaria che preveda l’automatico licenziamento del sanitario laddove sopravvenga la sua obiezione di coscienza; e ciò, *«sia per violazione di legge, sia perché sproporzionata(o) rispetto al fine di garantire la continuità del servizio di interruzione della gravidanza»¹⁶².*

Altra ipotesi di obiezione *secundum legem* è contenuta nella legge 12 ottobre 1993, n. 413, recante *“norme sull’obiezione di coscienza alla sperimentazione animale”*. Essa tende ad assecondare le esigenze di coloro che si oppongono ad ogni forma di violenza su tutti gli esseri viventi, anche non umani, ed aspirano a *«prefigurare una società nella quale si raggiungano equilibri complessivamente*

¹⁶⁰ A. BURATTI, *Interruzione volontaria di gravidanza e obiezione di coscienza: spunti a partire da un recente bando per “non obiettori”*, in *forumcostituzionale.it*, 28 marzo 2017, pp. 2-3.

¹⁶¹ Cfr. A. BURATTI, *Interruzione volontaria di gravidanza e obiezione di coscienza*, cit., p. 1; G. VIGGIANI, *Bandi per medici non obiettori*, cit., p. 306, nt. 3.

¹⁶² Cfr. A. BURATTI, *Interruzione volontaria di gravidanza e obiezione di coscienza*, cit., p. 3.

nuovi tra le diverse specie viventi»¹⁶³. Disciplina, quindi, una ipotesi di obiezione «ad ogni atto connesso con la sperimentazione animale» (art. 1) che consente a medici, ricercatori, infermieri, personale sanitario e studenti universitari di evitare di «prendere parte direttamente alle attività e agli interventi specificamente e necessariamente diretti alla sperimentazione animale» (art. 2), rendendo una dichiarazione di esonero nei modi e tempi fissati dall'art. 3, senza dover specificare peraltro le ragioni sottese alla scelta obiettoria. Tale mancanza emerge sia dal significativo silenzio legislativo sul punto, sia dalla struttura dei moduli generalmente utilizzati da lavoratori e studenti per dichiarare la propria obiezione alla sperimentazione animale, che si limitano a richiamare genericamente il contenuto della legge¹⁶⁴. Essa non è priva di conseguenze giuridiche in quanto, se da un lato, esalta la c.d. *privacy* religiosa di questi soggetti, dall'altro rinvigorisce la loro libertà di mutare opinione religiosa, la cui portata è ulteriormente rafforzata dalla possibilità di revocare in ogni momento la dichiarazione di obiezione di coscienza precedentemente resa (art. 3, comma 3).

Scevro di profili problematici in tema di riservatezza religiosa e di *ius poenitendi* è anche l'ipotesi obiettoria contenuta nella legge 19 febbraio 2004, n. 40, sulla procreazione medicalmente assistita, la quale costituisce il primo atto legislativo italiano che regola quell'insieme di «*procedimenti che – afferma il sito del Ministero della Salute – comportano il trattamento di ovociti umani, di spermatozoi o embrioni nell'ambito di un progetto finalizzato a realizzare una gravidanza*».

Il complesso normativo rappresenta il punto di approdo di un dibattito etico-giuridico molto articolato, iniziato a metà anni Ottanta¹⁶⁵ e lungamente diviso proprio sul contrasto tra comando legislativo e comando morale che potrebbero avvertire quei sanitari e quegli ausiliari che non riescono a tollerare pratiche procreative diverse da quelle naturali. Gli effetti della discussione si riflettono sul testo normativo, che concede ampi spazi di obiezione al personale sanitario ed esercente le attività ausiliarie¹⁶⁶ sulla scorta dell'ormai collaudato schema previsto dalla legge sull'aborto¹⁶⁷. Il suo recepimento porta, quindi, l'art. 16 della l. 40 a

¹⁶³ C. CARDIA, *Tra il diritto e la morale*, cit., p. 10. In argom., cfr. S. CASTIGLIONE – L. LOMBARDI VALLAURI (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Giuffrè, Milano, 2012.

¹⁶⁴ Ai sensi dell'art. 3, comma 5, II° parte, le strutture pubbliche o private «hanno inoltre l'obbligo di predisporre un modulo per la dichiarazione di obiezione di coscienza alla sperimentazione animale a norma della presente legge».

¹⁶⁵ Per una breve ricostruzione storica, cfr. C. CASINI – M.L. DI PIETRO – M. CASINI, *La legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 2004, pp. 489 ss..

¹⁶⁶ In argom., cfr. P. CAVANA, *Appunti sulla L. n. 40/2004 e sui quesiti referendari in materia di procreazione medicalmente assistita*, in *Dir. fam. e pers.*, vol. 1, 2005, pp. 418 ss.; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., pp. 127 ss.; L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, cit., pp. 116-117; F. MASTROMARTINO, *Esiste un diritto generale all'obiezione di coscienza?*, cit., pp. 172-173.

¹⁶⁷ Sull'utilizzazione dello stesso modello previsto dalla legge n. 194/1978, cfr. C. CASINI – M.L. DI PIETRO – M. CASINI, *La legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita*, cit., pp. 527

consentire ai soggetti indicati, che abbiano preventivamente sollevato obiezione secondo i modi ed i tempi prescritti dalla legge (comma 1), di non prender parte alle procedure di PMA (comma 3). Ciò, sempre senza alcun obbligo di esplicitare le ragioni poste alla base della richiesta di esonero, che – tra l'altro – «può essere sempre revocata o venire proposta anche al di fuori dei termini di cui al comma 1» (c.d. obiezione sopravvenuta)¹⁶⁸.

L'ampia analisi giuridica sul rapporto tra le varie forme di obiezione di coscienza *secundum legem* finora previste dall'ordinamento italiano, la libertà di mutare opinione religiosa e i suoi corollari sembra consentirci conclusioni abbastanza nette. Dopo un iniziale momento di difficoltà nel raggiungimento di un corretto punto di equilibrio, come si evince dalla disciplina (legislativa e pattizia) sull'obiezione di coscienza al servizio militare precedente al 1998, segue l'adozione di plurimi apparati normativi che, sebbene afferenti ai settori più vari (servizio militare, aborto, sperimentazione animale, PMA), superano con successo la precedente variabilità degli equilibri e trovano sempre di più un bilanciamento giusto ed apprezzabile tra le esigenze del foro interno e quelle che non vogliono vedere troppo compressa – né in astratto, né tantomeno in concreto – la libertà di mutare opinione religiosa ed i suoi corollari.

4. *Lo ius poenitendi nel diritto del lavoro e nelle organizzazioni di tendenza. Il difficile bilanciamento tra le esigenze del prestatore e del percettore di lavoro.*

Accanto ai rapporti di diritto pubblico, la libertà di cambiare opinione religiosa avverte esigenze di tutela anche in relazione ad alcune tipologie di rapporti *iure privatorum* le quali, nonostante la loro natura privatistica, subiscono interventi legislativi o giurisprudenziali volti a fornire adeguate garanzie alle libertà fondamentali delle varie parti contrattuali impegnate nel rapporto¹⁶⁹. L'esempio classico è costituito dal settore laburistico, branca che, legandosi a doppio filo con lo sviluppo della personalità individuale, invoca una certa attenzione nella difesa dei diritti costituzionali del lavoratore anche sul luogo di lavoro. Diritti tra cui rientrano certamente le libertà connesse alla religione, come lo *ius poenitendi* e i suoi corollari.

Prima di addentrarci nell'analisi dell'interrelazione tra esigenze del lavoratore e del datore di lavoro, in via preliminare è opportuno osservare che la natura privatistica del rapporto ne condiziona lo svolgimento. Da un lato, esclude tassativamente la sussistenza di questioni connesse al parametro della neutralizzazione dell'opinione statale, che in un rapporto tra privati – che nasce e

ss.; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone*, cit., p. 128; L. MUSSELLI – C.B. CEFFA, *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, cit., p. 116.

¹⁶⁸ In tal caso, precisa il comma 2, l'obiezione avrà effetto dopo un mese.

¹⁶⁹ Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 185-186.

si sviluppa in un ordinamento laico e non confessionale – non può avere alcuna rilevanza. Dall'altro, evidenzia l'inclinazione essenzialmente negativa della tutela riconosciuta alla libertà di mutare opinione religiosa, che tramite i suoi corollari della riservatezza e dell'irrilevanza giuridica delle opinioni religiose individuali si sostanzia principalmente nei divieti di indagare e di discriminare.

A questa precisazione ne segue un'altra, che evidenzia come gli interventi legislativi e giurisprudenziali si concentrino essenzialmente sui diritti e sulle libertà del soggetto debole del rapporto (ossia, il lavoratore), il quale necessita di una protezione particolare, finalizzata ad evitare che questi subisca conseguenze pregiudizievoli strettamente collegate all'eventuale mutamento di fede intervenuto in costanza di rapporto lavorativo.

In tal senso, si dirige innanzitutto quel complesso apparato normativo antidiscriminatorio che tende a «*neutralizzare il dato soggettivo*»¹⁷⁰ religioso del prestatore d'opera, evitando che esso possa costituire la fucina di ingiustificate differenziazioni tra lavoratori. La sua disciplina rappresenta oggi il frutto di interventi legislativi plurilivello, che vanno dal diritto interno a quello comunitario ed internazionale¹⁷¹, i quali però si riuniscono tutti intorno ad un'identica *ratio*: abbattere le disuguaglianze, preservando le mere differenze. Nel cercare l'equilibrio giuridico tra i principi di uguaglianza e non discriminazione, l'intera normativa si assesta intorno alla convinzione che «*non tutte le disuguaglianze/disparità fattuali costituiscono discriminazione in senso giuridico*»¹⁷². Indi, non tutte le diversità vanno osteggiate, anche perché – rileva l'ex Presidente della Corte costituzionale Gaetano Silvestri – «*l'eguaglianza di tutti in tutto è contraria all'idea stessa di ordinamento giuridico*»¹⁷³.

¹⁷⁰ R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro. La rilevanza giuridica della 'fede' del prestatore e del percettore d'opera*, Jovene, Napoli, 2008, p. 10.

¹⁷¹ Le principali fonti internazionali in tema di diritto del lavoro sono costituite dagli atti normativi adottati dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro. Essi assumono la forma delle convenzioni, che «*obbligano gli Stati solo se procedono alla loro ratifica*», o delle raccomandazioni, che «*sono, di per sé, non vincolanti, e contengono, di norma, soltanto le linee guida aventi la funzione di orientare le politiche e le prassi nazionali*» (G. PROIA, *Manuale del nuovo corso del diritto del lavoro*, CEDAM, Padova, 2013, p. 10); ragion per cui, non riescono ad incidere se non marginalmente sulla legislazione laburistica degli Stati membri. Inoltre, limitatamente all'Italia, l'influenza è stata pressoché nulla in quanto il nostro ordinamento «*già prevedeva, e prevede, livelli di tutela normalmente più elevati di quelli, tempo per tempo, previsti dalla comunità internazionale*», M. PERSIANI – G. PROIA, *Contratto e rapporto di lavoro*, VI ed., CEDAM, Padova, 2009, p. 16. Molto più incisivi, invece, gli atti normativi adottati dall'odierna UE sotto forma di trattati, regolamenti, direttive, decisioni, ma anche interventi di c.d. *soft law*, sui quali cfr. G. PROIA, *Manuale del nuovo corso del diritto del lavoro*, cit., pp. 14 ss.; nonché gli artt. 21 e 22 della *Carta dei diritti fondamentali dell'UE*, la quale risulta vincolante per gli Stati membri ex art. 6 TUE, e gli artt. 10 e 19 del TFUE.

¹⁷² M.V. BALLESTRERO, *Eguaglianza e nuove differenze nel diritto del lavoro. Una riflessione sui lavori flessibili*, in *Dir. lav.*, nn. 3-4, 2004, pp. 501 e 511. Analog., cfr. U. ROMAGNOLI, *Il diritto del lavoro nel prisma del principio d'eguaglianza*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1997, pp. 22 ss.; A. OCCHINO, *La questione dell'eguaglianza nel diritto del lavoro*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 1, 2011, pp. 95 ss..

¹⁷³ G. SILVESTRI, *Uguaglianza, ragionevolezza e giustizia costituzionale*, in M. CARTABIA – T. VETTOR (a cura di), *Le ragioni dell'uguaglianza*, Giuffrè, Milano, 2010, p. 6. Nel medesimo testo,

Su tali basi teoriche, lo Statuto dei Lavoratori (art. 15)¹⁷⁴, la Direttiva 2000/78/CE¹⁷⁵ e la Convenzione N. 111 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) manifestano il ripudio del diritto italiano, comunitario ed internazionale per tutti gli atti ed i fatti discriminatori su base religiosa sorti in materia di occupazione e condizioni di lavoro, o comunque verificatisi nello svolgimento del rapporto di lavoro. I loro precetti «*si fanno (fa) strumento di libertà della persona (di libera di espressione delle proprie opinioni e di liberi comportamenti secondo le proprie opinioni)*»¹⁷⁶, ben compendiandosi con l'esigenza di tutelare le differenziazioni lecite ed apprezzabili, che possono giustificarsi sulla base delle peculiarità del caso specifico.

Tanto accade anche in materia religiosa, ove non è raro il caso che una particolare esigenza di fede costituisca il presupposto legittimante un'ipotesi di lecita distinzione, che può essere preservata in via espressa con i mezzi più vari. Limitatamente all'Italia, questo avviene utilizzando strumenti pattizi ontologicamente diversi tra loro, come le Intese ex art. 8, comma 3, Cost., o i Contratti Collettivi di Lavoro, nazionali e territoriali¹⁷⁷. Atti che, proprio nell'ottica di tutelare le diversità positive e non discriminatorie, stimolano la creazione di mense aziendali capaci di assecondare le particolari esigenze alimentari del fedele-lavoratore¹⁷⁸, incentivano una turnazione che permetta a

cfr. anche L. FERRAJOLI, *L'uguaglianza e le sue garanzie*, pp. 25 ss.; T. VETTOR, *Uguaglianza e diritto del lavoro*, pp. 199 ss..

¹⁷⁴ Cfr. legge 20 maggio 1970, n. 300, e successive modificazioni.

¹⁷⁵ La Direttiva 2000/78/CE, recepita dall'Italia con D.Lgs. 9 luglio 2003, n. 216, afferma espressamente che la discriminazione basata sulla religione o sulle convinzioni personali «*può pregiudicare il conseguimento degli obiettivi del trattato CE, in particolare il raggiungimento di un elevato livello di occupazione e di protezione sociale, il miglioramento del tenore e della qualità della vita, la coesione economica e sociale, la solidarietà e la libera circolazione delle persone*». Accanto ad essa, vi è la Direttiva 2000/43/CE, la quale afferisce alle ipotesi di discriminazione etnica e razziale ed è recepita con D.Lgs. 215/2003. Sui due documenti, cfr. F. AMATO, *Le nuove direttive comunitarie sul divieto di discriminazione. Riflessioni e prospettiva per la realizzazione di una società multietnica*, *Lav. e dir.*, n. 1, 2003; AA.VV., *Il nuovo diritto antidiscriminatorio. Il quadro nazionale e comunitario*, M. BARBERA (a cura di), Giuffrè, Milano, 2007; L. SAPORITO – F. SORVILLO – L. DECIMO, *Lavoro, discriminazioni religiose e politiche d'integrazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), n. 18, 2017, pp. 11 ss..

¹⁷⁶ A. OCCHINO, *La questione dell'eguaglianza nel diritto del lavoro*, cit., p. 107. In argom., cfr. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Giappichelli, Torino, 1995.

¹⁷⁷ Particolarmente interessante per la sua innovativa attenzione alla libertà religiosa è l'Accordo quadro territoriale tra CGIL-CISL-UIL e Confindustria Monza e Brianza del 25 luglio 2013, ove si afferma espressamente che «*la libertà religiosa al pari di altre libertà (di espressione, culturale, orientamento sessuale, ...) è espressione importante dell'umanità di ciascun individuo e costituisce uno spazio regolato dal diritto nelle relazioni tra lo Stato e i suoi cittadini. Spazio che interviene anche in materia lavoristica (spazio interprivato di rapporti sociali) nel quale sono possibili ed auspicabili misure valorizzanti le molteplici appartenenze religiose tra i dipendenti delle aziende. Allo scopo le parti riconoscono l'importanza di agevolare tutti i lavoratori negli adempimenti religiosi, attraverso la concessione di ferie, permessi, nei periodi di particolare interesse religioso*».

¹⁷⁸ *Ex multis*, cfr. A. DE OTO, *Precetti religiosi e mondo del lavoro*, Ediesse, Roma, 2007; R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., pp. 45 ss.; S. COGLIEVINA, *Festività religiose e riposi settimanali nelle società multiculturali*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 3, 2008, pp. 375

quest'ultimo di partecipare ai riti e alle festività del proprio culto, consentono di riposare in un giorno diverso dalla domenica¹⁷⁹ o, ancora, di sfruttare una o più pause lavorative per soddisfare eventuali bisogni di preghiera. Tutto ciò non solo nell'ottica di un aumento della produttività aziendale¹⁸⁰, ma anche – e soprattutto – nell'intento di dare massima tutela alle libertà costituzionali connesse alla religione, tra cui il diritto di mutare opinione religiosa ed i suoi corollari dell'irrelevanza e della riservatezza.

Ancora in tema di normativa antidiscriminatoria, è solo il caso di evidenziare che la tutela dello *ius poenitendi* nel diritto del lavoro si estende altresì ai casi in cui il mutamento delle convinzioni religiose del prestatore d'opera costituisca la motivazione sulla quale si fonda la conclusione anomala del rapporto lavorativo. Il riferimento è alle disposizioni che regolamentano il licenziamento individuale discriminatorio, così definito perché comminato in ragione dell'appartenenza politica, sindacale, religiosa, etnica, linguistica o di genere del lavoratore oppure in ragione del suo orientamento sessuale. Sin dalla sua elaborazione¹⁸¹, la disciplina mostra la grande attenzione del legislatore italiano per il licenziamento discriminatorio su base religiosa, che viene inserito tra le ipotesi tipiche per le quali il nomoteta prevede la nullità del provvedimento di allontanamento, con conseguente reintegra del prestatore nel posto di lavoro precedentemente ricoperto. Gode, quindi, di una tutela forte, che non riguarda soltanto i casi in cui il licenziamento venga comminato in ragione dell'appartenenza confessionale che il lavoratore vanta all'inizio del rapporto di lavoro, ma anche l'ipotesi in cui il

ss.; A. DE OTO, *L'osservanza di precetti religiosi in ambito lavorativo*, cit., pp. 191 ss.; A. OCCHINO, *Orari flessibili e libertà*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 1, 2012, pp. 169 ss.; M.R. PICCINI, *Il tempo della festa tra religione e diritto*, cit.; A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015; A. FUCCILLO – F. SORVILLO – L. DECIMO, *Diritto e religioni nelle scelte alimentari*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe.chiese.it), n. 18, 2016; L. SAPORITO – F. SORVILLO – L. DECIMO, *Lavoro, discriminazioni religiose e politiche d'integrazione*, cit., pp. 24 ss.; C. DEL BÒ, *Le regole alimentari religiose e i menù delle mense scolastiche: una sfida per la laicità?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe.chiese.it), n. 1, 2019.

¹⁷⁹ È opportuno ricordare che la legge italiana non contiene prescrizioni che impongano la domenica come giorno di riposo settimanale, come invece fa il Belgio, la Germania o la Spagna; ciononostante, la tradizione storico-culturale italiana e gli usi diffusi nella società tendono generalmente a determinare tale associazione. In argom., particolarmente interessante risulta essere il disposto della Direttiva 1993/104/CE del 23 novembre 1993, per la quale «per quanto concerne il riposo settimanale, è opportuno tenere debitamente conto della diversità dei fattori culturali, etnici, religiosi ed altri negli Stati membri; [...] in particolare, spetta ad ogni Stato membro decidere se ed in quale misura la domenica deve essere compresa nel riposo settimanale»; nonché la Risoluzione del Parlamento europeo del 12 dicembre 1996, che «si preoccupa di tutelare, in una società multiculturale, le esigenze di quelle «comunità religiose che possono preferire un altro giorno della settimana per il riposo»», D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., p. 268.

¹⁸⁰ Infatti, i «sistemi di economia del lavoro nei quali viene riconosciuto il maggior grado di libertà religiosa [...] si dimostrano più efficienti e consentono migliori performance di crescita, sia in termini di sviluppo occupazionale che di produttività», L. SAPORITO – F. SORVILLO – L. DECIMO, *Lavoro, discriminazioni religiose e politiche d'integrazione*, cit., p. 4.

¹⁸¹ Legge 15 luglio 1966, n. 604.

provvedimento venga adottato in conseguenza di un mutamento religioso intervenuto *medio tempore*. Ipotesi, quest'ultima, molto più verosimile della prima, in quanto collegata alla reazione di dissenso che il datore di lavoro mostra nei confronti delle nuove opinioni religiose abbracciate dal prestatore d'opera.

Siffatta sensibilità legislativa rappresenta una costante nel tempo e non si placa nemmeno nei decenni successivi, nonostante la decisa riduzione delle garanzie riconosciute per le ipotesi di licenziamento individuale generalmente inteso (quindi, di natura non discriminatoria). Rispetto alla disciplina elaborata dalla metà degli anni Sessanta in poi, che spesso consentiva al lavoratore di rioccupare lo stesso posto da cui era stato rimosso, le più recenti modifiche normative tendono ad una complessiva diminuzione delle garanzie e delle tutele offerte al prestatore d'opera generalmente licenziamento¹⁸². Il processo di riduzione delle garanzie non investe, però, il licenziamento discriminatorio. Per esso, il legislatore mantiene pressoché intatte le regole ed i rimedi riconosciuti, continuando a prevedere quella tutela reale piena del prestatore d'opera¹⁸³ che vanta tuttora il diritto alla reintegrazione nel posto di lavoro (salvo il caso del c.d. *opting out*¹⁸⁴), oltre al diritto al versamento dei contributi previdenziali ed assistenziali ed all'indennità risarcitoria¹⁸⁵. Elementi che rinsaldano – quantomeno in via indiretta – l'attenzione del nomoteta per le libertà di religione e di mutare opinione religiosa.

Naturalmente le forme di protezione previste per quest'ultima libertà non si limitano alle norme antidiscriminatorie appena riportate, ma vengono ulteriormente rinforzate da disposizioni di altra natura, alcune delle quali contenute nella principale fonte legislativa laburistica italiana. Il riferimento è allo Statuto dei Lavoratori, il cui art. 1 consente al prestatore d'opera di manifestare liberamente nel luogo di lavoro il proprio pensiero (o il proprio mutamento di pensiero) religioso con parole, fatti e comportamenti, purché ciò non ostacoli lo

¹⁸² Il riferimento è alle modifiche apportate dalla Riforma Fornero (L. 28 giugno 2012, n. 92), così come modificata successivamente, e dal c.d. Jobs Act, il quale invece è il frutto di una serie di interventi legislativi in materia di lavoro adottati dall'Italia tra il 2014 ed il 2015.

¹⁸³ Allo stato attuale, la disciplina dei licenziamenti discriminatori è contenuta nell'art. 18 L. 300/1970, siccome modificato dalla L. 92/2012, per quanto riguarda i lavoratori assunti prima del 7 marzo 2015, e nell'art. 2 del D.Lgs. 23/2015 (attuativo del c.d. Jobs Act), per gli assunti dopo il 7 marzo 2015. Sulla prima disciplina, cfr. A. PALLADINI, *La nuova disciplina in tema di licenziamenti*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 4, 2012, par. 3; F. CARINCI, *Ripensando il "nuovo" art. 18 dello Statuto dei lavoratori*, in *WP CSDLE "Massimo D'Antona".it*, n. 172, 2013, pp. 31 ss.; G. PROIA, *Manuale del nuovo corso del diritto del lavoro*, cit., pp. 98 ss.. Circa la seconda, A. PERULLI, *La disciplina del licenziamento individuale nel contratto a tutele crescenti. Profili critici*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 3, 2015, par. 4; A. MONTANARI, *Jobs Act e tutela contrattuale della persona: un'involuzione?*, in *Europa e dir. priv.*, fasc. 3, 2016.

¹⁸⁴ Tale istituto riconosce al lavoratore il diritto di sostituire la reintegrazione con un'ulteriore indennità, pari a quindici mensilità.

¹⁸⁵ L'indennità risarcitoria in oggetto va commisurata alla retribuzione maturata dal giorno del licenziamento e quello di effettiva reintegra, dedotto di quanto eventualmente percepito dal lavoratore per aver prestato un altro lavoro. In ogni caso, non può essere inferiore a cinque mensilità.

svolgimento delle mansioni proprie o altrui, né comprometta la regolarità della produzione aziendale¹⁸⁶. Ed il cui art. 8 fa divieto al datore di lavoro «di effettuare indagini, anche a mezzo di terzi, sulle opinioni politiche, religiose o sindacali del lavoratore, nonché su fatti non rilevanti ai fini della valutazione dell'attitudine professionale del lavoratore»¹⁸⁷. Tali norme, unitamente al già richiamato art. 15 St. Lav., magnificano ancor di più lo *ius poenitendi* del lavoratore, esaltandone altresì i paradigmi dell'irrilevanza civile e della *privacy* religiosa, i quali vengono celebrati riconoscendo al prestatore d'opera un'ampia libertà di espressione religiosa (art. 1), vietando al datore di lavoro di indagare le sue opinioni religiose (art. 8), punendo ogni atto o patto discriminatorio su base religiosa afferente alle fasi dell'assunzione, dello svolgimento del rapporto lavorativo o del licenziamento (art. 15)¹⁸⁸.

Vi è di più. Con particolare riferimento al corollario della riservatezza religiosa, le forme di tutela e garanzia non si fermano qui. In linea generalissima, si premetta che le più recenti evoluzioni civilistiche in tema di *privacy* – sia essa religiosa o meno – slegano il concetto di riservatezza da quello di segretezza, accostandolo piuttosto a quello di inutilizzabilità del dato particolare acquisito e di divieto di un suo trattamento¹⁸⁹. Siffatta visione, adottata nel diritto civile generalmente inteso, ben si attaglia anche alla «riservatezza laburistica, la quale fin dalle origini comporta la inutilizzabilità del dato, piuttosto che il divieto di apprenderlo»¹⁹⁰. Si schiera su queste posizioni già la prima ermeneutica sull'art. 8 St. Lav., norma che abbiamo visto vietare tassativamente al datore di lavoro la

¹⁸⁶ Tale norma, lungi dall'essere pleonastica rispetto alle disposizioni costituzionali, tende ad «assicurare ai lavoratori l'effettivo godimento di taluni diritti e libertà fondamentali che, pur trovando nella Costituzione una disciplina e una garanzia complete sul piano dei principi, si prestano tuttavia, in carenza di disposizioni precise di attuazione, ad essere compressi nel loro libero esercizio», Relazione del Ministro del Lavoro al Disegno di legge, in *Lex*, 1970, II, 5. In argom., cfr. R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., pp. 43 ss.; L. SAPORITO – F. SORVILLO – L. DECIMO, *Lavoro, discriminazioni religiose e politiche d'integrazione*, cit., pp. 33 ss..

¹⁸⁷ *Ex multis*, cfr. A. DE OTO, *L'osservanza di precetti religiosi in ambito lavorativo*, in S. DOMIANELLO (a cura di), *Diritto e religione in Italia*, cit., pp. 189-190.

¹⁸⁸ Gli atti e patti di cui all'art. 15 St. Lav. non si estendono, però, alle ipotesi di discriminazione indiretta, la quale è stata introdotta soltanto con il D.Lgs. 25 luglio 1998, n. 286, il cui art. 43, comma 2, lett. E, afferma: «costituisce discriminazione indiretta ogni trattamento pregiudizievole conseguente all'adozione di criteri che svantaggino in modo proporzionalmente maggiore i lavoratori appartenenti ad una determinata razza, ad un determinato gruppo etnico o linguistico, ad una determinata confessione religiosa o ad una cittadinanza e riguardino requisiti non essenziali allo svolgimento dell'attività lavorativa»; in argom., cfr. R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 19. La discriminazione indiretta è altresì contemplata dalla Direttiva 2000/78/CE.

¹⁸⁹ In altre parole, «lo stesso concetto di *privacy* si evolve da esclusivo diritto ad “essere lasciati soli” a “diritto a mantenere il controllo sulle proprie informazioni”, a dominare la circolazione del flusso di informazioni personali che insieme costituiscono l'identità dell'individuo la sua posizione sociale, il suo “corpo elettronico”», A.R. POPOLI, *Social network e concreta protezione dei dati sensibili: luci ed ombre di una difficile convivenza*, in *Dir. dell'informazione e dell'informatica*, fasc. 6, 2014, pp. 1010-1011. Sull'evoluzione del concetto di *privacy*, *ex multis*, cfr. S. RODOTÀ, *Tecnologia e diritti*, Il Mulino, Bologna, 1995.

¹⁹⁰ R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 29.

possibilità di effettuare indagini sulle convinzioni (o sulle variazioni delle convinzioni) religiose del lavoratore, salvo l'ipotesi in cui tale informazione sia essenziale per lo svolgimento della mansione lavorativa¹⁹¹. Sin dall'inizio, essa non si preoccupa tanto di interpretare il contenuto della disposizione, quanto piuttosto di dare giustificazione alla tecnica legislativa adoperata per raggiungere il fine antidiscriminatorio insito nella norma. Di qui l'alacre impegno di molti accademici nel porre in evidenza come il riferito obiettivo «*si è preferito realizzarlo troncando alla radice ogni possibilità di discriminazione, con l'impedire al datore di lavoro l'assunzione degli elementi di giudizio che potrebbero consentirgli di effettuarla*»¹⁹².

Nella stessa direzione si posiziona anche la dottrina successiva, che continua ad identificare la *ratio* del divieto di cui all'art. 8 St. Lav. con l'ininfluenza e la irrilevanza delle convinzioni religiose del lavoratore, piuttosto che con la loro segretezza *tout-court*¹⁹³. Tanto da portare autorevoli studiosi ad affermare che «*il diritto del lavoro conosce da sempre il "paradosso della tutela della riservatezza di un dato tendenzialmente pubblico", e lo risolve (ha risolto) fin dallo Statuto dei lavoratori prescrivendo l'irrilevanza giuridica del dato notorio*»¹⁹⁴.

Su tali presupposti speculativi, la riservatezza religiosa o la libertà di mutare opinione religiosa non risultano comprese in tutte quelle ipotesi in cui il datore di

¹⁹¹ *Ex multis*, cfr. C. ASSANTI – G. PERA, *Commento allo Statuto dei Lavoratori*, CEDAM, Padova, 1972, p. 108; M. MEUCCI, *Il divieto di indagini sulle opinioni*, in *Lav. prev. oggi*, n. 11, 1977 – p. 3 della versione online (http://dirittolavoro.altervista.org/indagine_opinioni_divieto.pdf); A. SCALISI, *Il diritto alla riservatezza. Il diritto all'immagine, il diritto al segreto, la tutela dei dati personali, il diritto alle vicende della vita privata, gli strumenti di tutela*, Giuffrè, Milano, 2002, p. 386.

¹⁹² A. CATAUDELLA, *Art. 8. Divieto di indagini sulle opinioni*, in U. PROSPERETTI (diretto da), *Commentario dello Statuto dei Lavoratori*, tomo I, Giuffrè, Milano, 1975, p. 236. Già nella relazione conclusiva all'indagine sulla situazione dei lavoratori nelle aziende, esperita in vista dello Statuto e pronunciata innanzi alla X^o Commissione Senato – V^o Legislatura, il Sen. Bermanni evidenzia che «*per le assunzioni le guardie raccoglievano elementi presso le famiglie, presso gli impiegati del Comune, presso i portieri, dopodiché davano una informativa che il più delle volte è anche di carattere politico; che le stesse (informazioni) – disposte dalla direzione delle aziende – partono anche dal periodo di preassunzione dato che appena viene presentata la domanda di lavoro comincia il martellamento delle indagini, delle visite mediche e psicotecniche, della mobilitazione e dello sguinzagliamento di tutti gli agenti preposti al particolare servizio di raccolta delle informazioni e delle referenze*». Ragion per cui, altra dottrina muove dal riferito dato fattuale per affermare che «*entrambi i divieti (nrd. divieto di indagini ricognitive e divieto di raccolta di dati) presuppongono il diritto alla libera autodeterminazione delle forme di svolgimento della personalità individuale e si collocano nell'ottica di predisporre di garanzie di rispetto dei convincimenti interiori e delle loro estrinsecazioni esterne*» (M. MEUCCI, *Il divieto di indagini sulle opinioni*, cit., pp. 2 e 3 della versione online. Cfr. anche T. BUCALO, *Implicazioni della persona e «privacy» nel rapporto di lavoro. Considerazioni sullo Statuto dei diritti dei lavoratori*, in *Riv. giur. lav.*, vol. I, 1976.

¹⁹³ Autorevole dottrina afferma che a precludere l'indagine «*non è la natura privata o segreta dell'informazione, bensì la sua estraneità alla valutazione del lavoratore in quanto debitore di un fare*», P. CHIECO, *Il diritto alla riservatezza del lavoratore*, in *Giorn. dir. lav.*, vol. 1, 1998, p. 22. Analog., cfr. P. ICHINO, *Diritto alla riservatezza e diritto al segreto nel rapporto di lavoro. La disciplina giuridica della circolazione delle informazioni nell'impresa*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 133; M. AIMO, *Privacy, libertà di espressione e rapporto di lavoro*, Jovene, Napoli, 2003, p. 48.

¹⁹⁴ R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 29. La citazione nel virgolettato è ripresa da N. COLAIANNI, *Libertà religiosa e società dell'informazione*, cit., p. 29.

lavoro venga a conoscenza dell'appartenenza (o del mutamento di appartenenza) religiosa del prestatore d'opera in ragione del suo modo di vestire o di comportarsi. In questi casi, infatti, i simboli e gli atteggiamenti del fedele-lavoratore, se da un lato, esteriorizzano la sua opinione religiosa, rendendola pubblica e conoscibile anche al datore di lavoro¹⁹⁵, dall'altro rendono parimenti percepibile l'eventuale esercizio dello *ius poenitendi*, che diventa tangibile nel momento in cui, dal giorno della conversione in poi, il prestatore d'opera non indosserà più i "segni" tipici della confessione abbandonata, né assumerà più i comportamenti da essa prescritti, oppure inizierà ad adottarne di nuovi. Laddove ciò avvenisse, però, alcuna compressione della *privacy* religiosa e dello *ius poenitendi* potrebbe lamentarsi, e ciò per un duplice ordine di ragioni: innanzitutto perché il concetto di riservatezza non coincide con quello di segretezza; in secondo luogo perché, *sub specie*, si verifica una chiara ipotesi di sussistenza del c.d. consenso dell'avente diritto, sia esso esplicito o *per facta concludentia*.

Allo stesso modo, non circoscrivono la riservatezza o la libertà di cambiare idea religiosa tutte le ipotesi in cui il datore di lavoro venga a conoscenza dell'appartenenza (o del mutamento di appartenenza) confessionale del lavoratore perché espressamente comunicatagli da quest'ultimo al fine di fruire di una turnazione che gli consenta di vivere a pieno la sua vita religiosa o di rispettare i precetti alimentari imposti dalla sua fede. In questi casi, la necessità di esternare l'appartenenza (o il mutamento di appartenenza) religiosa per fruire di queste lecite differenziazioni non contrasta con la libertà religiosa, lo *ius poenitendi* o la riservatezza religiosa del lavoratore, in quanto all'interno del rapporto di lavoro le esigenze del prestatore d'opera devono comunque bilanciarsi ai bisogni organizzativi e produttivi del datore di lavoro, che non possono essere del tutto ignorate¹⁹⁶.

Totalmente diverso è il caso del datore di lavoro che apprenda il dato sull'appartenenza (o il mutamento di appartenenza) religiosa del lavoratore in maniera illecita¹⁹⁷. L'evoluzione tecnologica e la creazione di *database* informatici contenenti dati particolari, anche religiosi, ha aumentato siffatto rischio, rendendone possibile l'acquisizione fraudolenta mediante strumenti informatici di *hackeraggio* che consentono di aggirare abbastanza agevolmente le garanzie di riservatezza poste a loro tutela. L'effetto è presto detto. Innanzitutto, determina una ingiustificata compressione della *privacy* come intimità del lavoratore, circostanza che porta autorevole dottrina ad affermare che «la

¹⁹⁵ Cfr. R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., pp. 26-27.

¹⁹⁶ In tal senso, è opportuno ricordare che l'art. 8 St. Lav. mira a «contemperare il diritto alla riservatezza del lavoratore con le comprensibili esigenze dell'impresa» (G.B. FERRI, *Riservatezza e Statuto dei Lavoratori*, in *Quadrimestre*, vol. 2, 1984, p. 250), nel senso che «l'acquisizione e l'uso del dato personale saranno leciti quando l'opinione è funzionale al regolare espletamento della prestazione» (R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 31).

¹⁹⁷ L'art. 9 del recente Regolamento UE 27 aprile 2016, n. 679 (recepito in Italia con D.Lgs. 10 agosto 2018, n. 101), vieta il trattamento di particolari categorie di dati, tra cui quelli religiosi.

*subordinazione tecnologica offre al datore di lavoro possibilità sempre maggiori di invasione della sfera intima del lavoratore»*¹⁹⁸. In secondo luogo, causa una chiara violazione della *privacy* come irrilevanza civile dell'appartenenza religiosa, essendo verosimile supporre che un'indagine di tal tipo miri a fornire al datore di lavoro un'informazione protetta che probabilmente verrà utilizzata per un fine non consentito dalla legge, magari anche discriminatorio.

Questa lacuna tecnologico-giuridica, che permette di aggirare facilmente il divieto di riservatezza religiosa, se da un lato mette in crisi alcune fondamentali garanzie poste a tutela dello *ius poenitendi*, dall'altro mostra la necessità di trovare un nuovo, giusto, punto di equilibrio tra la libertà in oggetto e le nuove tecnologie, il cui uso distorto potrebbe generare effetti imprevedibili e contrari ai diritti ed alle libertà del singolo. Per tal via, evidenzia quella variabilità degli equilibri che sembra tuttora persistere nel settore laburistico e che, per certi aspetti, è ulteriormente rafforzata dall'analisi di altre norme, parimenti vigenti in questa materia, che sollevano questioni nuove e determinano a tratti una riduzione – come vedremo, giuridicamente giustificata – degli spazi di libertà di mutare opinione religiosa del lavoratore finora riconosciuti.

Il riferimento è ai primi due commi dell'art. 4 della Direttiva 2000/78/CE¹⁹⁹. Il primo, applicabile indistintamente ad ogni tipologia di datore di lavoro, consente agli Stati membri dell'Unione di stabilire che una differenza di trattamento generalmente ritenuta discriminatoria non sia considerata tale se giustificata dalla natura dell'attività svolta o dal contesto in cui essa viene espletata, purché costituisca un requisito essenziale per l'attività richiesta e purché la finalità sia legittima ed il requisito proporzionato. Il secondo invece, relativo ai soli casi in cui il datore di lavoro sia una chiesa o comunque un'organizzazione pubblica o privata «*la cui etica è fondata sulla religione o sulle convinzioni personali*», permette agli Stati di ritenere non discriminatorie le differenze di trattamento operate da questi particolari soggetti sulla base delle loro convinzioni caratterizzanti, laddove la religione o l'etica costituiscano un requisito essenziale, legittimo e giustificato per la natura dell'attività o per il contesto in cui essa viene espletata.

Queste due disposizioni euro-unitarie, recepite dall'ordinamento italiano con una legge del 2003²⁰⁰ – la quale, secondo alcuni, adotta una formulazione ancor

¹⁹⁸ J. RASO DELGUE, *Ricerche lavoro e nuove tecnologie. I rapporti di lavoro nell'era digitale*, in *Dir. relaz. industriali*, fasc. 4, 2014, p. 957. Invero, l'esame dell'A. è più ampio, estendendosi anche alle informazioni rivelate dall'avente diritto, tramite i *social networks*: «*in questa realtà, in cui è difficile proteggere la privacy e l'intimità, ci rendiamo conto del fatto che siamo noi stessi i primi responsabili della rivelazione di aspetti della nostra vita privata (ideologia, religione, opinione politica, orientamento sessuale, ecc.), che prima rimanevano nella sfera più riservata dell'individuo. Non servono più le "liste nere" del passato visto che comunichiamo ormai senza remore alla comunità i dettagli più intimi del nostro pensare e sentire*», *Id.*, p. 955.

¹⁹⁹ In argom., *ex multis*, cfr. N. COLAIANNI, *Divieto di discriminazione religiosa sul lavoro e organizzazioni religiose*, in *Questione giustizia*, www.questionegiustizia.it, 3 maggio 2018.

²⁰⁰ Cfr. art. 3, commi 3 e 5, D.Lgs. 216/2003.

più permissiva di quella comunitaria²⁰¹, ampliando ulteriormente le ipotesi di lecita distinzione²⁰² – sono certamente idonee a produrre effetti dirompenti sul nostro tema. Il secondo comma dell'art. 4, Dir. 2000/78, agisce sulle c.d. organizzazioni di tendenza, fornendo loro una disciplina – finalmente di natura legislativa²⁰³ – solo apparentemente discriminatoria, ma in realtà finalizzata a preservare la forte carica ideologica di questa particolare tipologia di datori di lavoro. Essa fissa «*per il lavoratore ideologico – cioè impiegato presso l'organizzazione di tendenza – significativi limiti alla libertà di manifestazione del pensiero nei luoghi di lavoro*», così come ne «*ammette in termini più ampi la licenziabilità laddove venga meno l'ideologia*»²⁰⁴. Per tal via, incide in maniera abbastanza evidente sul suo *ius poenitendi*, che non vanta più quell'assolutezza che sembra caratterizzarlo in linea generale, ma gode di una valenza soltanto tendenziale, che deve necessariamente contemperarsi con i bisogni scaturenti dalle particolarità che caratterizzano un percettore d'opera così peculiare.

Naturalmente la limitazione della libertà di mutare opinione religiosa del prestatore d'opera non è assoluta, ma si estende soltanto alle ipotesi in cui il suo libero esercizio nell'ambito di una organizzazione di tendenza potrebbe causare un conflitto ideologico tra lavoratore e datore di lavoro che sia di per sé idoneo a mettere in crisi «*effettivamente e potenzialmente l'adempimento contrattuale*»²⁰⁵. Come precisa la Corte di Giustizia nella sua prima sentenza sull'art. 4, comma 2, Dir. 2000/78/CE²⁰⁶, attiene ai soli casi in cui il prestatore d'opera espleti mansioni

²⁰¹ «*Il legislatore italiano [...] ha previsto la possibilità di introdurre differenze di trattamento basate sulla religione da parte di enti religiosi o altre organizzazioni pubbliche o private, senza tuttavia precisare, come richiesto dalla direttiva, che l'etica di tali enti debba necessariamente fondarsi sulla religione*», L. SAPORITO – F. SORVILLO – L. DECIMO, *Lavoro, discriminazioni religiose e politiche d'integrazione*, cit., pp. 14-15.

²⁰² Cfr. R. BENIGNI, *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro*, cit., p. 23.

²⁰³ In precedenza, quantomeno per l'Italia, la disciplina era di esclusiva matrice giurisprudenziale. Cfr. J. PASQUALI CERIOLO, *Il divieto di discriminazione religiosa sul luogo di lavoro: riflessioni critiche*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2005, p. 100; A. LICASTRO, *Quando è l'abito a fare il lavoratore. La questione del velo islamico, tra libertà di manifestazione della religione ed esigenze dell'impresa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), n. 27, 2005, p. 6. Per una rapida evoluzione storica della disciplina sulle organizzazioni di tendenza, cfr. R. SANTAGATA DE CASTRO, *Organizzazioni di tendenza*, in *Treccani – Diritto on line*, Enciclopedia online (www.treccani.it), 2017, par. 6.

²⁰⁴ R. SANTAGATA DE CASTRO, *Organizzazioni di tendenza*, cit. In argom., cfr. anche C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 175 ss.; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., p. 233.

²⁰⁵ V. BAVARO, *Ideologia e contratto di lavoro subordinato*, in *Giorn. dir. lav. e relaz. industr.*, fasc. 98, 2003, p. 222. Analog., cfr. V. LUCIANI, *Tendenza e causa del contratto nel rapporto di lavoro ideologico*, in A. VISCOMI (a cura di), *Diritto del lavoro e società multiculturali*, ESI, Napoli, 2011, pp. 429 ss.; R. SANTAGATA DE CASTRO, *Organizzazioni di tendenza*, cit.

²⁰⁶ Il riferimento è alla pronuncia Corte Giust. 17 aprile 2018, causa C-414/16, *Egengerger vs. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V.*, nella quale la *Grand Chambre*, esclusa la possibilità di sindacare l'etica della Chiesa o dell'organizzazione, ritiene di dover vagliare «*se il requisito per lo svolgimento dell'attività lavorativa posto dalla Chiesa o dall'organizzazione di cui trattasi sia, per la natura delle attività di cui trattasi o per il contesto in cui vengono espletate, essenziale, legittimo e giustificato, tenuto conto dell'etica suddetta*» (par. 61). Nel prosieguo, oltre a precisare dettagliatamente il significato di ogni aggettivo, specifica altresì che il requisito deve

che presentino un chiaro nesso funzionale con l'orientamento ispiratore dell'istituzione²⁰⁷, non riguardando invece le ipotesi in cui egli svolga compiti (tecnici, manuali, di custodia, ecc.) totalmente slegati dall'ideologia oppure prenda decisioni private che non incidono sul rapporto lavorativo.

Tale ricostruzione, che trova un valido conforto anche nell'ampia giurisprudenza della Corte EDU sulle istituzioni di tendenza²⁰⁸, legittima quindi una limitazione non discriminante dei diritti del lavoratore di tendenza, la quale può definirsi tale innanzitutto perché avente un'origine volontaria, in quanto consapevolmente accettata dal lavoratore nello stesso momento in cui decide di impiegarsi presso un soggetto così particolare²⁰⁹, in secondo luogo perché mira a trovare un corretto punto di equilibrio tra le esigenze di quest'ultimo e quelle dell'organizzazione ove presta servizio senza escludere *tout-court* né le libertà del primo²¹⁰, né i diritti della seconda. Un bilanciamento che, come ha avuto modo di

essere pure proporzionale (ciò, nonostante il principio di proporzionalità venga richiamato solo dal primo comma). Per un commento, cfr. N. COLAIANNI, *Divieto di discriminazione religiosa sul lavoro e organizzazioni religiose*, cit.; S. MONTESANO, *La deroga al divieto di discriminazione per motivi religiosi nelle organizzazioni di tendenza. Riflessioni a margine della pronuncia della Corte di Giustizia U.E. (Causa C-414/2016)*, in AA.VV., *Pluralismo religioso e integrazione europea: le nuove sfide*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 3, 2019, pp. 221 ss.; P. FLORIS, *Organizzazioni di tendenza religiosa tra Direttiva europea, diritti nazionali e Corte di Giustizia UE*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 12, 2019. In argom., vi è altresì una seconda pronuncia di poco successiva, ossia Corte Giust. 11 settembre 2018, causa C-68/17, *IR vs. JQ.*, per il cui approfondimento si rimanda a P. FLORIS, *op. cit.*

²⁰⁷ Cfr. Cass., Sez. lav., 16 giugno 1994, n. 5832: «Non può considerarsi assistito da giusta causa, e quindi è illegittimo, il licenziamento intimato da un istituto di istruzione cattolico ad un proprio docente laico per aver questi contratto matrimonio con il rito civile anziché con quello religioso, ove il suo insegnamento (nella specie, di educazione fisica) sia inidoneo ad orientare ideologicamente gli allievi».

²⁰⁸ In argom., *ex multis*, cfr. D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., pp. 232 ss.. Sulla rilevanza delle mansioni svolte dal lavoratore, cfr. Comm. EDU 6 settembre 1989, Ric. n. 12242/86, *Rommelfager vs. Germania*; Corte EDU 20 settembre 2007, Ric. n. 32166/05, *Dautaj vs. Svizzera*; Comm. EDU 3 dicembre 1996, Ric. n. 24949/94, *Kontinen vs. Finlandia*; Comm. EDU 9 aprile 1997, Ric. n. 29107/95, *Stedman vs. Regno Unito*; Corte EDU 3 febbraio 2011, Ric. n. 18136/02, *Siegenhaar vs. Germania* (relativo proprio ad un caso di *ius poenitendi*). Sulla rilevanza delle scelte di vita privata in ragione delle mansioni svolte, cfr. Corte EDU 23 settembre 2010, Ric. n. 423/03, *Obst vs. Germania*; Corte EDU 23 settembre 2010, Ric. n. 1620/03 *Schüth vs. Germania*. In dottr., cfr. ID., pp. 239 ss.; A. BETTETINI, *Identità religiosa del datore di lavoro e licenziamento ideologico nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti umani*, in *Dir. umani dir. int.*, n. 2, 2011, pp. 339 ss., il quale evidenzia l'orientamento della Corte circa l'illegittimità de «il licenziamento intimato da un ente confessionale ad un proprio dipendente per fatti inerenti alla sua vita personale che siano privi di uno specifico rapporto con il contenuto delle mansioni espletate, e comunque non attinenti alla sua capacità professionale»; C. CARDIA, *Voci in dialogo: organizzazioni, istituzioni di tendenza religiose e diritti delle parti. Prima voce*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 2013, p. 213.

²⁰⁹ Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, cit., p. 175; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., p. 233. In tal senso, nel caso Corte EDU 3 febbraio 2011, Ric. n. 18136/02 *Siegenhaar vs. Germania*, la Corte EDU si è trovata a giudicare un caso in cui l'organizzazione di tendenza aveva fatto sottoscrivere al lavoratore, in sede di assunzione, una clausola di lealtà finalizzata a tutelare la propria autonomia.

²¹⁰ Le organizzazioni di tendenza «non possono essere più considerate come istituzioni chiuse, impermeabili ai principi generali del diritto, ai diritti soggettivi di coloro che vi partecipano, ma

precisare la Corte di Strasburgo proprio in relazione ad un caso di *ius poenitendi*²¹¹, è in grado di contemperare la libertà individuale di mutare opinione religiosa con «*il diritto delle chiese e delle altre organizzazioni pubbliche o private la cui etica è fondata sulla religione o sulle convinzioni personali [...] di esigere dalle persone che sono alle loro dipendenze un atteggiamento di buona fede e di lealtà nei confronti dell'etica dell'organizzazione*» (art. 4, ult. comma, Dir. 2000/78/CE)²¹².

Se la previsione dell'art. 4, comma 2, Dir. 2000/78 sposta gli equilibri generalmente raggiunti in tema di *ius poenitendi* determinandone una restrizione giuridicamente giustificata, poiché fondata sui bisogni delle c.d. organizzazioni di tendenza, la disciplina di cui al primo comma crea sbalzi di variabilità decisamente più netti. Essa si rivolge indistintamente ad ogni tipologia di datore di lavoro e costituisce la principale base giuridica sulla quale poggiano le c.d. politiche di neutralità, attuate da quelle imprese che vogliono creare un'immagine aziendale religiosamente neutra, vietando al lavoratore che svolga mansioni a contatto con la clientela di esternare in qualsiasi modo le proprie idee di fede.

La loro legittimità è stata lungamente dibattuta in dottrina, tanto da dividere gli studiosi tra sostenitori degli interessi d'impresa e fautori delle libertà dei lavoratori²¹³. Ed è stata recentemente sottoposta all'attenzione della massima autorità giurisdizionale dell'Unione Europea, la quale con due pronunce emesse lo stesso giorno ha tentato il miglior contemperamento possibile tra le due opposte esigenze, cercando di ridurre al minimo quella variabilità degli equilibri a cui ci si è riferiti in precedenza.

devono conciliare il proprio diritto all'identità con i diritti di coloro che ne fanno parte, soprattutto nell'ambito dei rapporti di lavoro», C. CARDIA, Voci in dialogo, cit., p. 204.

²¹¹ Il riferimento è a Corte EDU 3 febbraio 2011, Ric. n. 18136/02, *Siegenhaar vs. Germania*, caso in cui la Corte di Strasburgo ritiene legittimo il licenziamento dell'educatrice infantile, impiegata presso una parrocchia protestante, che abbia mutato religione in ragione dell'autonomia dell'organizzazione religiosa, della sottoscrizione in sede di assunzione di una clausola di lealtà, del suo ruolo di guida nell'attività di insegnamento del credo, del fatto che «*uno dei seminari organizzati per conto della Chiesa di appartenenza dell'educatrice si sarebbe dovuto tenere nei locali dell'asilo protestante*», D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., p. 241.

²¹² Sulla *ratio* bilanciatrice sottesa all'art. 4 della Direttiva, cfr. Corte Giust. 17 aprile 2018, causa C-414/16, *Egengerger vs. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V.*, par. 51. In dottr., cfr. S. MONTESANO, *La deroga al divieto di discriminazione per motivi religiosi nelle organizzazioni di tendenza*, cit., p. 226.

²¹³ Tra i contributi più recenti, ma comunque precedenti alla pronuncia della Corte di Giustizia di cui parleremo in seguito, cfr. R. BENIGNI, *L'affaire «Baby Loup» e la laïcité nel rapporto di lavoro privato. La Francia tra tentazioni integraliste e tutela della libertà religiosa del salariato*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 3, 2015, pp. 689 ss.; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa*, cit., pp. 272 ss.; S. TARANTO, *Il simbolismo religioso sul luogo di lavoro nella più recente giurisprudenza europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2014; A. LICASTRO, *Quando è l'abito a fare il lavoratore*, cit.; A. LICASTRO, *Il dubbio di una "velata" discriminazione: il diritto di indossare l'hijab sul luogo di lavoro privato nei pareri resi dall'Avvocato generale alla Corte di Giustizia dell'Unione Europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26, 2016.

La prima (caso Bougnaoui²¹⁴) ritiene giustificabili, in quanto compatibili con l'art. 4, comma 1, quelle politiche di neutralità espressamente previste dalle norme aziendali interne²¹⁵; nel mentre valuta illegittime – salvo che il legislatore nazionale preveda altrimenti – le limitazioni al lavoratore che non siano positivizzate in norme interne, ma vengano imposte, finanche oralmente, all'esclusivo fine di assecondare gli specifici *desiderata* di un cliente²¹⁶. E ciò, in quanto nella nozione di «*requisito essenziale e determinante per lo svolgimento dell'attività lavorativa*» non rientrano le «*considerazioni soggettive, quali la volontà del datore di lavoro di tener conto dei desideri particolari del cliente*»²¹⁷. La seconda (caso Achbita²¹⁸) mira, invece, a verificare se siffatte politiche di neutralità integrino o meno un'ipotesi di discriminazione diretta e/o indiretta ai sensi dell'art. 2, Dir. 2000/78. In tal senso, la Corte di Giustizia se da un lato esclude che le norme aziendali che vietino al lavoratore di indossare sul luogo di lavoro segni politici, filosofici o religiosi visibili determinino di per sé stesse un'ipotesi di discriminazione diretta²¹⁹, dall'altro mette in guardia gli operatori del diritto dall'eventualità che le stesse, solo apparentemente neutrali, possano causare una discriminazione indiretta, laddove capaci di colpire in concreto soltanto determinate ideologie²²⁰. In questa seconda ipotesi, lungi dal considerarle necessariamente censurabili, invita gli interpreti ad effettuare una valutazione più approfondita, ritenendole comunque giustificabili allorché perseguano finalità legittime con mezzi ritenuti appropriati e necessari a raggiungere lo scopo²²¹.

A prescindere da ogni possibile valutazione sul merito, con le riferite sentenze la Corte di Giustizia conferma la persistente esistenza nel settore laburistico di varie ipotesi ad equilibrio variabile, nelle quali è necessario bilanciare tra esigenze contrapposte²²², molte delle quali capaci di incidere in maniera decisa anche sugli

²¹⁴ Corte Giust. 14 marzo 2017, causa C-188/15, *Bougnaoui + ADDH vs. Micropole SA*.

²¹⁵ *Ivi*, par. 32-33. Ciò anche al fine di soddisfare le esigenze manifestate dalla clientela.

²¹⁶ Cfr. D. DURISOTTO, *I recenti interventi della Corte EDU e della Corte di Giustizia UE in tema di simboli religiosi, un percorso parallelo. Rassegna della giurisprudenza*, in *Federalismi – Focus Human Rights*, 1° maggio 2019, p. 22.

²¹⁷ *Ivi*, par. 40. Per l'intera motivazione sul punto, par. 34 ss..

²¹⁸ Corte Giust. 14 marzo 2017, causa C-157/15, *Achbita + Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding vs. G4S Secure Solutions NV*.

²¹⁹ *Ivi*, par. 32.

²²⁰ *Ivi*, par. 34.

²²¹ *Ivi*, par. 35 ss.. Tra le finalità legittime espressamente richiamate dalla pronuncia rientra l'adozione di «*una politica di neutralità politica, filosofica o religiosa*» nei confronti dei «*dipendenti che si suppone entrino in contatto con i clienti*».

²²² Per approf., cfr. N. COLAIANNI, *Il velo delle donne musulmane tra libertà di religione e libertà d'impresa. Prime osservazioni alla sentenza della Corte di Giustizia sul divieto di indossare il velo sul luogo di lavoro*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 11, 2017; S. SCARPONI, *Rapporto di lavoro e simboli religiosi: neutralità e pregiudizio nelle sentenze della Corte di Giustizia sul velo islamico*, in *Osservatorio sul rispetto dei diritti fondamentali in Europa*, Articolo telematico (www.europeanrights.eu), 2 maggio 2017; L. SALVADEGO, *Il divieto per i dipendenti di imprese private di esibire simboli religiosi all'esame della Corte di Giustizia dell'Unione Europea*, in *Riv. dir. int.*, fasc. 3, 2017, pp. 808 ss.; V. NUZZO, *Verso una società multiculturale. Gli inediti conflitti tra la libertà di vestirsi secondo la propria*

spazi di *ius poenitendi* riservati al prestatore d'opera. Emblematico è proprio il caso delle c.d. politiche di neutralità, in relazione alle quali la Corte di Lussemburgo, da un lato, è chiamata a contemperare l'interesse d'impresa (art. 16, *Carta dei diritti fondamentali dell'UE*) con la libertà di pensiero, coscienza e religione del lavoratore (art. 10) ed il principio di non discriminazione (art. 21), dall'altro è incaricata di vagliare entro quali limiti possano ritenersi legittime le limitazioni all'irrilevanza giuridica dell'appartenenza religiosa del lavoratore di una "impresa neutrale" ed alla sua libertà di cambiare opinione in materia di fede, che potrebbe risultare compressa laddove al prestatore fosse preclusa la possibilità di abbracciare quel nuovo culto che gli imponga di indossare determinati simboli o di tenere certi comportamenti. Con il suo operato la Corte di Giustizia tenta di risolvere l'esposta ipotesi di variabilità degli equilibri cercando una nuova posizione di stabilità che però, almeno fino ad ora, sembra confermare il *trend* decrescente che sta caratterizzando la libertà di mutare idea religiosa nel settore laburistico, ove il prestatore d'opera – a fronte dell'esigenza di dare il giusto rilievo ai bisogni dell'impresa – trova spazi di libertà sempre più ridotti.

fede e l'interesse datoriale al profitto, in *WP CSDLE*, n. 324, 2017; E. TARQUINI, *Il velo, il mercato, il corpo delle donne. La giurisprudenza di fronte al divieto di vestizione del velo islamico*, in *Lavoro, Diritti, Europa*, n. 1, 2018; D. DURISOTTO, *I recenti interventi della Corte EDU e della Corte di Giustizia UE in tema di simboli religiosi, un percorso parallelo*, *cit.*, pp. 14 ss.; P. FLORIS, *Organizzazioni di tendenza religiosa tra Direttiva europea, diritti nazionali e Corte di Giustizia UE*, *cit.*

Bibliografia

- AA. VV., *Direttorio canonico per gli istituti religiosi, gli istituti regolari e le società di vita apostolica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988.
- AA. VV., *Insegnamenti e insegnanti di religione nella scuola pubblica*, (a cura di) A. MANTINEO – D. BILOTTI – S. MONTESANO, Giuffrè, Milano, 2014.
- AA. VV., *Lessico della laicità*, Studium, Roma, 2007.
- AA. VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- AA. VV., *Vademecum “Religioni, dialogo, integrazione”*, (a cura di) Direzione centrale degli affari dei culti – Dipartimento per le libertà civili e l’immigrazione, Ministero dell’Interno, Confronti, Roma, 2013.
- AA.VV., *Il nuovo diritto antidiscriminatorio. Il quadro nazionale e comunitario*, M. BARBERA (a cura di), Giuffrè, Milano, 2007.
- ABBATE L., *Il peggior nemico è la paura della paura. La sicurezza non è solo questione militare*, in *L’Espresso*, n. 18, anno LXIII, 30 aprile 2017.
- ABU AWWAD V., *Obiezioni di coscienza e aborto farmacologico*, in *Dir. pen. contemp.*, Rivista telematica (www.penalecontemporaneo.it), 27 giugno 2013.
- AIMERITO F., *La codificazione della procedura civile nel Regno di Sardegna*, Giuffrè, Milano, 2008.
- AIMO M., *Privacy, libertà di espressione e rapporto di lavoro*, Jovene, Napoli, 2003.
- AIMONE BRAIDA P.V., *Il modello dell’imposta ecclesiastica in Germania. Osservazioni del discussant*, in *Dir. eccl.*, nn. 3-4, 2006.
- ALBISETTI A., *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano, 2009.
- ALICINO F., *Un referendum sull’otto per mille? Riflessioni sulle fonti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2013.
- ALLIEVI S., *Conversioni: verso un nuovo modo di credere? Europa, pluralismo, Islam*, Guida, Napoli, 2017.
- AMADIO G. – MACARIO F. (a cura di), *Diritto di famiglia*, Il Mulino, Bologna, 2016.
- AMAO O., *The African regional human rights system*, in BADERIN M.A. – MANISULI S., *International human rights law: six decades after the UDHR and beyond*, Ashgate, London, 2010.
- AMATO F., *Le nuove direttive comunitarie sul divieto di discriminazione. Riflessioni e prospettiva per la realizzazione di una società multietnica*, *Lav. e dir.*, n. 1, 2003.

- AMATO G., *La libertà religiosa nell'attuale scenario internazionale*, in BENIGNI R. (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.
- AMBROSOLI L., *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Firenze, 1980.
- ANELLO G., *Organizzazione confessionale, culture e Costituzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- ANGELETTI S., “Nuovi movimenti religiosi”: il pluralismo delle credenze tra libertà e sicurezza, in DAL CANTO F. – CONSORTI P. – PANIZZA S. (a cura di), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e rischi per la sicurezza*, Pisa University Press, Pisa, 2016.
- ANTHONY D.L. – ROBBINS T., *Conversion and “brainwashing” in new religious movements*, in J.R. LEWIS, *The Oxford handbook of new religious movements*, Oxford University Press, New York, 2004.
- ARCHIBUGI D. – BEETHAM D., *La dichiarazione universale dei diritti umani cinquant'anni dopo*, in *Diritti umani e democrazia cosmopolitica. Con un'appendice delle dichiarazioni storiche*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo* (1951), Giappichelli, Milano, 1967.
- ASSANTI C. – PERA G., *Commento allo Statuto dei Lavoratori*, CEDAM, Padova, 1972.
- ASTORRI R., *Finanziamento pubblico delle confessioni e libertà religiosa. Le vicende del finanziamento pubblico e il passaggio dallo Stato ottocentesco allo Stato sociali*, in *Vita e Pensiero*, n. 5, 2000.
- ASTORRI R., *Il finanziamento delle confessioni nel sistema tedesco: l'imposta ecclesiastica*, in *Dir. eccl.*, nn. 3-4, 2006.
- ASTORRI R., *Il finanziamento tributario delle confessioni religiose. Profili comparatistici*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2006.
- ASTORRI R., *L'esperienza della Repubblica federale tedesca*, in BOLGIANI I. (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose. L'esperienza di un ventennio (1985-2005)*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- ATTOLINO S., *Obiezione di coscienza e interruzione volontaria della gravidanza: la prevalenza di un'interpretazione restrittiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2013.
- BALLESTRERO M.V., *Eguaglianza e nuove differenze nel diritto del lavoro. Una riflessione sui lavori flessibili*, in *Dir. lav.*, nn. 3-4, 2004.
- BARBA A. (a cura di), *La laicità del diritto*, Aracne, Roma, 2010.
- BARBERINI G., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, IV ed., Giappichelli, Torino, 2007.
- BARCELLONA P., *Famiglia C) Diritto civile*, in *Enc. dir.*, Giuffrè, Milano, 1967.
- BARILE P., *Istituzioni di diritto pubblico*, III ed., CEDAM, Padova, 1978.
- BARILE P., *Religione cattolica, religione dello Stato, religione privilegiata. A proposito della vigenza dell'art. 402 c.p.*, in *Dir. eccl.*, vol. II, 1951.
- BARILLARO D., *Società civile e società religiosa dalla riforma alla restaurazione*, Giuffrè, Milano, 1978.

- BASDEVANT-GAUDEMET B., *State and Church in France*, in G. ROBBERS (a cura di), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.
- BASILE F., *A cinque anni dalla riforma dei reati in materia di religione: un commento teorico-pratico degli artt. 403, 404 e 405 c.p.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2011.
- BAVARO V., *Ideologia e contratto di lavoro subordinato*, in *Giorn. dir. lav. e relaz. industr.*, fasc. 98, 2003.
- BELLINI P., *La politica ecclesiastica italiana. Dal liberalismo al fascismo*, in G. LEZIROLI (a cura di), *Dalla legge sui culti ammessi al progetto di legge sulla libertà religiosa (1 marzo 2002). Atti del convegno di Ferrara del 25-26 ottobre 2002*, Jovene, Napoli, 2004.
- BELLINI P., *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1868)*, in D'AVACK P.A. (a cura di), *La legislazione ecclesiastica. Atti del Congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, Neri Pozza, Milano, 1967.
- BELLINI P., *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in AA. VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- BELLINI P., *Rilevanza civile dei voti monastici e ordine pubblico italiano*, in AA. VV., *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1963.
- BENEDETTO XVI (papa), *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005.
- BENIGNI R. (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.
- BENIGNI R., *Educazione religiosa e modernità. Linee evolutive e prospettive di riforma*, Giappichelli, Torino, 2017.
- BENIGNI R., *Islam italiano e scuola pubblica. L'integrazione all'ombra della laicità, del pluralismo religioso, del diritto comune*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2019.
- BENIGNI R., *L'affaire «Baby Loup» e la laïcité nel rapporto di lavoro privato. La Francia tra tentazioni integraliste e tutela della libertà religiosa del salariato*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 3, 2015.
- BENIGNI R., *L'educazione religiosa nella scuola pubblica. Il modello concordatario-pattizio nei paesi latini europei*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 31, 2012.
- BENIGNI R., *L'identità religiosa nel rapporto di lavoro. La rilevanza giuridica della 'fede' del prestatore e del percettore d'opera*, Jovene, Napoli, 2008.
- BERLINGÒ S. – CASUSCELLI G., *Prefazione alla quinta edizione del Codice del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2009.
- BERLINGÒ S., *Appunti sulle disposizioni per gli enti ecclesiastici ed il sostegno del clero*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 1984.
- BERLINGÒ S., *Enti e beni religiosi in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1992.

- BERTOLINO R., *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Giappichelli, Torino, 1994.
- BESSONE M. – ALPA G. – D'ANGELO A. – FERRANDO G. – SPALLAROSSA M.R., *La famiglia nel nuovo diritto. Principi costituzionali, riforme legislative, orientamenti della giurisprudenza*, IV ed., Zanichelli, Bologna, 1997.
- BESSONE M. – DOGLIOTTI M. – FERRANDO G., *Giurisprudenza del diritto di famiglia*, Giuffrè, Milano, 1994.
- BETORI Card. G., *Magistero della Chiesa e libertà religiosa: evoluzione e impegno attuale*, in BENIGNI R. (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.
- BETTETINI A., *Autonomia statutaria e rilevanza civile dei provvedimenti disciplinari emanati da una confessione religiosa*, in *Dir. eccl.*, fasc. 2, 1996.
- BETTETINI A., *Identità religiosa del datore di lavoro e licenziamento ideologico nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti umani*, in *Dir. umani dir. int.*, n. 2, 2011.
- BETTETINI A., *Lo status giuridico degli insegnanti di religione cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 39, 2012.
- BIN R. – PITRUZZELLA G., *Diritto costituzionale*, XVI ed., Giappichelli, Torino, 2015.
- BOBBIO N., *Eguaglianza e libertà*, Giappichelli, Torino, 1995.
- BONFIGLIO S., *Art. 405 c.p.: il delitto di «turbatio sacrorum» nel nuovo scenario della tutela penale, come novellato dalla l. n. 85/2006*, in D. BRUNELLI (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2010.
- BONI G., *Il dibattito sull'immissione in commercio della c.d. pillola del giorno dopo: annotazioni su alcuni profili giuridici della questione, in particolare sull'obiezione di coscienza*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 2001.
- BONI G., *La legge n. 194 del 1978: “derive” applicative di una legislazione da rivedere*, in *Dir. fam. e pers.*, vol. XXXVII, 2008.
- BONI G., *Tutela rispetto al trattamento dei dati personali tra sovranità dello Stato e sovranità della Chiesa cattolica*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2001.
- BORDONALI S., *Considerazioni sulla civiltà cristiana dell'età media*, in CARDIA C. (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003.
- BOTTA R., *La condizione giuridica degli appartenenti a gruppi religiosi di più recente insediamento in Italia*, in *Dir. eccl.*, vol. 1, fasc. 2, 2000.
- BOTTA R., *La nuova legge sull'obiezione di coscienza al servizio militare*, in *Dir. eccl.*, vol. I, 1999.
- BOTTA R., *La parità scolastica e la laicità “latitante”. Il sistema nazionale di istruzione tra riforme legislative e diritto comunitario sui servizi alla persona*, in CARDIA C. (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003.
- BOTTA R., *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, Giappichelli, Torino, 1994.

- BOTTA R., *Religiosi b) Diritto ecclesiastico*, in *Enc. giur.*, vol. XXXIX, Giuffrè, Milano, 1988.
- BOTTA R., *Spese di culto*, in *Dig. disc. pubbl.*, vol. XIV, 1999.
- BUCALO T., *Implicazioni della persona e «privacy» nel rapporto di lavoro. Considerazioni sullo Statuto dei diritti dei lavoratori*, in *Riv. giur. lav.*, vol. I, 1976.
- BUONOMO V., *Proliferazione e soggettivismo nei diritti umani degli ultimi decenni*, in MARTÍN DE AGAR J.T. (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, EDUSC, Roma, 2015.
- BURATTI A., *Interruzione volontaria di gravidanza e obiezione di coscienza: spunti a partire da un recente bando per “non obiettori”*, in *forumcostituzionale.it*, 28 marzo 2017.
- CAMPAGNA L., *Famiglia legittima e famiglia adottiva*, Giuffrè, Milano, 1966.
- CANESTRARI S., *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007.
- CANNEVALE A.G. – LAZZARI C., *La tutela delle religioni e il codice penale. Egesi di alcuni delitti sopravvissuti al ripensamento normativo in tema di reati di opinione*, in D. BRUNELLI (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2010.
- CANONICO M., *Delibazione di sentenze ecclesiastiche, ovvero il cammello per la cruna dell’ago*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2015.
- CANONICO M., *I sistemi di relazione tra Stato e Chiese*, II ed., Giappichelli, Torino, 2015.
- CANONICO M., *Osservazioni sulle nuove norme in materia di obiezione di coscienza al servizio militare*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2000.
- CANZIO G., *Le leggi razziali e il ceto dei giuristi*, in *Dir. pen. contemp.*, Rivista telematica (www.penalecontemporaneo.it), 5 febbraio 2018.
- CAPONE A., *Storia, cultura e principi del processo penale. Introduzione ad uso degli studenti*, Università degli Studi “Mediterranea”, Reggio Calabria, 2016/17.
- CAPUTO G., *Il separatismo cavouriano*, in P.A. D’AVACK (a cura di), *La legislazione ecclesiastica. Atti del Congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, Neri Pozza, Milano, 1967.
- CARDIA C. – BENIGNI R. (a cura di), *50 Anni dalla Populorum Progressio. Paolo VI. Il Papa della modernità. Giustizia tra i popoli e amore per l’Italia. Roma, Basilica di San Paolo fuori le Mura – 8 novembre 2017*, Roma TrE-Press, Roma, 2018.
- CARDIA C. (a cura di), *Tornano a moltiplicarsi gli dèi?*, Giuffrè, Milano, 1998.
- CARDIA C., *Ateismo e libertà religiosa nell’ordinamento giuridico, nella scuola, nell’informazione dall’Unità ai giorni nostri*, De Donato, Bari, 1973.
- CARDIA C., *Confessioni religiose e Rai-tv. Considerazioni preliminari*, in AA.VV., *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica. Atti del II° Convegno*

- nazionale di Diritto ecclesiastico, Siena, 27-29 novembre 1980*, Giuffrè, Milano, 1981.
- CARDIA C., *Genesi dei diritti umani*, II ed., Giappichelli, Torino, 2005.
- CARDIA C., *L'art. 29 della Costituzione: la famiglia come società naturale e la dissolubilità del matrimonio*, in AA. VV., *Studi sul divorzio*, CEDAM, Padova, 1972.
- CARDIA C., *L'obiezione di coscienza. Seminario "Archivio Giuridico" – 15 ottobre 2013*, in *Arch. giur.*, 2013.
- CARDIA C., *La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, in BENIGNI R. (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.
- CARDIA C., *La metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova torre di Babele*, in MARTÍN DE AGAR J.T. (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, EDUSC, Roma, 2015.
- CARDIA C., *Laicità, diritti umani, cultura relativista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2009.
- CARDIA C., *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007.
- CARDIA C., *Libertà religiosa e autonomia confessionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2008.
- CARDIA C., *Libertà religiosa e multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2008.
- CARDIA C., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- CARDIA C., *Matrimonio concordatario. Nuovo equilibrio tra ordinamenti*, in G. DALLA TORRE – C. GULLO – G. BONI (a cura di), *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, L.E.V., Città del Vaticano, 2012.
- CARDIA C., *Otto per mille e offerte deducibili*, in I. BOLGIANI (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose. L'esperienza di un ventennio (1985-2005)*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- CARDIA C., *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea, legislazione italiana*, IV ed., Giappichelli, Torino, 2015.
- CARDIA C., *Risorgimento e religione*, Giappichelli, Torino, 2011.
- CARDIA C., *Stato e confessioni religiose (V il regime finanziario)*, in *Enc. giur.*, vol. XXX 1993.
- CARDIA C., *Stato e confessioni religiose*, II ed., Il Mulino, Bologna, 1990.
- CARDIA C., *Stato laico*, in *Enc. dir.*, vol. XLIII, Giuffrè, Milano, 1990.
- CARDIA C., *Tra il diritto e la morale. Obiezione di coscienza e legge*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2009.

- CARDIA C., *Voci in dialogo: organizzazioni, istituzioni di tendenza religiose e diritti delle parti. Prima voce*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 2013.
- CARETTI P. – BARBIERI G.T., *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, IV ed., Giappichelli, Torino, 2017.
- CARETTI P. – DE SIERVO U., *Diritto costituzionale e pubblico*, III ed., Giappichelli, Torino, 2017.
- CARETTI P., *Art. 8. Costituzione italiana*, Carocci, Roma, 2017.
- CARINCI F., *Ripensando il “nuovo” art. 18 dello Statuto dei lavoratori*, in *WP CSDLE “Massimo D’Antona”.it*, n. 172, 2013.
- CARISTIA C., *Il diritto costituzionale italiano nella dottrina recentissima*, Fratelli Bocca, Torino, 1915.
- CARMIGNANI CARIDI S., *L’otto per mille dell’IRPEF e la XIV legislatura: prospettive «de iure condendo»*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2006.
- CARNÌ M., *I ministri di culto delle confessioni religiose di minoranza: problematiche attuali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2015.
- CAROBENE G., *Affidamento condiviso, multireligiosità ed educazione (religiosa) dei minori*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2013, n. 26.
- CARON P.G., *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, vol. I, *Chiesa e Stato dall’avvento del Cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, Giuffrè, Milano, 1981.
- CARON P.G., *L’appello per abuso*, Giuffrè, Milano, 1954.
- CARTABIA M., *L’ora dei diritti fondamentali dell’Unione Europea*, in ID. (a cura di), *I diritti in azione. Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- CASAVOLA F.P., *Identità collettive*, in AA. VV., *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- CASAVOLA F.P., *Laicità e Stato. L’esperienza italiana*, in AA. VV., *Lessico della laicità*, Studium, Roma, 2007.
- CASINI C. – DI PIETRO M.L. – CASINI M., *La legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 2004.
- CASINI C., *L’evoluzione delle leggi in Europa in tema di diritto alla vita*, in *Iustitia*, vol. LIII, 2000.
- CASSESE A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Bari, Laterza, 2002.
- CASTIGLIONE S. – LOMBARDI VALLAURI L. (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Giuffrè, Milano, 2012.
- CASUSCELLI G., *Il diritto penale*, in ID. (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giappichelli, Torino, 2015.
- CASUSCELLI G., *L’otto per mille nella nuova relazione della Corte dei Conti: spunti per una riforma*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 39, 2015.

- CASUSCELLI G., *Pluralismo confessionale e organizzazione dei culti acattolici. Contributo all'interpretazione sistematica del primo e secondo comma dell'art. 8 della Costituzione*, in AA.VV., *Scritti in onore di S. Pugliatti*, vol. III, Giuffrè, Milano, 1978.
- CATALANO G., *Il diritto di libertà religiosa*, (Giuffrè, Milano, 1957), Cacucci, Bari, 2007.
- CATAUDELLA A., *Art. 8. Divieto di indagini sulle opinioni*, in PROSPERETTI U. (diretta da), *Commentario dello Statuto dei Lavoratori*, tomo I, Giuffrè, Milano, 1975.
- CAVANA P., *Appunti sulla L. n. 40/2004 e sui quesiti referendari in materia di procreazione medicalmente assistita*, in *Dir. fam. e pers.*, vol. 1, 2005.
- CAVANA P., *Interpretazioni della laicità: esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma, 1998.
- CAVANA P., *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana: una tradizione da rinnovare*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2016.
- CAVANA P., *La famiglia nella Costituzione italiana*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 2007.
- CAVANA P., *Tra istanze di riforma e fughe in avanti giurisprudenziali: il Consiglio di Stato e l' "esonero" dall'ora di religione in corso d'anno*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2019.
- CELLI A., *Il concreto funzionamento degli Istituti di sostentamento per il clero*, in *Dir. eccl.*, fasc. 3, 2001.
- CHIECO P., *Il diritto alla riservatezza del lavoratore*, in *Giorn. dir. lav.*, vol. 1, 1998.
- CHIZZONITI A.G., *La tutela penale delle confessioni religiose. Prime note alla legge n. 85 del 2006 "Modifiche al codice penale in materia di reati di opinione"*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 2006.
- CIANITTO C., *Le risorse del culto. Finanziamento e sostentamento del clero nelle chiese anglicane in Gran Bretagna*, Seminario di storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa - Reprint series n. 39 (ristampa), Tgbook, Sandrigo, 2012.
- CIMBALO G., *Programmi scolastici nella scuola pubblica elementare e materna, insegnamento della religione e profili di costituzionalità*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 4, 1979.
- CIMBALO G., *Scuola pubblica e istruzione religiosa: il Concordato tradito*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2004.
- CODEVILLA G., *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica*, Jaca Book, Milano, 1972.
- COGLIEVINA S., *Festività religiose e riposi settimanali nelle società multiculturali*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 3, 2008.
- COGLIEVINA S., *Religious education in Italian public schools: what room for Islam?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 29, 2017.

- COGNASSO F., *I papi nell'età carolingia (795-888)*, in PASCHINI P. – MONACHINO V. (a cura di), *I papi nella storia*, vol. I, *Da S. Pietro (30 d.C.) a Innocenzo VIII (1492)*, Coletti, Roma, 1961.
- COLAIANNI N., “*A chiare lettere*”. *Il concorso per medici non obiettori all'IVG e il signor Traps*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 8, 2017.
- COLAIANNI N., *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Cacucci, Bari, 1990.
- COLAIANNI N., *Diritto di satira e libertà religiosa*, in N. FIORITA - D. LOPRIENO (a cura di), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze, 2009.
- COLAIANNI N., *Divieto di discriminazione religiosa sul lavoro e organizzazioni religiose*, in *Questione giustizia*, www.questionegiustizia.it, 3 maggio 2018.
- COLAIANNI N., *Il principio supremo di laicità dello Stato e l'insegnamento della religione cattolica*, in *Foro it.*, fasc. 1, 1989.
- COLAIANNI N., *Il velo delle donne musulmane tra libertà di religione e libertà d'impresa. Prime osservazioni alla sentenza della Corte di Giustizia sul divieto di indossare il velo sul luogo di lavoro*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 11, 2017.
- COLAIANNI N., *Libertà religiosa e società dell'informazione*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, fasc. 1, 1999.
- COLAIANNI N., *Ora di religione: “lo stato di non obbligo”*, in *Foro it.*, fasc. 2, 1991.
- COLAIANNI N., *Statuti delle confessioni religiose*, in *Enc. giur. Treccani*, vol. XXX, Roma, 1993.
- COLAIANNI N., *Sull'ammissibilità e i limiti del sindacato giurisdizionale sui provvedimenti spirituali e disciplinari delle autorità confessionali (Parere pro veritate)*, in www.olir.it, gennaio 2005.
- COLAPIETRO C. – RUOTOLO M., *Diritti e libertà*, in MODUGNO F. (a cura di), *Diritto pubblico*, III ed., Giappichelli, Torino, 2017.
- COLELLA P., *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, II ed., Jovene, Napoli, 1984.
- CONDORELLI O., *Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, in *Diritto & Religioni* 12, anno VI, n. 2, 2011.
- CONSORTI P., *1984-2014: le stagioni delle intese e la “terza età” dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2014.
- CONSORTI P., *La remunerazione del clero. Dal sistema beneficiale agli Istituti per il sostentamento*, Giappichelli, Torino, 2000.
- CONSORTI P., *Obiezione di coscienza e servizio civile dopo la legge 230/1998*, in *Questione giustizia*, XVII, 1998.
- COPPOLA R., *La Chiesa e la laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2010.

- COPPOLA R., *Le Intese con l'Unione Avventista e le Assemblee di Dio in Italia con particolare riguardo ai contenuti normativi*, in PARLATO V. – VARNIER G.B. (a cura di), *Normativa e organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli, Torino, 1992
- COPPOLA R., *Rapporti tra giurisdizione civile ed ecclesiastica*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003.
- COTTRELL F., *Relazione presentata a nome della Commissione per la gioventù, la cultura, l'istruzione, l'informazione e lo sport sull'attività di alcuni "nuovi movimenti religiosi" all'interno della Comunità europea*, doc. 1-47/84, documenti della seduta del parlamento europeo del 2 aprile 1984.
- CROCE M., *L'ora infinta: metamorfosi e metastasi di un istituto da riformare*, in *L'Ateo*, n. 5, 2014.
- D'AGOSTINO F., *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996.
- D'AMELIO G., *La proclamazione dell'Unità d'Italia e i problemi di politica ecclesiastica*, in D'AVACK P.A. (a cura di), *La legislazione ecclesiastica. Atti del Congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, Neri Pozza, Milano, 1967.
- D'AVACK P.A., *Il diritto matrimoniale dei culti acattolici nell'ordinamento giuridico italiano*, Luzzatti, Roma, 1933.
- D'AVACK P.A., *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa. Lezioni di diritto ecclesiastico*, Bulzoni, Roma, 1964.
- D'AVACK P.A., *Libertà religiosa. a) Diritto ecclesiastico*, in *Enc. dir.*, vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974.
- D'AVACK P.A., *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, II ed., Giuffrè, Milano, 1978.
- DAL PASSO F. – LAURENTI A., *La scuola italiana. Le riforme del sistema scolastico dal 1848 ad oggi*, Novalogos, Aprilia, 2017.
- DALLA TORRE G., *Dignità umana e libertà religiosa*, in CARDIA C. (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003.
- DALLA TORRE G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova, Roma, 2008.
- DALLA TORRE G., *Diritti dell'uomo e ordinamenti sanitari contemporanei: obiezione di coscienza o opzione di coscienza?*, in (a cura di) PERRONE B., *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.
- DALLA TORRE G., *Europa. Quale laicità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003.
- DALLA TORRE G., *Il sostentamento del clero. Dal Concordato lateranense agli Accordi del 1984. I profili canonistici*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, LEV, Città del Vaticano, 1993.
- DALLA TORRE G., *Istituzioni e cittadini*, in ID., *Il Punto. Etica, Politica, Diritto*, Studium, Roma, 2016.

- DALLA TORRE G., *L'obiezione di coscienza dei farmacisti*, in FANUELE S. (a cura di), *Bioetica e società. Speranze per l'umanità, sfide scientifiche e morali*, Laterza, Bari-Roma, 2004.
- DALLA TORRE G., *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica delle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, III ed., AVE, Roma, 2007.
- DALLA TORRE G., *La libertà religiosa. Dalla Westfalia europea alla Westfalia mondiale*, in MARTÍN DE AGAR J.T. (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, EDUSC, Roma, 2015.
- DALLA TORRE G., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giappichelli, Torino, 2014.
- DALLA TORRE G., *Libertà religiosa*, in ID., *Il punto. Etica, Politica, Diritto*, Studium, Roma, 2016.
- DALLA TORRE G., *Nuove schiavitù*, in ID., *Il punto. Etica, Politica, Diritto*, Studium, Roma, 2016.
- DALLA TORRE G., *Registro dei battesimi e tutela dei dati personali: luci ed ombre di una decisione*, in *Giust. civ.*, fasc. 1, 2001.
- DALLA VILLA C., *L'istruzione religiosa nella legislazione italiana dal periodo pre-unitario al Concordato del 1929*, in *Dir. eccl.*, fasc. 1, 2001.
- DAMMACCO G., *L'obiezione di coscienza nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2006.
- DANOVI F., *L'ascolto del minore nel processo civile*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2014.
- DE FELICE R., *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, III ed., Einaudi, Torino, 1988.
- DE GREGORIO F., *A proposito del concetto di laicità nello Stato italiano*, in ID., *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, Aracne, Roma, 2006.
- DE GREGORIO F., *Il Concilio Vaticano II e la libertà religiosa*, in ID., *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, Aracne, Roma, 2006.
- DE GREGORIO F., *Osservazioni su alcuni temi di storia e diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2008.
- DE GREGORIO F., *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, Giappichelli, Torino, 2015.
- DE GREGORIO L., *Il cammino della laicità. Dalla legge sul divorzio alla revisione del Concordato (1970-1985)*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- DE MEO R., *La tutela del minore e del suo interesse nella cultura giuridica italiana ed europea*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2012.
- DE OTO A., *L'osservanza di precetti religiosi in ambito lavorativo*, in DOMIANELLO S. (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia*

- della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- DE OTO A., *Precetti religiosi e mondo del lavoro*, Ediesse, Roma, 2007.
- DE PAOLIS V., *Il sistema beneficiale ed il suo superamento. Dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, LEV, Città del Vaticano, 1993.
- DECIMO L., *Le organizzazioni religiose nel prisma costituzionale dell'art. 20*, ESI, Napoli, 2018.
- DEL BÒ C., *Contraccezione d'emergenza e obiezione di coscienza dei farmacisti*, in *Bioetica*, fasc. 2, 2011.
- DEL BÒ C., *Le regole alimentari religiose e i menù delle mense scolastiche: una sfida per la laicità?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2019.
- DEL BÒ C., *Obiezione di coscienza e pillola del giorno dopo*, in *Bioetica*, fasc. 3, 2009.
- DEL GIUDICE V., *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Cooperativa Tipografica Manuzio, Roma, 1913.
- DENARO M.T., *Diritti dei minori e libertà religiosa*, in *Dir. eccl.*, fasc. 2, 2000.
- DI CARPEGNA T., *Riforma Gregoriana*, in LOVISON P.F. (diretto da), *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia*, vol. I – *Dalle origini all'unità nazionale* (a cura di DE PALMA L.M. – GIANNINI M.C.), 2015.
- DI CARPEGNA T., *Sacro Romano Impero*, in LOVISON P.F. (diretto da), *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia*, vol. I – *Dalle origini all'unità nazionale* (a cura di DE PALMA L.M. – GIANNINI M.C.), 2015.
- DI FIORINO M., *Lo psichiatra e il "brainwashing"*, in ID. (a cura di), *La persuasione socialmente accettata, il plagio e il lavaggio del cervello*, I ed., Psichiatria e Territorio, Forte dei Marmi, 1990.
- DI MARZIO R., *Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi: esame critico del modello estrinseco di conversione*, in *Psicologia della religione*, Rivista online, vol. 1, n. 1, 2014.
- DOGLIOTTI M., *Modifiche alla disciplina dell'affidamento familiare, positive e condivisibili, nell'interesse del minore*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 12, 2015.
- DOMIANELLO S., *Dei Diritti e delle pene: note a margine del (paradosso del) valore medicinale laicamente riconoscibile all'uso della libertà religiosa come scriminante*, in *Diritto e religioni*, fasc. 2, 2016.
- DOMIANELLO S., *Sulla laicità nella costituzione*, Giuffrè, Milano, 1999.
- DURISOTTO D., *Educazione e libertà religiosa del minore*, Jovene, Napoli, 2011.
- DURISOTTO D., *Financing of Churches in Italy*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2009.
- DURISOTTO D., *I recenti interventi della Corte EDU e della Corte di Giustizia UE in tema di simboli religiosi, un percorso parallelo. Rassegna della giurisprudenza*, in *Federalismi – Focus Human Rights*, 1° maggio 2019.

- DURISOTTO D., *Istituzioni europee e libertà religiosa. CEDU e UE tra processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, ESI, Napoli, 2016.
- FALCINELLI D., *Il valore penale del sentimento religioso entro la nuova tipicità dei delitti contro le confessioni religiose*, in D. BRUNELLI (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2010.
- FALCO M., *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa e dello Stato, prolusione al corso di Diritto ecclesiastico tenuta nella Università di Parma il 17 gennaio 1913*, Fratelli Bocca, Torino, 1913.
- FANTAPPIÈ C., *Giurisdizionalismo. Dalla classificazione dogmatica alla nozione storico-politica*, in D. EDIGATI – L. TANZINI (a cura di), *La prassi del giurisdizionalismo negli Stati italiani. Premesse, ricerche, discussioni*, Aracne, Roma, 2015.
- FANTAPPIÈ C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- FELICIANI G., *Sostentamento del clero*, in *Enc. dir.*, vol. XLIII, Giuffrè, Milano, 1990.
- FERLITO S., *Ai confini della libertà religiosa. Uno sguardo antropologico*, in (a cura di) M. GRAZIADEI – M. SERIO, *Regolare la complessità. Giornate di studio in onore di Antonio Gambaro. Atti del V Congresso nazionale SIRD. Trapani 23-25 giugno 2016*, Giappichelli, Torino, 2017.
- FERLITO S., *Sulla conversione. Convertire chi? Convertire cosa?*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. speciale, 2016.
- FERRABOSCHI M., *Congrua*, in *Enc. dir.*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1961.
- FERRAJOLI L., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, in VITALE E. (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 2008.
- FERRAJOLI L., *L'uguaglianza e le sue garanzie*, in M. CARTABIA – T. VETTOR (a cura di), *Le ragioni dell'uguaglianza*, Giuffrè, Milano, 2010.
- FERRARI A., *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012.
- FERRARI A., *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 7, 2013.
- FERRARI A., *La scuola italiana davanti al paradigma musulmano*, in ID. (a cura di) *Islam in Europa/Islam in Italia. Tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- FERRARI DA PASSANO P., *Giuro di dire la verità*, in *La civiltà cattolica*, fasc. III, 1995.
- FERRARI S., *Gli Accordi di Villa Madama e la riforma della legislazione ecclesiastica italiana*, in MISTÒ L. (a cura di), *Il "nuovo" Concordato. Studi*, Leumann, Torino, 1986.
- FERRARI S., *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, CEDAM, Padova, 1989.

- FERRARI S., *New religious movements in Western Europe*, in A. TALAMANCA – M. CANONICO (a cura di), *Scritti in onore di Giovanni Barberini*, Giappichelli, Torino, 2009.
- FERRARI S., *Ora di religione: per la Consulta l'ora alternativa non è obbligatoria*, in *Corriere giuridico*, 1989.
- FERRARI S., *Problemi giuridici della conversione*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. speciale, 2016.
- FERRARI S., *State and Church in Italy*, in G. ROBBERS (a cura di), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.
- FERRARI S., *Tra uguaglianza e libertà: funzione attuale del principio separatistico*, in *Dir. eccl.*, fasc. I, 1987.
- FERRARIS M., *Post-verità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna, 2017.
- FERRI G.B., *Riservatezza e Statuto dei Lavoratori*, in *Quadrimestre*, vol. 2, 1984.
- FIANDACA G. – DI CHIARA G., *Una introduzione al sistema penale. Per una lettura costituzionalmente orientata*, Jovene, Napoli, 2003.
- FINOCCHIARO F., *Alle origini della laicità statale*, in *Dir. eccl.*, fasc. 4, 2002.
- FINOCCHIARO F., Art. 19, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario alla Costituzione. Artt. 13-20*, Zanichelli, Bologna, 1977.
- FINOCCHIARO F., *Dal Concordato lateranense agli Accordi del 15 novembre 1984. Profili ecclesiasticistici*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, LEV, Città del Vaticano, 1993.
- FINOCCHIARO F., *Diritto ecclesiastico*, XII ed., BETTETINI A. - LO CASTRO G. (aggiornamento a cura di), Zanichelli, Bologna, 2015.
- FINOCCHIARO F., *Diritto ecclesiastico. Edizione compatta*, III ed., BETTETINI A. – LO CASTRO G. (aggiornamento a cura di), Zanichelli, Bologna, 2010.
- FINOCCHIARO F., *Giuramento dei testimoni e libertà di coscienza*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 1960.
- FINOCCHIARO F., *Lo Stato sociale e il fenomeno religioso*, in V. TOZZI (a cura di), *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico. Atti del convegno (Sorrento, 27-29 aprile 1989)*, Edisud, Salerno, 1990.
- FIORITA N., *Il pluralismo in materia religiosa nel settore del finanziamento pubblico delle confessioni*, in S. DOMIANELLO (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- FIORITA N., *Prime riflessioni sulla politica ecclesiastica degli ultimi anni: enti ecclesiastici e agevolazioni fiscali*, in *Dir. pubbl.*, n. 2, 2006.
- FIORITA N., *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, Giuffrè, Milano, 2003.
- FIORITA N., *Scuola pubblica e religioni*, Libellula, Tricase (LE), 2012.
- FLORIDIA G. – SICARDI S., *Dall'eguaglianza dei cittadini alla laicità dello stato. L'insegnamento confessionale nella scuola pubblica tra libertà di coscienza, pluralismo religioso e pluralità delle fonti*, in *Giur. costituzionale*, fasc. 6, 1989.

- FLORIS P., *Autonomia confessionale. Principi-limite fondamentali e ordine pubblico*, Jovene, Napoli, 1982.
- FLORIS P., *La remunerazione del clero*, in BOLGIANI I. (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose. L'esperienza di un ventennio (1985-2005)*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- FLORIS P., *Organizzazioni di tendenza religiosa tra Direttiva europea, diritti nazionali e Corte di Giustizia UE*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 12, 2019.
- FOA A., *Ebrei*, in LOVISON P.F. (diretto da), *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia*, vol. I – *Dalle origini all'unità nazionale* (a cura di DE PALMA L.M. – GIANNINI M.C.), 2015.
- FORSTHOFF E., *Die öffentliche Körperschaft im Bundesstaat*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1931.
- FRANCESCHI F., *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco: la revisione interpretativa sull'apostasia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2017, n. 37.
- FRIEDBERG E. – RUFFINI F., *Trattato di diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico. Edizione italiana a cura di F. Ruffini*, Fratelli Bocca, Torino, 1893.
- FRONZONI V., *Nessuna costrizione nella fede: libertà religiosa e apostasia nel diritto islamico e nella sua declinazione marocchina*, in M. D'ARIENZO (a cura di), *Il diritto come scienza di mezzo. Studi in onore di Mario Tedeschi*, Pellegrini, Cosenza, 2017.
- FROSINI V., *Teoria e pratica dei diritti umani*, ESI, Napoli, 1988.
- FRUGIUELE L., *Lavoro nella Chiesa e diritto dello Stato*, Vita e pensiero, Milano, 1994.
- FUCCILLO A. – SORVILLO F. – DECIMO L., *Diritto e religioni nelle scelte alimentari*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 18, 2016.
- FUCCILLO A., *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015.
- FUCCILLO A., *Valori religiosi vs. valori laici nel diritto di famiglia (rileggendo il saggio di Walter Bigiavi su "Ateismo e affidamento della prole")*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2015, n. 14.
- FUMAGALLI CARULLI O., *"A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio". Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.
- FURGIUELE G., *Libertà di manifestazione di pensiero e famiglia*, in *Giur. merito*, 1976.
- GAGLIARDI C., *Eguaglianza delle libertà e obiezione di coscienza all'aborto*, in *Diritto & Religioni*, n. 1, 2018.
- GALDI Mons. F., *La remunerazione del clero secondo la normativa pattizia e di esecuzione*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, LEV, Città del Vaticano, 1993.

- GAMBA C., *Prestazione del giuramento*, in TARUFFO M. (a cura di), *La prova nel processo civile*, Giuffrè, Milano, 2012.
- GATTO TROCCHI C., *I nuovi movimenti religiosi*, Queriniana, Brescia, 2000.
- GENTILE G., *Educazione e scuola laica*, Vallecchi, Firenze, 1921.
- GENTILE G., *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Laterza, Bari, 1912.
- GENTILONI P., *Libertà religiosa e politica estera italiana*, in BENIGNI R. (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.
- GEWIRTH A., *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- GHIRETTI M., *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Mondadori, Milano, 2002.
- GIACCHI O., *La giurisdizione ecclesiastica nel diritto italiano*, II ed., Giuffrè, Milano, 1970.
- GIACOBBE E., *Adozione e affidamento familiare: ius conditum, "vivens", condendum*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2016.
- GIACOBBE G., *Reviviscenza e quiescenza*, in *Enc. dir.*, vol. XL, Giuffrè, Milano, 1989.
- GIOVAGNOLI R. – FRATINI M., *Il diritto di accesso. Percorsi giurisprudenziali*, Giuffrè, Torino, 2008.
- GOZLAN E., *L'apostasie dans le judaïsme*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. speciale, 2016.
- GRANDI F., *Aborto farmacologico e attività di secondamento: la disobbedienza intermittente nella dimensione dei doveri*, in *Rivista AIC*, Rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 4, 2013.
- GRASSO P., *Saluti e apertura convegno*, in BENIGNI R. (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.
- GRAZIOSO G., *Affidamento e tutela del minore e fattore religioso*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2010.
- GRIECO A., *Codice di procedura penale commentato articolo per articolo*, Stamperia nazionale, Roma, 1961.
- GUARINO A., *Deducibilità fiscale ed erogazioni a favore delle confessioni religiose*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 2, 1996.
- GUARINO A., *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, Jovene, Napoli, 1992.
- HAMMER G., *Steuer- und Gebührenbefreiungen der Kirchen*, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 1. B, Dunkler & Humblot, Berlin, 1994.
- HARRIS P.B., *Confessioni religiose*, in *Treccani – Diritto on line*, Enciclopedia online (www.treccani.it), 2017.
- HASSAN S., *Mentalmente liberi. Come uscire da una setta*, Avverbi, Roma, 1999.

- IBÁN I.C., *Nuovi movimenti religiosi: problemi giuridici*, in S. FERRARI (a cura di), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, CEDAM, Padova, 1989.
- ICHINO P., *Diritto alla riservatezza e diritto al segreto nel rapporto di lavoro. La disciplina giuridica della circolazione delle informazioni nell'impresa*, Giuffrè, Milano, 1986.
- INTROVIGNE M., *Dal culto del sacro alla povertà dei culti*, in C. CARDIA (a cura di), *Tornano a moltiplicarsi gli dèi?*, Giuffrè, Milano, 1998.
- INTROVIGNE M., *FAQ sul lavaggio del cervello e la manipolazione mentale*, in *Centro studi sulle nuove religioni* (www.censur.it), 2005.
- INTROVIGNE M., *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano, 1989.
- JASONNI M., *Alle radici della laicità*, II ed., Il Ponte, Firenze, 2009.
- JEMOLO A.C., *Capisaldi intorno ai rapporti tra Stato e Chiesa circa la potestà di magistero*, in *Riv. dir. matrim. e dello stato delle persone*, vol. 3, 1958.
- JEMOLO A.C., *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1981.
- JEMOLO A.C., *Culti (libertà dei)*, in *Enc. dir.*, vol. XI, 1962.
- JEMOLO A.C., *Giurisdizionalismo*, in *Enc. dir.*, vol. XIX, Giuffrè, Milano, 1970.
- JEMOLO A.C., *I problemi pratici della libertà*, Giuffrè, Milano, 1961.
- JEMOLO A.C., *La questione della proprietà ecclesiastica*, Il Mulino, Bologna, 1974.
- JEMOLO A.C., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giuffrè, Milano, 1979.
- JEMOLO A.C., *Libertà religiosa*, in *Il mondo*, n. 40, anno 4, 1952.
- JEMOLO A.C., *Religione dello Stato e artt. 402-404 codice penale*, in *Giustizia penale*, vol. II, 1950.
- KANT I., *Idee per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in BOBBIO N. – FIRPO L. – MATHIEU V. (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, UTET, Torino, 1956.
- KENT S., *Brainwashing in Scientology's Rehabilitation Project Force (RPF)*, Interior Ministry, Behörde für Inneres – Arbeitsgruppe Scientology und Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg, 2000.
- LA PIRA G., *La casa comune. Una Costituzione per l'uomo*, U. DE SIERVO (a cura di), Cultura editrice, Firenze, 1979.
- LACROCE L., *Il giuramento nella giurisprudenza della Corte Costituzionale*, in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. II, CEDAM, Padova, 2000.
- LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*.
- LANDAU P., *La gènèse du «Staatskirchenrecht» en Allemagne dans la seconde moitié du XIX siècle*, in *Revue de droit canonique*, n. 47/1, 1997.
- LARICCIA S., *Art. 9. Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*, in BARTOLE S. – CONFORTI B. – RAIMONDI G., *Commentario alla convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, CEDAM, Padova, 2001.

- LARICCIA S., *Il decennio 1958-1968: un decennio importante per la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 17, 2018.
- LARICCIA S., *L'obiezione di coscienza in Italia: vent'anni di legislazione e di giurisprudenza*, in *Dir. eccl.*, vol. I, 1992.
- LARICCIA S., *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, in *Dir. eccl.*, parte I, fasc. 2, 1995.
- LEZIROLI G., *La tutela penale della religione fra la Carta e la Corte*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2008.
- LEZIROLI G., *Stato e Chiesa. Per una storia del dualismo giuridico cristiano*, Giappichelli, Torino, 1991.
- LICASTRO A., *Il dubbio di una "velata" discriminazione: il diritto di indossare l'hijab sul luogo di lavoro privato nei pareri resi dall'Avvocato generale alla Corte di Giustizia dell'Unione Europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26, 2016.
- LICASTRO A., *Il pluralismo in materia religiosa nel settore dei «media»*, in DOMIANELLO S. (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- LICASTRO A., *L'intervento del giudice nelle formazioni sociali religiose a tutela dei diritti del fedele espulso*, in *www.olir.it*, febbraio 2005.
- LICASTRO A., *Quando è l'abito a fare il lavoratore. La questione del velo islamico, tra libertà di manifestazione della religione ed esigenze dell'impresa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 27, 2005.
- LICASTRO A., *Unione europea e «status» delle Confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani e fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014.
- LILLO P., *Diritti fondamentali e principi costituzionali*, in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. II, CEDAM, Padova, 2000.
- LILLO P., *Ebraismo ed Islamismo: tensioni monistiche ed aperture pluralistiche*, in *Dir. eccl.*, fasc. 1, 2002.
- LILLO P., *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2003.
- LILLO P., *Libertà del minore nella sfera educativa e religiosa*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2009.
- LILLO P., *Pluralismo giuridico e libertà confessionali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 40, 2016.
- LILLO P., *Sovranità politica e dimensione religiosa nei sistemi unionisti*, in *Federalismi*, n. 9, 2019.
- LO CASTRO G., *Libertà religiosa e l'idea di diritto*, in *Dir. eccl.*, fasc.1, 1996.

- LO CASTRO G., *Problemi attinenti alle controversie sul sostentamento del clero in Italia*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, LEV, Città del Vaticano, 1993.
- LO GIACCO M.L., *Educazione religiosa tutela del minore nella famiglia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2007.
- LONG G., *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- LUCIANI V., *Tendenza e causa del contratto nel rapporto di lavoro ideologico*, in VISCOMI A. (a cura di), *Diritto del lavoro e società multiculturale*, ESI, Napoli, 2011.
- LUTERO M., *Contra Judeos et eorum mendaciis*, trad. it. AGNOLOTTO A., *Contro gli ebrei. Versione latina di Justus Jonas (1544)*, Asefi, Milano, 1997.
- MACRÌ G. – PARISI M. – TOZZI V., *Diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Bari, 2006.
- MADONNA M., *Lo status giuridico degli insegnanti di religione cattolica tra diritto della Chiesa e ordinamento dello Stato*, Libellula, Tricase, 2018.
- MADONNA M., *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, Libellula, Tricase, 2012.
- MAI L., *Il sentimento religioso come fattore di realizzazione personale e sociale nelle democrazie contemporanee*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2007.
- MANTOVANI F., *Diritto penale*, VII ed., CEDAM, Padova, 2011.
- MARCACCIO G., *Libertà di espressione e libertà di religione: percorsi comuni, conflitti latenti e manifesti. Considerazioni preliminari*, in *Arch. giur.*, fasc. n. 3-4, vol. CCXXXVI, 2016.
- MARCACCIO G., *Giurisdizione ecclesiastica e diritti dello Stato*, in BENIGNI R. – CORTESE B. (a cura di), *La "Giurisdizione". Una riflessione storico-giuridica*, RomaTre-Press, Roma, 2019.
- MARCHEI N., *Matrimoni "religiosi" ed effetti civili*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2010.
- MARELLA M.R. – MARINI G., *Di cosa parliamo quando parliamo di famiglia*, Laterza, Roma-Bari, 2014.
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Discriminazione razziale e discriminazione religiosa*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2000.
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Il fascismo e i tentativi di conciliazione*, in D'AVACK P.A. (a cura di), *La legislazione ecclesiastica. Atti del Congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, Neri Pozza, Milano, 1967.
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Italia e Santa Sede. Dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari, 1966.
- MARGIOTTA BROGLIO F., *La laicità dello Stato*, in PRETEROSSO G. (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

- MARGIOTTA BROGLIO F., *La qualificazione giuridica delle relazioni fra lo Stato Italiano e la Chiesa Cattolica. Rassegna critica degli orientamenti della dottrina e spunti ricostruttivi*, in *Arch. giur.*, fasc. 1-2, vol. CLXV, 1963.
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Rilevanza dei comportamenti interni delle formazioni sociali con finalità religiose nell'ordinamento statale*, in AA. VV., *Studi in onore di U. Gualazzini*, vol. II, Giuffrè, Milano 1981.
- MARTÍN DE AGAR J.T., *Diritti umani contro diritti umani*, in MARTÍN DE AGAR J.T. (a cura di), *Diritti umani, speranza e delusioni*, EDUSC, Roma, 2015.
- MARTINES T., *Diritto pubblico*, VIII ed., riveduta e aggiornata da L. VENTURA, Giuffrè, Milano, 2015.
- MARTUCCI S., *Appartenenza confessionale e ostracismo: qualcosa di nuovo, anzi d'antico, nelle dinamiche dell'affiliazione religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 29, 2015.
- MASTROMARTINO F., *Esiste un diritto generale all'obiezione di coscienza?*, in *Diritto & Questioni pubbliche*, n. 1, 2018.
- MENOZZI D., *Art. 7. Costituzione italiana*, Carocci, Roma, 2017.
- MEUCCI M., *Il divieto di indagini sulle opinioni*, in *Lav. prev. oggi*, n. 11, 1977 – consultabile al link http://dirittolavoro.altervista.org/indagine_opinioni_divieto.pdf (aggiornato al 28.08.2018).
- MILANI D., *Il trattamento dei dati sensibili di natura religiosa. Tra novità legislative ed interventi giurisprudenziali*, in *Dir. eccl.*, fasc. 1, 2001.
- MINGHETTI M., *Stato e Chiesa*, Hoepli, Milano, 1878.
- MIRABELLI C., *L'appartenenza confessionale. Contributo allo studio delle persone fisiche nel diritto ecclesiastico*, CEDAM, Padova, 1974.
- MIRABELLI C., *L'articolo 5 del Concordato*, in AA. VV., *Studi per la revisione del Concordato*, CEDAM, Padova, 1970.
- MIRABELLI C., *Prospettive del principio di laicità*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 2, 2001.
- MONETA P., *Stato sociale e fenomeno religioso*, Giuffrè, Milano, 1984.
- MONTANARI A., *Jobs Act e tutela contrattuale della persona: un'involuzione?*, in *Europa e dir. priv.*, fasc. 3, 2016.
- MONTANELLI I., *Una storia ancora esemplare*, in *La voce*, 16 ottobre 1994.
- MONTESANO S., *La deroga al divieto di discriminazione per motivi religiosi nelle organizzazioni di tendenza. Riflessioni a margine della pronuncia della Corte di Giustizia U.E. (Causa C-414/2016)*, in AA.VV., *Pluralismo religioso e integrazione europea: le nuove sfide*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 3, 2019.
- MORELLI A., *A propos des sectes religieuses en Belgique. Les recherches à l'Université de Bruxelles*, in *Social compass*, vol. XXX, n. 1, 1983.
- MOROZZO DELLA ROCCA P., *Responsabilità genitoriale e libertà religiosa*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2012.

- MUNTARBHORN V., *The south-est asian system for human rights protection*, in SHEERAN S. – RODLEY N., *Routledge handbook of international human rights*, Routledge, London-New York, 2013.
- MUSSELLI L. – CEFFA C.B., *Libertà religiosa, obiezione di coscienza e giurisprudenza costituzionale*, II ed., Giappichelli, Torino, 2017.
- MUSSELLI L. – TOZZI V., *Manuale di diritto ecclesiastico. La disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- MUSSELLI L., *Insegnamento della religione cattolica e tutela della libertà religiosa*, in *Corriere giuridico*, 1989.
- MUSSELLI L., *Libertà religiosa e di coscienza*, in *Dig. disc. pubbl.*, IV ed., vol. IX, UTET, Torino, 1994.
- NATALE M., *Una breve riflessione sul codice di rito del 1913. Azione penale, pubblico ministero e giudice istruttore tra modello misto e suggestioni accusatorie*, in *Historia et ius* (www.historiaetius.eu), n. 3, 2009, paper 9.
- NAVARRO VALLS R. – MARTÍNEZ TORRÓN J., *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*, con la collaborazione di R.P. PALOMINO – V. TURCHI, Torino, Giappichelli, 1995.
- NISTICÒ M., *Brevi considerazioni intorno alla libertà di manifestazione del pensiero ai tempi di internet*, in F. DAL CANTO – P. CONSORTI – S. PANIZZA (a cura di), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e rischi per la sicurezza*, Pisa University Press, Pisa, 2016.
- NOTARO L., *Brevi note sull'attività del religioso non qualificabile quale rapporto di lavoro subordinato*, in AA. VV., *Rapporti di lavoro e fattore religioso. Napoli 8-9-10 ottobre 1987*, Jovene, Napoli, 1988.
- NUZZO V., *Verso una società multiculturale. Gli inediti conflitti tra la libertà di vestirsi secondo la propria fede e l'interesse datoriale al profitto*, in *WP CSDLE*, n. 324, 2017.
- OBERTO G., *Modelli educativi ideologici, culturali e religiosi rispetto al minore di genitori in crisi (parte I)*, in *Dir. fam. e pers.*, 2010.
- OCCHINO A., *La questione dell'eguaglianza nel diritto del lavoro*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 1, 2011.
- OCCHINO A., *Orari flessibili e libertà*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 1, 2012.
- OCHOA X., CMF, *Professio, consecratio et vota religiosa ante et post Concilium Vaticanum secundum*, in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVII, 1976.
- ONIDA F., *Matrimonio degli acattolici*, in *Enc. dir.*, vol. XXV, Giuffrè, Milano, 1975.
- ONIDA F., *Osservazioni in tema si legittimità costituzionale del giuramento*, in *Giur. cost.*, 1960.
- ONIDA F., *Separatismo*, in *Enc. dir.*, vol. XLI, Giuffrè, Milano, 1989.
- ONIDA F., *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, Giuffrè, Milano, 1970.

- ONIDA V. – PEDRAZZA GORLERO M., *Compendio di diritto costituzionale*, II ed., Milano, 2011.
- ORIGONE A., *La libertà religiosa e l'ateismo*, in *Annali triestini*, sez. I, vol. XX, Trieste, 1950.
- PACILLO V., *I delitti contro le confessioni religiose dopo la legge 24 febbraio 2006, n. 85. Problemi e prospettive di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2007.
- PALAZZO F.C., *Obiezione di coscienza*, in *Enc. dir.*, vol. XXIX, 1979.
- PALLADINI A., *La nuova disciplina in tema di licenziamenti*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 4, 2012.
- PAOLO VI (Papa), *Dichiarazione sulla libertà religiosa – Dignitatis Humanae. Il diritto della persona umana e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia di religione*, 7 dicembre 1965.
- PAPA M., *La Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli: un approccio ai diritti umani tra tradizione e modernità*, in *I diritti dell'uomo: cronache e battaglie*, 1998.
- PAPAYANNIS D.M., *La objection de conciencia en el marco de la razón pública*, in *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, n. 9, 2008.
- PARADISO M., *I rapporti personali tra i coniugi. Artt. 143-148*, in *Il Codice Civile. Commentario*, Giuffrè, Milano, 1990.
- PARIS D., *L'obiezione di coscienza. Studio sull'ammissibilità di un'eccezione dal servizio militare alla bioetica*, Passagli, Bagno a Ripoli (FI), 2011.
- PARISI M., *Il diritto alla scelta di insegnamenti di religione nella scuola pubblica*, in DOMIANELLO S. (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- PARISI M., *Interventi pubblici a sostegno del fenomeno religioso e rispetto della legalità costituzionale. Il sistema dell'otto per mille all'esame della Corte dei Conti*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2015.
- PARISI M., *Provvedimenti delle organizzazioni religiose in materia disciplinare e tutela giurisdizionale dei diritti: divieto di ingerenza o sindacabilità?*, in *Giust. civ.*, fasc.11, 2005.
- PARISI M., *Vita democratica e processi politici nella sfera pubblica europea. Sul nuovo ruolo istituzionale delle organizzazioni confessionali dopo il Trattato di Lisbona*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 27, 2013.
- PARLATO V. – VARNIER G.B. (a cura di), *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli, Torino, 1992.
- PARLATO V. – VARNIER G.B. (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995.
- PARLATO V., *Religiosi a) Diritto canonico*, in *Enc. giur.*, vol. XXXIX, Giuffrè, Milano, 1988.

- PASQUALI CERIOLI J., *Il divieto di discriminazione religiosa sul luogo di lavoro: riflessioni critiche*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2005.
- PASQUALI CERIOLI J., *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006.
- PASQUALUCCI J.M., *The Inter-American regional human rights system*, in BADERIN M.A. – MANISULI S., *International human rights law: six decades after the UDHR and beyond*, Ashgate, London, 2010.
- PELLIZZONE I., *Obiezione di coscienza nella legge 194 del 1978: considerazioni di diritto costituzionale a quarant'anni dall'approvazione della legge n. 194 del 1978*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, n. 3, 2018.
- PERNICE I., *Multilevel Constitutionalism and the Treaty of Amsterdam: European Constitution-Making revisited?*, in *Common Market Law Review*, 1999.
- PERSIANI M. – PROIA G., *Contratto e rapporto di lavoro*, VI ed., CEDAM, Padova, 2009.
- PERULLI A., *La disciplina del licenziamento individuale nel contratto a tutele crescenti. Profili critici*, in *Riv. it. dir. lav.*, fasc. 3, 2015.
- PEYROT G., *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in D'AVACK P.A. (a cura di), *La legislazione ecclesiastica. Atti del Congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, Neri Pozza, Milano, 1967.
- PEYROT G., *Significato e portata delle intese*, in MIRABELLI C. (a cura di), *Le intese tra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1978.
- PIACENTINI M., *I culti ammessi nello Stato*, Hoepli, Milano, 1934.
- PICCINNI M.R., *Il tempo della festa tra religione e diritto*, Cacucci, Bari, 2013.
- PINELLI C., *Multilevel constitutionalism e principi fondativi degli ordinamenti sovranazionali*, in BILANCIA P. (a cura di), *Federalismi e integrazioni sopranazionali nell'arena della globalizzazione: Unione Europea e Mercosur*, Giuffrè, Milano, 2006.
- PISANI M., *Il giuramento del testimone nel processo penale e libertà di coscienza*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 1960.
- PISTOLESI I., *I diversi modelli di finanziamento pubblico: uno sguardo d'insieme*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), n. 34, 2012.
- POPOLI A.R., *Social network e concreta protezione dei dati sensibili: luci ed ombre di una difficile convivenza*, in *Dir. dell'informazione e dell'informatica*, fasc. 6, 2014.
- PROIA G., *Manuale del nuovo corso del diritto del lavoro*, CEDAM, Padova, 2013.
- PROVVIDENZA S., *Prime considerazioni in tema di pluralismo religioso nel sistema radiotelevisivo italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), dicembre 2008.

- PUGIOTTO A., *Obiezione di coscienza nel diritto costituzionale*, in *Dig. disc. pubbl.*, vol. X, 1995.
- PULITANÒ D., *Spunti critici in tema di vilipendio della religione*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 1969.
- RASO DELGUE J., *Ricerche lavoro e nuove tecnologie. I rapporti di lavoro nell'era digitale*, in *Dir. relaz. industriali*, fasc. 4, 2014.
- RATZINGER J. (papa Benedetto XVI), *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1987.
- RAVÀ A., *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 1959.
- RICCA M., *Metamorfosi della sovranità e ordinamenti confessionali. Profili teorici dell'integrazione tra ordinamenti nel diritto ecclesiastico italiano*, Giappichelli, Torino, 1999.
- RIMOLDI T., *Relazioni Chiesa-Stato: la Chiesa avventista del settimo giorno. Alcune vicende*, in *Dir. eccl.*, 1998, n. 3.
- RISICATO L., *Laicità e principi costituzionali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2008.
- ROBBERS G., *State and Church in Germany*, in ID. (a cura di), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.
- RODOTÀ S., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- RODOTÀ S., *Tecnologia e diritti*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- ROMAGNOLI U., *Il diritto del lavoro nel prisma del principio d'eguaglianza*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1997.
- RONCO M., *Il principio di legalità*, in ID. (diretta da), *La legge penale. Fonti, tempo, spazio, persone*, II ed., Zanichelli, Torino, 2010.
- ROSAPEPE G., *La libertà religiosa come causa di separazione personale per colpa*, in *Foro it.*, vol. I, 1958.
- ROSMINI SERBATI A., *Filosofia del diritto*, vol. 2, Boniardi-Pogliani, Milano, 1843.
- ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale*, (a cura di) CARNEVALI B., Mondadori, 2012.
- RUFFINI F., *Corso di diritto ecclesiastico. Anno accademico 1919-1920*, Giappichelli, Torino.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, (Fratelli Bocca, Torino, 1924), Il Mulino, Bologna, 1992.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, (Fratelli Bocca, Torino, 1901), Feltrinelli, Milano, 1991.
- RUFFINI F., *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*, Giappichelli, Torino, 1930.
- RUFFINI F., *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici dedicati a G. P. Chironi*, vol. III, Fratelli Bocca, Torino, 1913, ed in *Scritti giuridici minori*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1936.
- RUFFINI F., *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, (a cura di) MARGIOTTA BROGLIO F., Il Mulino, Bologna, 1974.

- RUGGERI A., *Modello costituzionale e consuetudini culturali in tema di famiglia, fra tradizione e innovazione*, in *Consulta online – Studi*, fasc. III, 2018.
- SALAZAR C., *Le “relazioni pericolose” tra libertà di espressione e libertà di religione: riflessioni alla luce del principio di laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2008.
- SALERNO F., *Gli Istituti per il sostentamento del clero negli Accordi del 15 novembre 1984: profili istituzionali, patrimoniali e fiscali*, in AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, LEV, Città del Vaticano, 1993.
- SALVADEGO L., *Il divieto per i dipendenti di imprese private di esibire simboli religiosi all’esame della Corte di Giustizia dell’Unione Europea*, in *Riv. dir. int.*, fasc. 3, 2017. SALVATORELLI L., *Chiesa e Stato. Dalla Rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1955.
- SAMIR S.K., *L’apostasia nel Corano e il dibattito tra i musulmani*, Prefazione a G. PAOLUCCI – C. EID, *I cristiani venuti dall’Islam. Storie di musulmani convertiti*, Piemme, 2005.
- SANDOVAL C., *The Inter-American system of human rights and approach*, in SHEERAN S. – RODLEY N., *Routledge handbook of international human rights*, Routledge, London-New York, 2013.
- SANTORO E., *Spunti per un dibattito sull’accesso alle trasmissioni radiotelevisive*, in *Dir. delle radiodif. e delle telecomun.*, 1976.
- SANTORO ROB., *Diritti ed educazione religiosa del minore*, Jovene, Napoli, 2004.
- SAPORITO L. – SORVILLO F. – DECIMO L., *Lavoro, discriminazioni religiose e politiche d’integrazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 18, 2017.
- SCADUTO F., *Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi? Genesi, uguaglianza*, in *La Corte d’Appello*, n. 5, 15, 1914.
- SCAGLIONE F., *Ascolto, capacità e legittimazione del minore*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 1, 2014.
- SCALISI A., *Il diritto alla riservatezza. Il diritto all’immagine, il diritto al segreto, la tutela dei dati personali, il diritto alle vicende della vita privata, gli strumenti di tutela*, Giuffrè, Milano, 2002.
- SCARPONI S., *Rapporto di lavoro e simboli religiosi: neutralità e pregiudizio nelle sentenze della Corte di Giustizia sul velo islamico*, in *Osservatorio sul rispetto dei diritti fondamentali in Europa*, Articolo telematico (www.europeanrights.eu), 2 maggio 2017.
- SCHIAPPOLI D., *Le congrue ed i supplementi di congrua ai parroci*, F.lli Bocca, Torino, 1899.
- SCHILLACI A., *Fonti del diritto dell’Unione Europea*, in *Treccani – Diritto on line*, Enciclopedia online (www.treccani.it), 2014.
- SENIN ARTINA G., *I nuovi movimenti religiosi. Introduzione*, in S. FERRARI – G.B. VARNIER, *Le minoranze religiose in Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997.

- SERENI A., *Sulla tutela penale della libertà religiosa*, in BRUNELLI D. (a cura di), *Diritto penale della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2010.
- SERRA B., *Sul diritto di scegliere insegnamenti religiosi nella scuola pubblica*, in *Foro amm.*, fasc. 4, 2014.
- SGUBBI F., *Religione e diritto penale nella giurisprudenza della Corte costituzionale (articoli 8 e 19 Cost)*, in VASSALLI G. (a cura di), *Diritto penale e giurisprudenza costituzionale*, ESI, Napoli, 2006.
- SICO L., *Integrazione europea ed evoluzione della disciplina giuridica italiana della tutela dei diritti fondamentali*, in TOZZI V. (a cura di), *Integrazione europea e società multietnica. Nuove dimensioni della libertà religiosa*, Giappichelli, Torino, 2000.
- SILVESTRI G., *Uguaglianza, ragionevolezza e giustizia costituzionale*, in M. CARTABIA – T. VETTOR (a cura di), *Le ragioni dell'uguaglianza*, Giuffrè, Milano, 2010.
- SIRACUSANO P., *I delitti in materia di religione. Beni giuridici e limiti dell'intervento penale*, Giuffrè, Milano, 1983.
- SIRACUSANO P., *Pluralismo e secolarizzazione dei valori: la superstita tutela penale del fattore religioso nell'ordinamento italiano*, in *Riv. it. dir. e proc. pen.*, 2009.
- SOLER-COUTEAUX P., *Quelle liberté pour les sectes?*, in *Revue française de droit administratif*, vol. 4, 1985.
- SOLFERINO A., *Il sostentamento dei sacerdoti tra esigenze canonistiche e prospettive civilistiche*, in AA. VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. II, CEDAM, Padova, 2000.
- SPADARO A., *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici "religiose" dello Stato "laico"*, Giappichelli, Torino, 2008.
- SPAVENTA B., *Lo Stato moderno e la libertà d'insegnamento. Antologia di scritti degli anni 1851 e 1854-5*, La Nuova Italia, Firenze, 1962.
- SPECIALE G., *Le leggi anti-ebraiche nell'ordinamento italiano*, Pàtron, Bologna, 2013.
- SPERTI A., *Obiezioni di coscienza e timori di complicità*, in *Federalismi*, n. 20, 2017.
- SPINELLI L., *Diritto ecclesiastico. Parte generale*, II ed., UTET, Torino, 1987.
- SPINELLI L., *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Lezioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1985.
- STANZIONE P., *Interesse del minore e «statuto» dei suoi diritti*, in *Fam. e dir.*, 1994.
- STANZIONE P., *Scelte esistenziali ed autonomia del minore*, in *Riv. dir. civ.*, 1983.
- STEFANÌ P., *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Cacucci, Bari, 2007.
- STOPPATO A., *Commento al Codice di procedura penale*, Vol. IV, Libro I – Disposizioni generali, UTET, Torino, 1918.
- TALAMANCA A., *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica e il confessionismo della istruzione pubblica*, in AA. VV., *Studi per la revisione del concordato*, CEDAM, Padova, 1970.
- TALAMANCA A., *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, CEDAM, Padova, 1975.

- TALINI S., *Interruzione volontaria di gravidanza, obiezione di coscienza e diritto di accesso alle prestazioni sanitarie nella complessa architettura costituzionale. Profili critici e ipotesi di superamento*, in *Rivista AIC*, Rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2017.
- TARANTO S., *Il simbolismo religioso sul luogo di lavoro nella più recente giurisprudenza europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2014.
- TARQUINI E., *Il velo, il mercato, il corpo delle donne. La giurisprudenza di fronte al divieto di vestizione del velo islamico*, in *Lavoro, Diritti, Europa*, n. 1, 2018.
- TARUFFO M., *Tre divagazioni intorno alla verità*, in *Riv. trim. dir. e proc. civile*, fasc. 1, 2018.
- TEDESCHI M. (a cura di), *Il principio di laicità nello stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996.
- TEDESCHI M., *Alle radici del separatismo americano*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987.
- TEDESCHI M., *Fascismo e Chiesa cattolica in Italia*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987.
- TEDESCHI M., *Il sistema separatista*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987.
- TEDESCHI M., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1998.
- TERRIN A.N., *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Morcelliana, Brescia, 1985.
- TERTULLIANUM, *Ad Scapulam*, cap. 2.
- TERTULLIANUM, *Apologeticum*, XXIV, cap. 6.
- TESAURO G., *Corte costituzionale e libertà religiosa*, in BENIGNI R. (a cura di), *Libertà religiosa, diritti umani, globalizzazione. Senato della Repubblica – 5 maggio 2016*, Roma TrE-Press, Roma, 2017.
- TESTA BAPPENHEIM S., *La vita fraterna. Fenotipi storico-canonistici dei consacrati a Dio*, Pensa Multimedia, Lecce, 2006.
- TIERNEY B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, (Emory University, Atlanta, 1997), Il Mulino, Bologna, 2002.
- TISANO A., *Il dibattito sulla scuola in Italia fra la metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, in GEYMONAT L. (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1970-76, vol. V.
- TOGNON G., *Laicità e scuola*, in AA. VV., *Lessico della laicità*, Studium, Roma, 2007.
- TOMASI T., *L'insegnamento della religione*, in *Scuola e città*, Firenze, 1973.
- TOSCANO M., *L'ordinamento radiotelevisivo e la comunicazione religiosa*, in CASUSCELLI G. (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giappichelli, Torino, 2015.
- TOZZI V., *L'8 per mille e il suo "inventore"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 8, 2015.

- TOZZI V., *Le confessioni prive di intesa non esistono*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2011.
- TOZZI V., *Regime tributario del fenomeno religioso*, in *Dig. disc. pubbl.*, vol. XII, UTET, Torino, 1996.
- TRABUCCHI A., *Istituzioni di diritto civile*, XCIV ed., CEDAM, Padova, 2009.
- TRAMONTANA F., *La nuova Carta Araba dei Diritti dell'Uomo tra tradizione e innovazione*, in *Giur. cost.*, fasc. 2, 2005.
- TREMONTI G., *L'otto per mille trent'anni dopo. Intervento all'incontro dell'Associazione Amici dei Quaderni*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 2, 2015.
- TURCHI V., *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, ESI, Napoli, 2009.
- TURCHI V., *Insegnamento di religione ed esperienza giuridica. In particolare, la giurisprudenza costituzionale*, in *Arch. giur.*, vol. CCXIV, 1994.
- TURCHI V., *Nuove forme di obiezione di coscienza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2010.
- TURCHI V., *Obiezione di coscienza*, in *Dig. disc. priv.*, Vol. XII, 1995.
- TURCHI V., *Ragioni "laiche" e "religiose" dell'obiezione di coscienza*, in *Arch. giur.*, vol. CCXVI, 1996.
- TURNER H.W., *New religious movements and the law in Britain*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 1987.
- VALSECCHI A., *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, in CASUSCELLI G. (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico, ecclesiastico*, V ed., Giappichelli, Torino, 2015.
- VARNIER G.B., *I limiti nel nuovo matrimonio concordatario*, in R. COPPOLA (a cura di), *Atti del Convegno nazionale di studio su "Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede"*, Giuffrè, Milano, 1987.
- VARNIER G.B., *Il diritto di libertà religiosa: le stagioni della storia e la voluntas legislatoris*, in TOZZI V. – MACRÌ G. – PARISI M. (a cura di), *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulle libertà religiose*, Torino, 2010.
- VARNIER G.B., *Le contraddizioni della Chiesa cattolica tra libertà di religione e libertà di espressione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2017.
- VECCHIO F., *Costituzionalismo multilivello e unità interpretativa dell'ordinamento giuridico*, in *Rivista trimestrale ISLE*, n. 4, 2010.
- VEGAS G., *L'otto per mille a vent'anni dalla revisione del Concordato Lateranense*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, n. 1, 2004.
- VEGAS G., *Spesa pubblica e confessioni religiose*, CEDAM, Padova, 1990.
- VENDITTI R., *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Giuffrè, Milano, 1981.
- VENTURA M., *La laicità dell'unione europea. Diritti, mercato, religioni*, Giappichelli, Torino, 2001.

- VETTOR T., *Uguaglianza e diritto del lavoro*, in M. CARTABIA – T. VETTOR (a cura di), *Le ragioni dell'uguaglianza*, Giuffrè, Milano, 2010.
- VIGGIANI G., *Bandi per medici non obiettori. Spunti per una riflessione su aborto e libertà di scelta*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 2019, n. 2.
- VILLANI U., *Istituzioni di diritto dell'Unione europea*, III ed., Cacucci, Bari, 2013.
- VIRGADAMO P., *L'ascolto del minore in famiglia e nelle procedure che lo riguardano*, in *Dir. fam. e pers.*, fasc. 4, 2014, pp. 1656.
- VITALE A., *Corso di diritto ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, X ed., Giuffrè, Milano, 2005.
- VITALONE A., *Nuove dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa*, Jovene, Napoli, 2012.
- VIVIEN A., *Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulation? Rapport au Premier Ministre*, La documentation française, Parigi, 1983.
- WITTE J. JR., *Trattato di Westfalia (1648)*, in MARIANI MARINI A. – VINCENTI U. (a cura di), *Le carte storiche dei diritti. Raccolta di Carte, Dichiarazioni e Costituzioni con note esplicative*, Pisa University Press, Pisa, 2013.
- WRIGHT Sr. M., *Separazione dall'Istituto: alcune note pratiche*, in *Vita consacrata e diritto canonico. Bollettino UISG*, n. 162, 2017.
- ZABLOCKI B.D., *Exit cost analysis: a new approach to the scientific study of brainwashing*, in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n. 2, 1998.
- ZABLOCKI B.D., *The blacklist of a concept. The strange history of the brainwashing conjecture in the sociology of religion*, in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n. 1, 1997.
- ZANGHÌ G., *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo*, Giappichelli, Torino, 2002.
- ZIZOLA G., *Il Concilio Vaticano II. Appunti per un bilancio*, in DE GREGORIO F., *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, Aracne, Roma, 2006.
- ZOLO D., *Intervento*, in IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003.