



SCUOLA  
NORMALE  
SUPERIORE  
PISA

Anno Accademico 2010-2011  
Tesi di Perfezionamento in Discipline Storiche

**Egualemente liberi?**  
**Libertà religiosa e Chiese Evangeliche in Italia**  
**(1943-1955)**

Relatore  
Chiar.mo Prof. Daniele MENOZZI

Candidato  
Dott. Stefano GAGLIANO



## Nota introduttiva dell'Autore.

Egualemente liberi? E' una questione invero problematica, perlomeno da quando il dettame costituzionale l'ha imposta soprattutto all'attenzione delle varie confessioni religiose di minoranza. L'eguaglianza nella libertà stabilita nel primo capoverso dell'art. 8 non impedisce infatti la disparità legislativa in materia di politica ecclesiastica, come peraltro dimostra la posizione di privilegio mantenuta dalla Chiesa negli anni oggetto della nostra riflessione.

In favore di uno spazio pubblico di rispetto delle diverse posizioni religiose su di un piano di eguaglianza sostanziale e temendo l'instaurarsi di un vero e proprio «regime clericale», le chiese evangeliche si organizzarono in federazione e promossero un ampio dibattito interno per trovare una proposta comune di attuazione estensiva del principio giuridico di libertà religiosa durante la transizione dal fascismo morente alla nuova democrazia.

Le iniziative di pressione e di informazione rivolte ai partiti politici, alle autorità governative e alla pubblica opinione furono davvero numerose. La tesi ne lumeggia a sufficienza il percorso. Né trascura di entrare nel merito delle manovre dilatorie del Ministero per disattendere ad esempio l'attuazione delle intese, mentre perseguiva una politica di evidente restrizione delle libertà fondamentali dei culti evangelici.

Il contributo di questo lavoro agli studi sulla politica ecclesiastica rispetto alle minoranze religiose mi pare evidente. Si aggiunga il fatto delle rilevanti carenze storiografiche a riguardo. I numerosi saggi scientifici sul protestantesimo italiano si fermano infatti al crollo del regime fascista. Il periodo successivo è viceversa trattato in opere importanti di informazione generale più che di ricerca storiografica meditata sulle fonti, nonché in articoli polemici contro la restrizione della libertà religiosa delle minoranze confessionali. Solamente il progresso delle trattative per le intese è affrontato in maniera obiettiva e supportata da prove storiografiche robuste. E tuttavia anche quest'ultimo passaggio rimane sovente troppo isolato



nell'area degli studi giuridici e comunque poco collegato al periodo più ampio dalla Resistenza alla istituzione della Corte Costituzionale.

Oltre a colmare il vuoto di cui s'è detto, questo lavoro si sforza pertanto di trattare il problema della libertà religiosa sotto il profilo storico, giuridico, teologico e politico, con una varietà documentaria di archivio veramente ampia e inedita. Né trascura di inserire questi aspetti nel contesto internazionale, giovandosi di lunghi soggiorni di studio soprattutto in Inghilterra.

In ogni caso, mentre rimanda alle conclusioni gli aspetti meramente formali della tesi e si rimette alla critica della comunità scientifica, rimane ferma l'intenzione dell'Autore di contribuire alla conoscenza di un pezzo non trascurabile di storia italiana, smentendo altresì una certa letteratura che pretende di mantener fuori gli aspetti religiosi dallo svolgimento delle vicende umane a noi più vicine.



Parte I. Cap. 1. **Introduzione generale alla legislazione italiana sui culti ammessi.**

*Le chiese evangeliche dopo la Marcia su Roma.* Il 25 marzo 1904 si tenne a Losanna un famoso contraddittorio fra l'esule socialista Benito Mussolini ed il pastore metodista–episcopale Alfredo Tagliatela (1872-1949)<sup>1</sup>. In questa circostanza il futuro duce del fascismo avrebbe sfidato il Padre Eterno a provare la propria esistenza dandogli la morte entro cinque minuti: il tempo necessario perché il telegramma giungesse in paradiso! Ma i minuti passarono invano, ed il bollente oratore riprese la parola, particolarmente apprezzato dal compagno Serrati (1876-1926), il quale ne scrisse su «L'Avvenire del Lavoratore» con un commento «altamente laudativo del dibattito»<sup>2</sup>. Che Dio lo avesse lasciato in vita per farlo incontrare con Pio XI e firmare con lui i Patti del Laterano<sup>3</sup>, sarebbe stata l'interpretazione che a posteriori avrebbe dato dell'episodio Gaetano Salvemini (1873-1957). E qualora si consideri che il superamento delle guarentigie fatte al pontefice era stato preceduto da una preconciliazione, che aveva attraversato la politica italiana da Crispi (1819-1901) ad Orlando (1860-1952) e da Orlando a Nitti (1863-1953), la battuta salace del grande Molfettano assume quel suo specifico retrogusto amaro. Mussolini aveva dunque proseguito sulla stessa «strada che molti avevano percorsa fino ad un certo punto: essi – avrebbe detto egli stesso nella relazione sugli Accordi del Laterano – non arrivarono in fondo, il fascismo v'è arrivato!»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Sul metodismo italiano, nei due rami wesleyano (britannico) ed episcopale (nordamericano), si vedano S. Carile, *Il metodismo. Sommario storico*, Claudiana, Torino 1985; F. Chiarini (a cura di), *Il metodismo italiano, 1861-1991*, Claudiana, Torino 1997; ID., *Storia delle chiese metodiste in Italia, 1859-1991*, Claudiana, Torino 1999. Su A. Tagliatela si veda S. Mastrogiovanni, *La mente e l'opera di Alfredo Tagliatela: Parole al C.E.C. di Roma il 22 aprile 1950*, C.E.C., Roma 1950.

<sup>2</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini e protestanti*, a cura di S. Gagliano, Claudiana, Torino 2007, p. 64. B. Mussolini, *L'uomo e la Divinità. Contraddittorio avuto col Pastore Evangelista Alfredo Tagliatela a sera del 23 marzo 1904 alla Maison du Peuple di Losanna*, Tipografia Sociale, Lugano, s. d. (1904); G. Salvemini, *Dall'esilio alla repubblica. Lettere 1944-1957*, a cura di M. Franzinelli, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 961; E. Rossi, *Il Manganello e l'aspersorio*, a cura di M. Franzinelli, Kaos Edizioni, Milano 2000, pp. 17 – 19.

<sup>3</sup> G. Salvemini, *Dall'esilio alla repubblica*, cit.

<sup>4</sup> P. Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentata dall'Unità alla Repubblica*, Laterza, Bari 1967, p. 638.



Al tramonto definitivo dell'Italia liberale, presa d'assalto da Mussolini e dal suo «esercito privato di bastonatori e di pistoleri»<sup>5</sup>, l'evangelismo italiano, nato dalla rivoluzione nazionale del Risorgimento, si presentava senza una proposta politica matura<sup>6</sup>. Dava il proprio consenso all'indirizzo anticlericale delle camice nere e ne denunciava contemporaneamente le violenze contro gli avversari politici. Si opponeva all'accostamento del fascismo agli interessi della Chiesa e ripiegava infine entro le mura delle proprie comunità in favore di una linea prudente di attesa sugli sviluppi che si sarebbero avuti nell'ambito dell'ordinamento ecclesiastico italiano. Con riferimento specifico a questo ultimo aspetto, il dibattito interno alla Chiesa Valdese si era svolto viceversa con maggiore risolutezza<sup>7</sup>. E si era concluso col rifiuto della tesi separatista di Davide Jahier, un «liberale subalpino del vecchio stampo», professore al liceo di Torre Pellice e specialista di Diritto Ecclesiastico, il quale propugnava il tradizionale isolamento evangelico, nemico dei compromessi e delle transazioni con la pubblica amministrazione<sup>8</sup>. Su di essa era infatti prevalsa la linea giurisdizionalista di Mario Piacentini<sup>9</sup>, alto funzionario della Direzione Generale dei Culti, «avvezzo a muoversi con abilità nella giungla del potere e al tempo stesso pieno dell'ardore del convertito»<sup>10</sup>. Piacentini intendeva ottenere dallo Stato un trattamento quanto più favorevole alla Chiesa Valdese e magari un piccolo concordato da mettere al fianco di quello firmato dalla Chiesa

<sup>5</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., p. 36.

<sup>6</sup> Sul protestantesimo italiano sotto il fascismo si vedano in part. G. Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche*, Claudiana, Torino 1990; G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit.

<sup>7</sup> Sui valdesi in generale si vedano A. Armand Hugon- G. Gonnet (a cura di) *Bibliografia valdese*, Claudiana, Torre Pellice 1953; G. Tourin, *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Claudiana, Torino 1999; V. Viganò, *Storia dei valdesi. Vol. 3. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Claudiana, Torino 1980; A. Molnar, *Storia dei valdesi. Vol. 1. Dalle origini all'adesione alla Riforma*, Claudiana, Torino 1989; A. Armand Hugon, *Storia dei valdesi. Vol. 2. Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Claudiana, Torino 1989; G. Bouchard, *I valdesi e l'Italia*, Claudiana, Torino 1990.

<sup>8</sup> J. P. Viallet, *La Chiesa Valdese di fronte allo stato fascista (1922-1945)*, Claudiana, Torino 1985, p. 128.

<sup>9</sup> Piacentini nacque ad Ausonia (Frosinone) nel 1887. Entrò in magistratura nel 1910 e nel 1948 fu promosso Presidente di Sezione della Corte di Cassazione. A riposo dal 1957, ricoprì la carica di Presidente Capo della Commissione Centrale delle Imposte. Si veda la v. *Piacentini Mario*, in *Chi è? Dizionario biografico degli italiani d'oggi*, Filippo Sarano, Roma 1961, p. 525.

<sup>10</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., p. 127.



Cattolica. La proposta politica avrebbe successivamente conquistato anche il gradimento della maggioranza del protestantesimo italiano<sup>11</sup>, non solamente perché l'opposizione frontale al totalitarismo avrebbe comportato presumibilmente la soppressione delle chiese evangeliche da parte del regime fascista, ma soprattutto perché lo svolgimento dottrinale del magistrato valdese assicurava che il concetto giuridico di libertà religiosa era infondo indipendente dall'ordinamento statale. Il ritorno ad una condizione di privilegio per la confessione di maggioranza non avrebbe pregiudicato il mantenimento delle tradizionali libertà religiose concesse ai culti acattolici. Il sistema concordatario, voluto da un regime tendenzialmente totalitario, negatore dei diritti dell'individuo e della funzione autonoma delle società intermedie che sfuggivano al suo diretto controllo, era pertanto accostato al giurisdizionalismo ecclesiastico temperato dalla dinamica politica liberale.

*La Legge sui Culti Ammessi.* Nel giugno 1929, mentre i giuristi dibattevano ancora sulla conciliazione e sul conseguente carattere giuridico assunto dallo Stato – definito di volta in volta *superconfessionale, parzialmente confessionale, non completamente confessionale, cattolico, cattolico confessionale, essenzialmente cattolico, né cattolico né confessionale, separatista*<sup>12</sup> –, l'Italia del Littorio promulgava la Legge sui Culti Ammessi<sup>13</sup>, in cui erano previste l'eguaglianza dei cittadini indipendentemente dalla fede professata; la libera discussione in materia religiosa; la dispensa dall'ora di religione nelle scuole pubbliche; il riconoscimento governativo per i ministri di culto; ed il matrimonio religioso celebrato con rito diverso da quello cattolico.

Gli evangelici si sentono sollevati. Sono dichiarati ammessi e non tollerati come nell'art. 1 dello Statuto Albertino. Ne mancano di far pervenire a Mussolini il loro «vivo compiacimento» per una legge

<sup>11</sup> Ivi., pp. 128, 132.

<sup>12</sup> F. M. Cappello, *Religione cattolica e Culti «ammessi» secondo i Patti Lateranensi*, «La Civiltà Cattolica», A. 85°, Vol. III, quad. 2018, 21 luglio 1934, pp. 115 – 116. M. Piacentini, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Hoepli, Milano 1934, pp. 27 – 28.

<sup>13</sup> Legge 24 giugno 1929, n. 1159. *Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi*, si veda M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit.



che alcuni di loro equiparano ad una *Magna Charta* della libertà religiosa. Nel volume monografico di dottrina giuridica *I culti ammessi nello Stato italiano*, uscito nel 1934 per i tipi della Hoepli di Milano<sup>14</sup>, Piacentini dimostrava come in Italia fossero coniugate felicemente la libertà religiosa, anche nelle manifestazioni esteriori di pubblico rilievo, all'eguaglianza dei cittadini indipendentemente dalla fede professata<sup>15</sup>, ed alla sostanziale equiparazione delle confessioni religiose<sup>16</sup>. Le difformità previste dalla norma giuridica in talune materie come il matrimonio, l'assistenza religiosa nei luoghi di ricovero o di pena, l'esenzione dalle imposte per finalità di culto o l'apertura di templi ed oratori erano dovute non già alla cattiva volontà del legislatore, quanto alla scarsa consistenza numerica ed alle differenti esigenze delle minoranze confessionali rispetto alla Chiesa di Roma<sup>17</sup>. Ed anche ammettendo che sconfinamenti del potere discrezionale delle autorità amministrative nell'interpretazione pregiudizialmente restrittiva della normativa sui culti ammessi erano sempre possibili, Piacentini affermava che gli stessi acattolici «sentono che tutte le loro legittime aspirazioni sono state soddisfatte e che, nella legge [...] c'è sempre la norma che consente il pieno soddisfacimento del loro sentimento religioso»<sup>18</sup>; così come «nell'applicazione della legge [...] l'applicazione stessa diventerà sempre più aderente ai vitali interessi etici, sociali e politici della nostra Nazione»<sup>19</sup>.

Piacentini, «col suo sonoro accento ciociaro» - era nato nel 1887 ad Ausonia, provincia di Frosinone -, ripeteva ad ogni Sinodo, massima autorità della Chiesa Valdese, che la legge era buona, in quanto di quella legge ne rivendicava la paternità come estensore occulto di alcuni articoli, ottenuti per l'influenza esercitata sui colleghi del Ministero<sup>20</sup>. Il nuovo ordinamento in materia di libertà religiosa, mentre richiamava la formula liberale di *culti ammessi*, consacrata

---

<sup>14</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, p. 31.

<sup>15</sup> *Ivi.*, pp. 1-4;

<sup>16</sup> *Ivi.*, p. 9.

<sup>17</sup> *Ivi.*, pp. 10-11

<sup>18</sup> *Ivi.*, pp. 12-13.

<sup>19</sup> *Ivi.* p. 14.

<sup>20</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., pp. 129-130.



ufficialmente dal Codice Zanardelli (1889), ne rinnegava tuttavia lo spirito estensivo e tendenzialmente egualitario del suo significato di ampia libertà nell'ambito del diritto comune. Con la conseguente riduzione delle confessioni acattoliche sotto il costante controllo delle autorità amministrative statuali per gli atti del loro ministero, come fu chiaro soprattutto all'indomani del Regio Decreto 28 febbraio 1930, n. 289, sulle *Norme per l'attuazione della legge 24 giugno 1929, n. 1159, sui culti ammessi nello Stato e per coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato*.

*Il contenimento della libertà religiosa.* E' vero che il riconoscimento giuridico delle associazioni religiose come enti morali, che quasi tutte le chiese evangeliche avevano ottenuto in maniera diretta o indiretta, consentiva loro di vendere, acquistare, accettare donazioni, eredità o legati di beni mobili ed immobili, nonché di accedere al godimento dei benefici previsti dalla legge in materia di esenzione o riduzioni delle imposte. E' vero altresì che la norma giuridica apriva all'assistenza spirituale degli evangelici ricoverati negli ospedali o detenuti nelle carceri; e garantiva l'esonero dal servizio di leva o la nomina dei ministri di culto a cappellani militari in caso di guerra, concedendo il rinvio dalla coscrizione obbligatoria, anche in caso di mobilitazione, agli studenti iscritti nelle scuole teologiche. Il fatto nuovo era che lo Stato, almeno in linea teorica, si riservava oramai il diritto di visita, di ispezione e di far decadere gli atti e le deliberazioni contrarie alle leggi ed ai regolamenti delle chiese evangeliche erette in ente morale, fino a provvederne il loro scioglimento e la conseguente nomina di un commissario per l'ordinaria amministrazione. Inoltre, senza il riconoscimento governativo dei loro ministri, le comunità acattoliche non avrebbero potuto edificare templi ed oratori; celebrare matrimoni con rito religioso; eseguire collette per le spese del culto; pubblicare ed affiggere atti ed avvisi sacri all'interno ed all'esterno dei loro edifici o distribuirne copia ai fedeli; e queste ultime due facoltà erano comunque soggette alla concessione di una apposita licenza dell'autorità di pubblica sicurezza, la quale aveva ampio potere discrezionale e poteva legittimamente negarne il permesso.



Quanto all'esercizio pubblico della religione da parte degli acattolici, le commissioni dei due rami del Parlamento, investite dell'esame del disegno di legge, si erano espresse in favore di una stretta conservatrice. La relazione della Camera condannava la propaganda protestante come disgregatrice della «unione e la saldezza delle forze spirituali e politiche del regime [...]». Il «settarismo [...] sta in agguato contro il fascismo e il cattolicesimo [...] per intensificare [...] una subdola, camuffata attività per propaganda antifascista [...] Non può dubitarsi che le autorità preposte sapranno vigilare». Il nonagenario Paolo Boselli (1838-1932), già presidente del Consiglio, passato al fascismo dopo la Marcia su Roma, intervenendo al Senato, affermava inoltre di ritenere che fuori dalle mura dei templi acattolici, la propaganda religiosa fosse «pubblica perturbazione ed insidia contro la fede altrui». E chiedeva pertanto al Ministro Rocco (1875-1935) di preservare la «integrità della religione dello Stato [...] e rimuovere i pericoli [...] di quella propaganda che ha estere le origini, le impronte, gli intenti»<sup>21</sup>. Discorso successivamente ripreso dalla «Civiltà Cattolica» contro il «proselitismo sfacciato» delle varie denominazioni protestanti, esortando i «pastori di anime» a denunciarne i «metodi sleali» ricorrendo all'intervento della forza pubblica<sup>22</sup>.

Il Codice Penale Rocco, licenziato il 19 novembre 1930, prevedeva sanzioni diverse per eguali delitti contro la Religione dello Stato e contro i Culti Ammessi, superando l'equiparazione sostanziale e formale contenuta nel Codice del 1889. Né i membri della commissione parlamentare chiamati ad esaminare il progetto definitivo, né il suo presidente, senatore D'Amelio (1871-1943), contrari alla diminuzione delle pene per i delitti commessi ai danni dei culti ammessi<sup>23</sup>, poterono qualcosa contro la volontà del Ministro di Grazia e Giustizia. Il quale, nel resoconto conclusivo, sosteneva davanti al Sovrano la incompatibilità del concetto di «equiparazione» dei culti rispetto allo Statuto ed agli Accordi Lateranensi. Non si

<sup>21</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1990, pp. 498-499. .

<sup>22</sup> *Il dovere dei cattolici di fronte alla propaganda protestante in Italia*, in «La Civiltà Cattolica», A. 83°, Vol. IV, quaderno 1978, 19 novembre 1932, pp. 341-342.

<sup>23</sup> Piacentini, *I culti ammessi*, cit., pp. 20 – 23.



assegnava forse alla religione cattolica, «propria della quasi totalità della popolazione italiana, una preminenza su gli altri culti [...]»? Ed allora «l'interesse pubblico di proteggere la Religione dello Stato è evidentemente maggiore che l'interesse pubblico di tutelare i culti semplicemente ammessi nello Stato medesimo»<sup>24</sup>.

Una riunione pubblica avrebbe dunque richiesto la presenza o la autorizzazione di un ministro di culto munito di decreto reale. Se promossa da una associazione religiosa priva del riconoscimento di ente morale, e quindi senza personalità giuridica, autonoma e indipendente vi era l'obbligo per gli organizzatori di darne preavviso almeno tre giorni prima la sua celebrazione al questore, che avrebbe avuto il potere discrezionale di autorizzarla, impedirli o scioglierla per ragioni di ordine pubblico e di sicurezza dei cittadini. E siccome l'art. 18 del T.U. delle Leggi di P.S. considerava «pubblica 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 intendervi, o per lo scopo o l'oggetto di essa, ha carattere di riunione non privata», ne conseguiva l'obbligo per chiunque di avvisare preventivamente le autorità locali per evitarne l'intervento repressivo.

*Conclusioni.* Stando così le cose, si potrebbe senz'altro condividere il giudizio di quel gesuita, il quale, sulla «Civiltà Cattolica» del luglio 1934, sosteneva che «[...] l'esercizio pubblico del culto acattolico è reso assai difficile, anzi [...], è reso impossibile, qualora siano osservate e s'invigili opportunamente sull'esatta e scrupolosa osservanza di tutte le condizioni richieste dal legislatore»<sup>25</sup>. Ma il regime fascista non intendeva spingersi a tanto, né l'alta burocrazia dell'Italia littoria mostrava più zelo di quello necessario nell'Età giolittiana. La Legge sui Culti Ammessi era piuttosto un espediente giuridico per servirsi delle chiese evangeliche come «pedina di scambio». Sul piano interno si trattava della solita politica del bastone e della carota: da una parte si segnava il limite alle concessioni che il regime fascista era disposto ad offrire alla Chiesa di

<sup>24</sup> F. M. Cappello, *Religione cattolica e Culti «ammessi» secondo i Patti Lateranensi*, «La Civiltà Cattolica», A. 85°, Vol. III, quad. 2021, 21 agosto 1934, p. 468.

<sup>25</sup> ID., *Religione cattolica e Culti «ammessi» secondo i Patti Lateranensi*, «La Civiltà Cattolica», A. 85°, Vol. III, quad. 2018, 21 luglio 1934, p. 120.



Roma, dall'altra se ne acquistava il consenso riducendo la libertà religiosa goduta dagli evangelici nel periodo liberale. La necessità di promuovere l'immagine del fascismo all'estero passava inoltre attraverso una serie di concessioni alla pubblica opinione delle potenze anglo-americane sul piano della libertà religiosa, almeno fino alle «inique sanzioni», che avviarono la campagna del regime contro l'«ipocrisia puritana». Ma fino a quel momento, «perfino Mussolini fiutava che il mestolo dell'alta finanza [internazionale] era in mani protestanti». Era dunque naturale che il «maestro elementare di Predappio – come ha scritto Giorgio Spini– si sentisse intimidito, avvertendo nello sfondo certe ombre gigantesche vagamente minacciose, sia pure essendo troppo rozzo e ignorante per capire bene di che si trattasse»<sup>26</sup>.

Vero è che la Legge sui Culti Ammessi non era neppure lontanamente quel «piccolo concordato» auspicato a suo tempo da Piacentini e dalla Chiesa Valdese. Né si può negare che questo sistema legislativo inaugurasse la politica di contenimento delle minoranze religiose sotto la cappa di ferro e di piombo della «sbirrocrazia» di Bocchini (1880-1940). I pentecostali<sup>27</sup>, chiamati tremolanti per il caratteristico svolgimento del loro culto, finirono addirittura fuori legge per mera circolare del Sotto-Segretario all'Interno Buffarini-Guidi (1895-1945), il quale, nel 1935, li voleva dannosi alla «integrità fisica e psichica della razza»<sup>28</sup>.

Pur tuttavia, nonostante che il regime manifestasse la sua forza sopprimendo i suoi oppositori, devastando e chiudendo le associazioni culturali, i partiti politici e gli organi di informazione diversi od ostili a quelli fascisti, la sopravvivenza della maggioranza delle chiese, delle scuole teologiche e delle associazioni giovanili evangeliche si dovette paradossalmente al suo «disinteresse sostanziale, che lasciava libero campo alle dinamiche burocratico-poliziesche di controllo su tutti i settori della vita civile [...] e alle diverse pressioni cattoliche di base,

<sup>26</sup> Spini, *Italia di Mussolini*, cit., p. 206

<sup>27</sup> Sul movimento pentecostale italiano si vedano D. A. Womack-F. Toppi, *Il movimento pentecostale*, ADI-Media, Roma 1989; E. Streif, *Il movimento pentecostale. Le Assemblee di Dio in Italia*, Claudiana, Torino 1998.

<sup>28</sup> G. Peyrot, *La circolare Buffarini-Guidi e i pentecostali*, Associazione Italiana per la Libertà della Cultura, Roma 1955, p. 12.



sempre in chiave di repressione di qualsiasi elemento di turbamento dell'ordine pubblico». Di volta in volta si ebbero anche eccezioni nell'applicazione della legislazione sui culti acattolici, tollerando l'esercizio del culto da parte di ministri non muniti del riconoscimento governativo; permettendo ai ministri muniti di decreto reale di delegare omologhi senza riconoscimento ministeriale a presiedere riunioni religiose per un tempo determinato o indeterminato, nella stessa città di residenza oppure in altre località comprese nella giurisdizione dei ministri autorizzati; concedendo l'esercizio di culto a singole comunità sprovviste di ministri riconosciuti; e non ostacolando il libero svolgimento di riunioni in case private. «Questa situazione – ha scritto Giorgio Rochat - concedeva margini relativamente ampi di libertà alla maggioranza delle chiese evangeliche, pur sotto la minaccia latente di interventi arbitrari, e lasciava le altre esposte a provocazioni e prepotenze di ogni genere, specialmente da Roma in giù». Ma quando venne la persecuzione più dura, anche le chiese meno organizzate, come quelle pentecostali, proprio per la loro mancanza di strutture e di gerarchie istituzionali, di edifici per il culto ed oratori, di centri culturali e di opere caritatevoli, non si dissolsero, ma continuarono a crescere, traendo vantaggio dalla difficoltà che le forze dell'ordine avevano nell'individuare tutte le sale private o le località clandestine dove si tenevano le loro adunanze. Sostenere, come ha fatto Rochat, che questa «libertà vigilata e limitata concessa agli evangelici diventava un privilegio» è forse spingersi troppo in avanti. Ma credo sia condivisibile il fatto che la Legge sui Culti Ammessi era pur sempre «l'unica di tutto il ventennio che garantiva, sia pure in termini ristretti, una di quelle libertà di coscienza che il fascismo negava a tutti, in teoria e in pratica»<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Rochat, *Regime fascista*, cit., pp. 129-130.



## Parte I. Cap. 2. La strada al superamento dell'ipoteca fascista.

*In attesa della transizione.* Se all'indomani della caduta del fascismo l'ordinamento italiano rimase sostanzialmente in vigore, le norme restrittive contro la libertà religiosa delle varie confessioni di minoranza furono prudentemente accantonate, stante le difficoltà oggettive di esigerne l'applicazione<sup>1</sup>. Questa circostanza favorevole avrebbe incoraggiato la dirigenza della Chiesa Valdese, sovente docile e conformista rispetto al regime di Mussolini, a muoversi già in agosto, quando le sorti dell'Italia rimanevano ancora incerte, per richiamare il nuovo esecutivo ad una sistematica revisione della legislazione sui culti acattolici<sup>2</sup>.

Nel sospiro di sollievo che ogni evangelico italiano ha tirato al momento della scomparsa del fascismo – ha scritto Giorgio Spini (1916-2006)<sup>3</sup> –, non c'era solo il suo generico sospiro di sollievo come italiano. C'era qualcosa – molto – che lo riguardava direttamente come protestante. C'era la speranza di vedere finalmente pieno, efficace, indiscusso, il suo diritto di associazione religiosa – magari pentecostale o quacchera o salutista – il suo diritto di comunicare ad altri questa sua fede, di svolgere indisturbato la propria propaganda religiosa, fino a che questa non si trasformi, s'intende, in vilipendio della fede e dei riti altrui. La sua speranza è che questa propaganda di idee e di fede vengano opposte altrettante ragioni ideali ed altrettanta fede e non legnate e provvedimenti di polizia a richiesta

<sup>1</sup> R. Canosa, *La polizia in Italia dal 1945 a oggi*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 99, 102-103; G. Neppi Modona, *La magistratura dalla Liberazione agli anni cinquanta. Il difficile cammino verso l'indipendenza*, in *Storia dell'Italia repubblicana. Volume Terzo. L'Italia nella crisi mondiale. L'ultimo ventennio. 2. Istituzioni, politiche, culture*, Einaudi, Torino 1997, pp. 86-89; G. Peyrot, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo stato dal fascismo ad oggi*, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice XVII Febbraio 1977, p. 15.

<sup>2</sup> J. P. Viallet, *La Chiesa valdese*, cit. pp. 183, 213.

<sup>3</sup> Giorgio Spini, storico socialista di confessione evangelica, ha insegnato in Italia, nelle Università di Messina e di Firenze, e negli Stati Uniti, Harvard University, University of Wisconsin e University of California – Berkley. Le sue opere storiografiche hanno spaziato dalla storia moderna alla storia contemporanea, dall'Europa agli Stati Uniti, dalla storia della Riforma alla storia del protestantesimo italiano e dalle origini del socialismo alla Resistenza, cui partecipò come ufficiale italiano dell'VIII Armata Britannica. Si vedano in part. G. Spini, *La strada della Liberazione. Dalla riscoperta di Calvino al fronte dell'VIII Armata*, a cura di V. Spini, Claudiana, Torino 2002; *Per Giorgio Spini*, «Quaderni del Circolo Rosselli», A. XXVI, n. 3/2006, fasc. 94, pp. 113-157; D. Fiorentino, *Giorgio Spini: il pensiero e l'azione di un «maestro della libertà di giudizio»*, in G. Long (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino 2007, pp. 83- 91.



del clero. Che la fede e il culto evangelico ricevano finalmente, legalmente e praticamente, la stessa tutela efficace che la legge e la prassi accordano al culto cattolico<sup>4</sup>.

E tuttavia, dopo aver sollecitato il corpo pastorale all'invio di informazioni dettagliate sull'attuazione della Legge sui Culti Ammessi, il Moderatore Virgilio Sommani (1881-1968) ottenne quella collaborazione tecnico-giuridica di cui necessitava non già dai competenti in materia di legislazione ecclesiastica<sup>5</sup>, ma piuttosto dalla gioventù protestante raccolta attorno al pastore valdese Giovanni Miegge (1900-1961)<sup>6</sup>, seguace del pensiero novatore di Karl Barth (1886-1968)<sup>7</sup>, *magna pars* di quel risveglio spirituale interno al protestantesimo capace di rispondere alla «tragicità del momento che

<sup>4</sup> G. Spini, *A proposito di libertà*, «La Luce», 1 settembre 1943.

<sup>5</sup> I tecnici cui il Moderatore si era rivolto erano Edoardo Ruffini (1901-1982), Mario Falco (1884-1943), ed Ugo Della Seta (1879-1959). Si veda Lettera di V. Sommani a E. Ruffini, Torre Pellice, 2 settembre 1943 – la lettera è la stessa anche per gli altri esponenti - in ATV. Serie V. Reg. 817. Copialettere Moderatore V. Sommani. Si veda inoltre S. Bianconi, *I rapporti fra lo Stato e le Chiese evangeliche dalla caduta del fascismo all'Assemblea Costituente*, Claudiana, Torino 1974, p. 3.

<sup>6</sup> Pastore e teologo valdese, seguace del neo calvinismo intransigente del filosofo calvinista Giuseppe Gangale (1898-1978), legato in particolare all'antifascismo democratico di Piero Gobetti (1902-1926), Miele fu esponente della nuova ortodossia riformata di Karl Bart, di cui avrebbe contribuito a diffondere il pensiero, rielaborandolo in maniera originale ed organizzando attorno alla sua *leadership* il gruppo della gioventù barchina avversa alla teologia liberal-risvegliata maggioritaria nel mondo dell'evangelismo italiano. Su G. Miegge si vedano G. Spini, *L'avventura intellettuale e civile di Giovanni Miegge*, in «Il Ponte», A. XVII, n. 8-9, 1961, p. 1201; «Protestantesimo», A. XVII, n. 1, 1962, pp. 1-79; S. Saccomani, *Giovanni Miegge*, Claudiana, Torino 2002; E. Genre-S. Rostagno (a cura di), *Una visione della vita e della teologia. Giovanni Miegge (1900-1961)*, Claudiana, Torino 2002. Sul neo-calvinismo italiano molto è stato scritto in particolare in opere biografiche intorno al suo più grande esponente, Giuseppe Gangale, su cui si vedano P. Sanfilippo, *Giuseppe Gangale, araldo del nuovo protestantesimo italiano*, Editrice Lanterna, Genova 1981; AA. VV., *Giuseppe Gangale. Profeta delle minoranze*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», Claudiana, Torino 2002; G. Rota, *Giuseppe Gangale. Filosofia e protestantesimo*, Claudiana, Torino 2003. Sulle riviste che hanno accompagnato questo movimento, si veda in part. L. Demofonti, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

<sup>7</sup> Karl Barth, pastore e professore di teologia in Svizzera, Germania e successivamente di nuovo in Svizzera, quando nel 1935 fu estromesso dalla cattedra a causa della sua opposizione al nazismo. Caratterizzò il proprio magistero per la dura polemica contro la teologia liberale, cui rimproverava il suo ottimismo antropocentrico e la sua concezione della fede come espressione puramente interiore all'individuo, e per il recupero del pensiero originario dei Riformatori, in particolare di Calvino. Legato all'esistenzialismo cristiano di derivazione Merkegardiana, Barth fermò la propria riflessione sul rapporto dialettico uomo-dio e tempo-eternità, a partire dal suo commento della *Epistola ai Romani* (1919), pubblicata all'indomani della guerra mondiale come riscoperta di Dio e della sua Parola, attorno alla quale prese corpo la «teologia della crisi» e venne delineata l'alterità di Dio rispetto all'uomo ed al mondo.



il mondo attraversa»<sup>8</sup>. Nei giorni dal 2 al 3 settembre si diede infatti con impegno allo studio del tema *Concordato e separazione nei rapporti tra Chiesa e Stato*, radunata nel consueto ritiro del Ciabàs, antico tempio valdese alle pendici dei monti della Val Pellice, scelto perché si era certi che gli «agenti panciutelli della polizia di Bocchini non se la sarebbero sentita di arrampicarsi, tanto più che quei convegni erano intitolati “Giornate teologiche”»<sup>9</sup>. Il dibattito fu animato, oltre che dallo stesso Miegge, dal giurista valdese Giorgio Peyrot (1910-2005)<sup>10</sup>, già allievo di Francesco Scaduto (1858-1942), campione intransigente del principio separatista tra Stato e Chiesa<sup>11</sup>; da Bruno Revel (1895-1959), docente di Storia della Letteratura Francese alla Bocconi di Milano, autore in particolare di opere su Cromwell e Gustavo Adolfo<sup>12</sup>; da Valdo Vinay (1906-1980)<sup>13</sup>,

<sup>8</sup> G. Peyrot, *Invito a salire al Ciabàs*, in *Resoconti delle giornate teologiche dedicate al tema Concordato e Separazione nei rapporti tra Stato e Chiesa indette dagli amici della rivista «L'Appello» e svoltesi a Torre Pellice nei giorni 2 e 3 settembre 1943*, supplemento alla rivista bimestrale «L'Appello», A. VIII, n. 6, novembre-dicembre 1943, p. III.

<sup>9</sup> G. Spini, *Premesse della Resistenza valdese. Le giornate del Ciabàs*, in *Gli evangelici nella resistenza*, a cura di C. Papini, Claudiana, Torino 2007, p. 28

<sup>10</sup> Laureatosi nel '33, Peyrot svolse attività forense e poi fu impiegato presso organizzazioni commerciali (1936-1952), partecipando nel frattempo alla delegazione italiana della Conferenza Internazionale del Lavoro presso il Bureau International du Travail di Ginevra (1949-1952), a diversi congressi mondali e dal 1948 al 1971 come rappresentante per l'Italia nella Commissione fra le Chiese per gli Affari Internazionali del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Già consulente giuridico della Tavola Valdese (1946-1981) e poi del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche in Italia (dal 1946), avrebbe diretto l'Ufficio Legale del Consiglio Federale stesso dal 1953 al 1967. Dal 1946 al 1981 fu professore incaricato di Diritto Ecclesiastico presso la Facoltà Valdese di Teologia di Roma. Nel 1955 conseguì la libera docenza nella stessa disciplina presso l'Università di Roma. Successivamente fu titolare della cattedra di Diritto Ecclesiastico alla Facoltà di Scienze Politiche della Università di Perugia. Rappresentante della Tavola, dal 1971 al 1984 avrebbe seguito le trattative per le intese con lo Stato. Nel 1981 andò in emeritazione. E' deceduto a Roma il 4 novembre 2005. Si veda M. Ventura, *Diritto e religione come questione di coerenza*, in G. Long (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino 2007, pp. 67-81; ID., *Giorgio Peyrot. Un profilo* e F. Giampiccoli, *In memoria di Giorgio Peyrot*, in «Protestantesimo», A. 61, n. 1, primo trimestre 2006, pp. 27-30; 31-46.

<sup>11</sup> F. Scaduto, *Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi? Genesi, uguaglianza*, in «La Corte d'Appello», A. XV, 31 maggio 1914, n. 5, pp. 129-134. Articolo in risposta a F. Ruffini, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici dedicati a G. P. Chiodini*, Bocca, Torino 1913, vol. III, pp. 238-274, poi in F. Ruffini, *Scritti giuridici minori scelti e ordinati da M. Falco-A. C. Bemato-B. Ruffini, Giuffrè*, Milano 1936, vol. I. *Scritti di Diritto Ecclesiastico come testimonianza di un famoso contraddittorio*.

<sup>12</sup> Si veda «Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in Onore di Bruno Revel», Firenze 1965. Si vedano inoltre le segg. opere: B. Revel, *Storia di Cromwell*, Doxa, Roma 1930; O. Cromwell, *Discorsi e lettere della rivoluzione. 1635-1655*, a cura di B. Revel, Doxa, Roma 1930; *Vita di Gustavo Adolfo re di Svezia*, narrata da B. Revel, Doxa, Milano 1933.



professore alla Facoltà Valdese di Teologia<sup>14</sup>; da Vittorio Subilia (1911-1988)<sup>15</sup>, giovane teologo valdese; da Leopoldo Bertolè, notaio e antifascista valdese di Torino; e da Mario Alberto Rollier (1909-1980), assistente al Politecnico di Milano, militante del Partito d'Azione e tra i fondatori del Movimento Federalista Europeo<sup>16</sup>. Consapevole che il «fascismo non poneva soltanto un problema religioso, quello della libertà della predicazione evangelica, ma anche il problema politico della forma dello Stato più conforme alla volontà di Dio»<sup>17</sup>, la gioventù barthiana si era pertanto disposta a dare il proprio contributo alla «soluzione [...] finalmente *civile, moderna ed onesta* dei rapporti di uno stato italiano a largo consenso popolare con la *Chiesa cristiana*, cioè con TUTTE le Chiese storiche del ceppo cristiano»<sup>18</sup>. Che in ogni caso, come precisava Mario Alberto Rollier, non avrebbe dovuto partire dal liberalismo del sec. XIX: «scomparso il pericolo totalitario, un ritorno alle dottrine liberali pure e semplici, anche nel settore dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato, conterrebbe in sé tutti gli errori che hanno resa così debole, intendo sul piano spirituale, la posizione delle Chiese di fronte allo Stato e ci porterebbe a nuovi e più clamorosi fallimenti». L'avvento della Teologia della Crisi, come ritorno alla Parola di Dio ed al «riesame estremamente concreto del contenuto del messaggio biblico», era dunque il presupposto più sicuro in merito alle resultanze che si sarebbero avute dalla disamina

<sup>13</sup> V. Vinay studiò teologia evangelica a Roma, Lipsia e Bonn. Successivamente fu pastore e docente di Storia della Chiesa e Teologia pratica alla Facoltà Valdese di Teologia negli anni 1950-1959; 1965-1967, si veda v. in *Chi è?*, cit., p. 697; P. Ricca, *Valdo Vinay: teologo valdese e pioniere dell'ecumenismo in Italia a cento anni dalla nascita*, «Protestantesimo», A. 62, n. 2, secondo trimestre 2007, pp. 73-84.

<sup>14</sup> Sulla Facoltà Valdese di Teologia si veda V. Vinay, *Facoltà valdese di teologia (1855-1955)*, Claudiana, Torre Pellice 1955. G. Spini, *Italia liberale*, cit., pp. 105-136.

<sup>15</sup> V. Subilia fu pastore e docente di Teologia sistematica alla Facoltà Valdese di Teologia negli anni 1959-1965; 1973-1976.

<sup>16</sup> M. A. Rollier fu docente di Chimica Nucleare all'Istituto di Elettrochimica e Chimica Fisica del Politecnico di Milano, di Chimica Generale all'Università di Cagliari e di Chimica Generale e Inorganica a Pavia. Esponente del gruppo antifascista di «Gioventù Cristiana», dirigente di GL, tra i fondatori del Movimento Federalista Europeo e candidato alla Costituente per il Partito d'Azione, successivamente aderirà di volta in volta al PSIUP, al PSLI ed al PSDI, di cui fu esponente al Consiglio Comunale di Milano dal 1951 al 1960. Nel 1976 aderì infine al PRI. Si veda in part. C. Rognoni Vercelli, *Mario Alberto Rollier. Un valdese federalista*, Jaca Book, Milano 1991.

<sup>17</sup> J. P. Viallet, *La Chiesa valdese*, cit., p. 279.

<sup>18</sup> *Introduzione a Resoconti delle giornate teologiche*, cit., p. I.



dei rapporti fra Chiesa e Stato<sup>19</sup>, sebbene inaugurasse la provvisoria supplenza della teologia alla vacanza del diritto, quando la più autorevole dottrina giuspubblicistica riteneva che la materia della libertà religiosa fosse un problema «essenzialmente giuridico»<sup>20</sup>. La cosa era peraltro inevitabile qualora si pensi che, ancora nel 1934, Mario Piacentini, già funzionario della Direzione Generale dei Culti, insisteva nella politica della prudenza, facendo notare ai membri della Tavola come tutte le difficoltà affrontate fino a quel momento non dipendevano tanto dalle autorità dello Stato, ma dalle pressioni esercitate su di esse dai clericali intransigenti. «Bisogna, quindi avere molta prudenza [perché] la politica dei nostri avversari è quella di farci apparire oppositori del Regime [...]. Noi ci troviamo di fronte a due poteri, entrambi totalitari – sosteneva ancora Piacentini -, e perciò conciliabili solo sul terreno pratico, per ragioni di carattere contingente»<sup>21</sup>.

*Tesi teologiche.* La relazione principale delle Giornate Teologiche era affidata a Giovanni Miegge, il quale, riprendendo il metodo biblico-esegetico-neotestamentario adottato da Barth nell'esame di questa materia<sup>22</sup>, precisava che i rapporti fra Stato e Chiesa avevano in comune l'«Evangelo della redenzione in Cristo». E benché rispondessero rispettivamente all'ordine di «questo mondo», della «creazione e del peccato», ed a quello del «mondo veniente», ovvero della «grazia e della nuova creazione», nella «coscienza cristiana [...] l'ordine della creazione non è indipendente da quello della redenzione». Ne discendeva che l'Evangelo annunciava al mondo della creazione il suo collegamento al mondo veniente per mezzo della predicazione della Chiesa alla remissione dei peccati in nome del sacrificio vicario di Cristo. Cosicché, nel senso di «riferimento comune e antitetico all'ordine della redenzione, la Chiesa e lo Stato hanno una reciproca, relativa autonomia, e d'altra parte sono

<sup>19</sup> A. M. Rollier, *Chiese libere e Chiese nazionali nel mondo protestante*, in *Resoconti delle giornate teologiche*, cit., pp. LI-LII.

<sup>20</sup> F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 75.

<sup>21</sup> J. P. Viallet, *La Chiesa valdese*, cit., p. 216.

<sup>22</sup> Sui rapporti fra Chiesa e Stato nel pensiero di Karl Barth si vedano in particolare K. Barth, *Rechtfertigung und Recht. Theologischen studien*, Evangelische Buchhandlung, Zollikon-Lik 1938; ID., *The Church and the political problem of our day*, Hodder and Shounghton, London 1939.



necessariamente in relazione l'uno con l'altro». E sebbene la sfera di competenza dello Stato rimanesse nell'ambito classico del diritto, Miegge sosteneva che la sua «missione» era quella di «ordinare la vita umana conformemente alle sue possibilità immanenti, ponendo argine alla potenza devastatrice del peccato, e creando le migliori condizioni possibili per una vita veramente umana», come svolgesse un mandato ricevuto direttamente da Dio. In ultima analisi, l'autonomia e le soluzioni poste in essere dallo Stato erano necessariamente relative e provvisorie, perché attendevano l'avvento del mondo veniente. «La sfera dello Stato appare quindi come aperta, tesa verso significati, mete, risposte, comandamenti che provengano da un'altra sfera, in una ultima, radicale eteronomia. Di questa superiore eteronomia la Chiesa è il simbolo».

La chiamata della Chiesa all'annuncio dell'Evangelo del Regno rimaneva invece nell'ambito esterno al diritto. Nella sfera della libertà, della fede, della «dedizione spontanea», della carità oltre la giustizia di questo mondo. La sua missione rispetto allo Stato era dunque «essenzialmente profetica»; di annuncio del Regno di Dio; di vigilanza contro la «degenerazione della giustizia nell'arbitrio e dell'autorità nella tirannia [...]»; di ammonimento alla dignità dell'uomo come creatura di Dio; e di elaborazione di un diritto conforme all'Evangelo. Missione che poteva svolgersi solamente in un regime dove la libertà non fosse un privilegio concesso alla Chiesa ma un «diritto comune riconosciuto a tutte le forme di diffusione delle idee», nella consapevolezza che la «verità cristiana deve essere pronta ad affermarsi anche sotto la croce, e che la sua migliore tutela, in fin dei conti, è la potenza della croce».

Ora, le relazioni fra la Chiesa e lo Stato possono degenerare solamente quando lo Stato pretenda di considerare il proprio ambito di competenza come assoluto, quando «rifiuta di essere richiamato dalla Chiesa alla consapevolezza del mondo veniente della redenzione», quando, cioè, «non riconosce altro che i suoi fini, li riveste di valore assoluto e di validità incondizionata, pone se stesso come il fine unico reale della vita [...]». La Chiesa stessa può tuttavia provocare quel clima di ostilità quando pretenda di ignorare la sfera di «relativa



autonomia» dello Stato, nonché cerchi di «imporre se stessa in nome dell'Evangelo e invece dell'Evangelo [...]», nelle forme del «predominio clericale» e della «pseudo-teocrazia», provocandone la reazione anticlericale dello Stato.

Occorreva piuttosto combattere l'indifferenza fra Stato e Chiesa, ed auspicare un certo grado di collaborazione fra i due poteri. Ma in ogni caso la Chiesa doveva rivendicare a sé stessa la libertà di predicazione, di cui, come s'è detto, era garanzia un «regime in cui la libertà non sia concessa alla chiesa nella forma di un privilegio, ma come un diritto comune riconosciuto a tutte le forme di diffusione delle idee, anche a quelle contrarie al messaggio della chiesa». Né si chiedevano protezioni, né si volevano oppressioni. La libertà della chiesa conquistata col privilegio aveva la contrarietà decisa e ferma del teologo valdese, sia quando la libertà passasse attraverso il metodo bilaterale, che implicava inevitabilmente una «contropartita di soggezione, che presto o tardi si risolverà fatalmente in una limitazione della libertà della chiesa», sia quando il privilegio fosse concesso unilateralmente alla Chiesa senza richieste di restituzioni, perché avrebbe negato le libertà fondamentali alle altre confessioni religiose.

Infine, all'interno dei cosiddetti problemi pratici della libertà<sup>23</sup>, la Chiesa avrebbe dovuto avocare a sé stessa la educazione religiosa della sua gioventù e chiedere l'attuazione del diritto all'insegnamento facoltativo della religione nella scuola pubblica, entro la quale l'atteggiamento dello Stato avrebbe dovuto mostrare il suo «rispettoso agnosticismo, lontano così dalla critica antireligiosa come dal favoreggiamento confessionale». Nel campo dell'ordinamento interno alla Chiesa, lo Stato era chiamato invece alla non ingerenza. La Chiesa doveva reggersi da sé stessa, sostenuta in particolare da un sistema volontario di contribuzione interna ai suoi membri, esplicando la propria missione spirituale nell'ambito del diritto comune dello Stato, al pari delle associazioni culturali o benefiche. «Indubbiamente la chiesa è molto di più che un ente culturale o benefico; ma questo

---

<sup>23</sup> Si veda in part. A. C. Jemolo, *I problemi pratici della libertà*, Giuffrè, Milano 1972.



“di più” appartiene alla sua dignità divina, e non può né deve pretendere un riconoscimento, come tale, dallo stato, senza che questo riconoscimento si risolva in un privilegio dannoso alla purezza della sua predicazione». Eccezioni potevano esser fatte solamente nel quadro di esenzioni fiscali già concesse a taluni enti di maggior rilievo nell’ambito dello Stato, o di finanziamenti per le attività culturali e benefiche della Chiesa. Comunque non a favore delle funzioni del culto e della predicazione<sup>24</sup>.

*Separatismo evangelico.* L’impianto teologico portato da Miegge alla riflessione della sua gioventù non poteva di per sé essere trascinato all’interno di un coerente sistema giuridico capace di ridisegnare in qualche modo la legislazione ecclesiastica italiana. Che fare ad esempio di passaggi in cui lo Stato vive in un ordine spirituale, è rivestito di una «missione» religiosa in cui si prevede l’opposizione al peccato, deriva la sua giustizia e la sua autorità da un ente superiore, ed ha un preciso indirizzo metafisico in vista dell’avvento del Regno di Dio? Pur tuttavia, solamente attraverso questa disamina biblico-esegetica, Miegge e più in generale la gioventù che lo seguiva sarebbero pervenuti, come avrebbe detto Piero Calamandrei (1889-1956), a «vedere l’aspetto giuridico dei problemi sui quali saranno chiamati a dare il loro voto»<sup>25</sup>. E quindi anche all’adesione convinta al separatismo come forma giuridica ideale di salvaguardia della libertà religiosa, di rottura col giurisdizionalismo liberale e col concordatorismo di regime, di cui il documento sulla libertà religiosa votato all’unanimità dai giovani barthiani dava testimonianza significativa:

La Chiesa Valdese *mater Reformationis*, fondata com’è sui principi dell’Evangelo, sulla sua confessione di fede e sulla sua costituzione, con la certezza di interpretare nella situazione attuale la coscienza cristiana, dichiara:

- la Chiesa Cristiana deve reggersi da sé, in modo assolutamente indipendente;

<sup>24</sup> G. Miegge, *Tesi teologiche*, cit., pp. LVII-LXIII.

<sup>25</sup> P. Calamandrei, *Presentazione* a P. Barile, *Orientamenti per la Costituzione*, La Nuova Italia, Firenze 1946, p. VI.



- la Chiesa Cristiana non deve pretendere alcuna condizione di privilegio;
- la Chiesa Cristiana non può però rinunciare alla rivendicazione della più ampia libertà di coscienza, di culto, di opinione, di propaganda, di proselitismo per tutti;
- la Chiesa Cristiana deve rivendicare il principio della separazione nei rapporti tra chiesa e stato, come il regime nel quale, meglio che in ogni altro, essa può svolgere la propria opera con quella libertà che le proviene dalla Parola di Dio;
- la Chiesa Cristiana deve riaffermare che qualsiasi ingerenza o restrizione esercitata dallo stato sulle sue attività o sullo sviluppo della sua vita interiore, al pari di qualsiasi privilegio, lederebbe il suo diritto e la sua autonomia, la falserebbe come chiesa e tenderebbe a distruggerla.

Senza questa completa libertà civile lo stato non potrà mai trovare la chiesa consenziente a motivo della fedeltà al suo divino mandato<sup>26</sup>.

Questa dichiarazione riprendeva direttamente il contenuto di una lettera che la Chiesa Valdese aveva indirizzato nel 1849 al Governo Piemontese, esprimendo la sua volontà di mantenersi indipendente nell'ambito del diritto comune<sup>27</sup>, contro la tendenza giurisdizionalista del Ministro dell'Interno Pier Dionigi Pinelli (1804-1852), che intendeva regolare tutta la legislazione ecclesiastica concernente le confessioni di minoranza<sup>28</sup>. La posizione dei valdesi era certamente riconducibile dall'aver essi «sperimentato con duri sacrifici l'intolleranza di un assolutismo regio ossequiente, nella sua veste di braccio secolare, alle esigenze della inquisizione cattolica; ed il peso di uno stretto e retrivo giurisdizionalismo confessionalista»<sup>29</sup>. Le connessioni ideologiche derivavano comunque dal pastore, letterato e

<sup>26</sup> *Resoconti delle Giornate teologiche*, cit., pp. IXVII-IXXVIII.

<sup>27</sup> «L'Eglise vaudoise se trouvant telle en vertu de sa règle de foi et de la constitution, doit se régler elle-meme d'une manière absolument indépendante selon ses principes dans les limites du droit commun; tout entrave ou restriction posée par l'Etat a son activité et au développement de sa vie intérieure entraverait son droit et autonomie, la fausserait comme Eglise et tendrait à la détruire», in D. Jallier, *La condizione giuridica delle Chiese evangeliche in Italia*, UTET, Torino 1921, p. 17.

<sup>28</sup> Si veda G. Long, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica»*. *Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 14-16.

<sup>29</sup> Cfr. G. Peyrot, *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1849-1851*, Giuffrè, Milano 1955, p. 32.



teologo riformato Alexandre Vinet (1787-1847)<sup>30</sup>, padre del pensiero separatista svizzero e *magna pars* della formula cavouriana «Libero Stato in Libera Chiesa»<sup>31</sup>. Nel suo *Essai sur la manifestation des convictions religieuses* (1842), Vinet si era infatti pronunciato contro al sistema del privilegio ecclesiastico ed in favore d'uno spazio giuridico in cui la Chiesa fosse soggetta solamente al diritto comune, senza interferenze né posizioni di favore da parte dello Stato.

Ora, sebbene il protestantesimo barthiano di Miegge risalisse con entusiasmo al Risorgimento ed al separatismo di Vinet – separatismo svizzero, dunque; giacché, nel mezzo dei giovani barthiani, solamente il metodista Ferdinando Geremia (1906-1944)<sup>32</sup>, studioso di problemi sociali e storici, guardava con entusiasmo all'America di Roosevelt, sottoponendone ad esame il sistema politico-economico<sup>33</sup> - fra la teologia risvegliata e la nuova ortodossia riformata vi erano sostanziali divergenze connesse alla «vocazione politica» della Chiesa. Vinet sosteneva che la religione fosse una faccenda privata fra l'uomo e Dio. Il culto non aveva alcuna funzione sociale o civile, ma faceva parte del «sentimento del cuore», della vita interna ed individuale del singolo credente. Le strade della società secolare e della società spirituale erano dunque inconciliabili e senza alcuna relazione fra loro<sup>34</sup>. Miegge guardava invece all'esempio della

<sup>30</sup> Su Alexandre Vinet si vedano, L. M. Lane, *Life and Writings of A. Vinet*, T&T, Edinburgh 1890; L. Molines, *Etude sur Alexandre Vinet*, Fischbacher, Paris 1895; V. Rivet, *Etudes sur les origines de la pensée religieuse de Vinet*, Paris 1896; A. Shumann, *Alexandre Vinet*, 1907; E. Rambert, *A. Vinet; histoire de sa vie et de ses oeuvres*, Bridel, Lausanne 1930; A. Deregibus, *La filosofia religiosa di Alessandro Vinet*, Gheroni, Torino 1957. Si veda inoltre A. Vinet, *Libere Chiese in Libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti (1826)*, a cura di S. Molino, GBU, Chieti-Roma 2008.

<sup>31</sup> Si vedano in particolare C. Cavour, *Diario inedito*, a cura di D. Berti, Tip. Voghera Carlo, Roma 1888; ; Id., *Ultimi studi sul conte di Cavour*, Bocca, Torino 1912; D. Berti, *Il conte di Cavour avanti il 1848*, a cura di F. Bolgiani, Tip. Voghera Carlo, Milano 1945; E. Passerin D'Entrèves, *I precedenti della formula cavouriana «Libera Chiesa in libero Stato»*, in «Rassegna Storica del Risorgimento Italiano», XL (1954), pp. 496 e segg.; F. Ruffini, *La giovinezza del conte di Cavour*, Torino 1983; E. Passerin D'Entrèves, *ad vocem*, in *DBI*, Vol. XXIII, Roma 1979, pp. 120 – 138; C. Cavour, *Epistolario*, Vol. I (1815 – 40), Olschki, Firenze 2007.

<sup>32</sup> Su F. Geremia si vedano *Ferdinando Geremia: un anno di confino 1926-1927*, a cura di I. Cavallo, Cartura, Biblioteca Comunale, s.d.; *Macerie della storia e speranza cristiana*. Atti del Convegno tenuto a Cartura nel 1979, a cura di I. Cavallo-P.Sambin, Liviana, Padova 1981; G. Spini, *Ferdinando Geremia: nella Chiesa evangelica*, in ID., *Studi sull'Evangelismo*, cit., pp. 205-213.

<sup>33</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., pp. 227-228.

<sup>34</sup> F. Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 147-148.



«Chiesa Confessante»<sup>35</sup>, che si opponeva senza infingimenti al nazionalsocialismo in tutte le sue forme, superando, come avrebbe chiarito più avanti Valdo Vinay in un saggio monografico sulla vocazione politica della Chiesa<sup>36</sup>, la «concezione spiritualista vinetiana della religione come fatto interiore, del tutto distinto, anzi separato dalla vita sociale e politica [...]»<sup>37</sup>: non estraniandosi con «farisaico disprezzo o indifferenza per tutto ciò che è il mondo di fuori» - «lo stato è creato da Dio, affinché tutti gli uomini possano giungere alla conoscenza della verità ed essere salvati» - ed esercitando la propria influenza attraverso la predicazione della Parola di Dio – la funzione profetica cui faceva riferimento Giovanni Miegge - e l'attività politica dei suoi membri, la Chiesa doveva pertanto mantenersi fuori dalla duplice insidia della «indifferenza per i problemi della vita politica, la quale mutila e svingorisce la sua missione», e dal «falso entusiasmo per essi che la spinge a contaminare e a negligenza la predicazione evangelica»<sup>38</sup>.

*L'8 Settembre della Libertà religiosa.* Quando la gioventù barthiana si radunava al Ciàbas per dipanare la materia dei rapporti fra Chiesa e Stato, Virgilio Sommani informava Giovanni Miegge che era intenzione della Tavola di «presentare al Governo un esposto in riferimento alla Legge dei culti ammessi nello Stato [...] per far presente i non pochi inconvenienti derivati nella pratica della sua applicazione, gravata da interpretazioni spesso a carattere restrittivo [...]». Al teologo valdese chiedeva pertanto di rendere pubblici gli atti delle giornate teologiche, nonostante che ad alcuni membri

<sup>35</sup> La Chiesa Confessante (*Bekennende Kirche*) nacque nel 1934 come protesta alle teorie nazionalsocialiste introdottesi all'interno della Chiesa Evangelica per tramite dei cristiano-tedeschi (*Deutschen Christen*), da cui essa separò le sue sorti cominciando la propria attività di predicazione e di lotta politica in clandestinità: il Sinodo di Barmen, tenuto nell'aprile di quell'anno, formulò i principi cui la Chiesa si sarebbe ispirata, fra i quali erano condannate le dottrine anticristiane del razzismo e del nazismo. Sulla Chiesa Confessante e sul Sinodo di Barmen si veda *Tra la croce e la svastica. Il messaggio di una chiesa confessante per il nostro tempo (Barmen 1934-84)*, Claudiana, Torino 1984.

<sup>36</sup> V. Vinay, *Vocazione politica della Chiesa*, Centro Evangelico di Cultura, Roma 1947.

<sup>37</sup> ID., *Significato e limiti della teologia del separatismo di Alessandro Treci*, in AA.VV., *La posizione delle Chiese evangeliche di fronte allo Stato*, Relazioni e documenti dell'incontro organizzato dal servizio studi della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia. Agape 19-23 agosto 1969, Claudiana, Torino 1970, p. 85.

<sup>38</sup> ID., *Vocazione politica della Chiesa*, cit., pp. 39-42.



dell'*establishment* valdese sarebbero apparsi «puramente teorici»<sup>39</sup>. La gioventù barthiana di Miegge era infatti avversata dalla maggioranza conservatrice della Chiesa Valdese che, informata di ottimismo razionalistico-antropocentrico del liberalismo teologico protestante, guardava ad essa con aria di «sufficienza infastidita, come poco più che una mano di “*tête échauffées*” da non prendere sul serio [...]»<sup>40</sup>. Sommani era tuttavia disponibile al confronto e al dialogo. Non aduso alle pose autoritarie e manichee del suo predecessore, aveva infatti cominciato un lento processo di distensione fra l'atteggiamento dei «quadri» della Chiesa Valdese, prudente rispetto al fascismo ed inflessibile verso il corpo pastorale, e la dura lotta dei giovani barthiani contro il regime ed il retaggio liberale dei padri dell'evangelismo italiano.

All'interno di questa nuova politica pacificatrice si inseriva peraltro l'intervento che Giovanni Miegge avrebbe svolto al Sinodo Valdese con una relazione sui rapporti fra Chiesa e Stato, presentata il 7 settembre e recepita dai delegati dell'assemblea il giorno seguente nella forma del documento steso al Ciabàs<sup>41</sup>. Circostanza che avrebbe aperto d'innanzi alle varie denominazioni evangeliche ancora esitanti la strada al superamento dell'ipoteca fascista sulla libertà religiosa, dimostrando altresì come da «conventicola» iniziatica per intellettuali, com'era considerata dalla maggioranza della Chiesa Valdese, gli *homines novi* di Miegge erano divenuti la «forza traente» del protestantesimo italiano<sup>42</sup>. Posizione guadagnata tutta sul campo, tenuto conto dell'opposizione ricevuta durante i lavori sinodali. In particolare quando fu contestata a Miegge la direzione editoriale della «Luce»<sup>43</sup>: considerata troppo intellettuale per un vasto pubblico, con una linea teologica non conforme alla sensibilità della stragrande maggioranza della Chiesa Valdese ed una posizione politica particolarmente esposta alla censura di polizia. Critiche che

<sup>39</sup> *Messaggio del Moderatore della Chiesa Valdese*, Torre Pellice, 1 settembre 1943, in *Resoconti delle giornate teologiche*, cit., p. II.

<sup>40</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini e protestanti*, cit., p. 217.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 312.

<sup>42</sup> G. Spini, *Premesse della Resistenza valdese*, cit., p. 28.

<sup>43</sup> G. Long, *Alle origini del pluralismo confessionale. Il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 250.



ovviamente non tenevano conto dell'incremento del numero degli abbonati e degli attestati di stima che ogni giorno giungevano sulla scrivania di Miegge. Sommani tentò in un primo tempo la carta del compromesso, pensando di affiancare a Miegge l'ex-direttore del giornale Davide Bosio. Tornò indietro dal suo proposito solamente quando Eric Rollier (1885-1948), industriale valdese di Milano, padre di Alberto Mario Rollier e membro della Tavola Valdese, gli fece notare come quest'ultimo fosse esponente del «puro e semplice agnosticismo di fronte ai mille problemi della vita», avendo cioè contribuito a consolidare «la *scissione* nelle coscienze così dette cristiane fra il cristianesimo “privato” e quello “pubblico”, fra la coscienza individuale e la coscienza collettiva». Miegge rimase pertanto al suo posto di lavoro e continuò la consueta linea editoriale<sup>44</sup>.

Ma la lotta ecclesiastica fra *nova et vetera* generazione si sarebbe comunque riproposta con maggiore virulenza. La mattina dell'8 settembre, Vittorio Subilia, membro della commissione d'esame sull'operato della Tavola, presentò il seguente ordine del giorno:

Il Sinodo, di fronte alle esigenze dell'ora presente, [...] si umilia davanti a Dio di non aver saputo proclamare in ogni contingenza ed a costo di qualsiasi rischio il messaggio di Cristo il Signore in tutte le sue implicazioni; afferma la sua solidarietà di fede, di preghiera, di sofferenza e di combattimento con le Chiese in distretta per fedeltà a Cristo; al di sopra di ogni barriera di nazione e di razza, si sente parte viva ed attiva della Chiesa universale<sup>45</sup>.

Quando nella tornata pomeridiana fu aperta la discussione, solamente i barthiani fecero quadrato attorno a Subilia. La maggioranza dei membri del Sinodo sollevò invece una tale quantità di polemiche da compromettere il sereno svolgimento del dibattito, cui si aggiunse successivamente l'annuncio radiofonico dell'armistizio. La contrapposizione interna ai delegati di opposizione finiva

---

<sup>44</sup> J. P. Viallet, *La Chiesa Valdese*, cit., pp. 303-305.

<sup>45</sup> Ivi, p. 308.



comunque in una sola questione ripetuta all'infinito: erravano coloro che confondevano il silenzio della Chiesa con la sua infedeltà all'Evangelo; né consideravano di quanto non fosse «saggio e prudente sfidare un avvenire ancora incerto approvando un testo in cui non era difficile intravedere una condanna del totalitarismo». Evitando una inutile prova di forza che avrebbe acuito ulteriormente le divergenze in seno alla Chiesa Valdese, Vittorio Subilia si risolse pertanto a ritirare il suo ordine del giorno<sup>46</sup>, contribuendo a far passare l'emendamento sui rapporti fra Chiesa e Stato, nella versione licenziata durante le giornate teologiche del Ciabàs. Solite ragioni di prudenza avrebbero tuttavia cancellato il riferimento esplicito al separatismo ed avrebbe rimesso la Chiesa entro i limiti del diritto comune. Ma il testo adottato era ovviamente un successo da ascrivere interamente al pensiero formulato dai barthiani durante le loro giornate teologiche.

Il Sinodo, ricordando i principi contenuti nella dichiarazione della Tavola Valdese al Governo sardo del 1849 dichiara:

La Chiesa Valdese, *Mater Reformationis*, fondata sui principi dell'Evangelo, fedele alla sua Confessione di fede ed alla sua costituzione, con la certezza di interpretare la coscienza cristiana nella situazione attuale riafferma i principi seguenti:

1° La Chiesa cristiana deve reggersi da sé, in modo assolutamente indipendente, secondo i suoi principi nei limiti del diritto comune;

2° La Chiesa cristiana non deve pretendere alcuna condizione di privilegio;

3° La Chiesa cristiana rivendica la più ampia libertà di coscienza, di culto, di testimonianza per tutti;

4° La Chiesa cristiana riafferma che qualsiasi ingerenza o restrizione esercitata dallo Stato sulle sue attività e sullo sviluppo della vita interiore al pari di qualsiasi privilegio, lederebbe il suo diritto e la sua autonomia e ne falserebbe la natura compromettendone la purezza e l'integrità del suo Ministero;

---

<sup>46</sup> Ivi., p. 310.



5° La Chiesa Valdese considera questa completa libertà civile e indipendente dallo Stato come condizioni indispensabili al pieno adempimento del suo mandato divino<sup>47</sup>.

Benché la parola «separatismo» fosse espunta dal testo votato al Sinodo, la Chiesa Valdese non rinunciava affatto alla forma separatista dello Stato, se è vero che le proposizioni sui rapporti fra Stato e Chiesa recitano quasi alla lettera il credo giuridico dei sostenitori del sistema separatista come unica forma di Stato capace, a loro giudizio, di salvaguardare il principio di libertà religiosa:

separazione dello Stato dalla Chiesa – scriveva Mario Falco - è il sistema nel quale le chiese son sottoposte al diritto delle private associazioni, - separazione è l'ordinamento giuridico nel quale i fedeli fanno parte delle chiese per atto volontario, - separazione è la relazione tra Stato e Chiesa nella quale i vincoli che legano i due organismi son ridotti al minimo, - separazione infine è l'ordinamento giuridico nel quale le chiese cadono nella sfera del diritto comune<sup>48</sup>.

Definizioni con un fondamento di verità. Ma che, sempre secondo la dottrina del Falco, non riescono ad arrivare ad una sintesi rigorosa, perché «il concetto di separatismo è un concetto empirico. E i concetti empirici – dice Benedetto Croce, del quale [...] io non faccio che applicare la teoria logica, - sono necessariamente imprecisi e fluttuanti, sono raggruppamenti di rappresentazioni che non si possono distinguere con un taglio netto da rappresentazioni affini, salvo che arbitrariamente e per comodo»<sup>49</sup>.

Più problematico risulta invece l'inserzione del passaggio sul «diritto comune». Decisivo per espungerne il riferimento nel testo del Ciàbas fu l'intervento di Rollier, il quale affermava che

Questa espressione che era chiara nel clima liberale del 1848, dominato dall'idea dei diritti dell'uomo e del cittadino non lo è affatto nei regimi

<sup>47</sup> Chiesa Evangelica Valdese, *Sinodo del 1943*, Torre Pellice 1943, pp. 10-11, 17-18.

<sup>48</sup> M. Falco, *Il concetto giurico*, cit., p. 14.

<sup>49</sup> Ivi., p. 23.



totalitari, nei quali vige il più completo arbitrio giuridico. Diritto comune potrebbe anche essere il diritto tedesco quale si trova nel pensiero hitleriano! A meno che si voglia ricorrere all'idea del «diritto naturale» di tipo cattolico, che non siamo disposti ad accettare poiché esso ci farebbe ricadere nel *jusnaturalismo*<sup>50</sup>.

Cosicché, quando il Sinodo Valdese rimetteva al suo posto il principio del diritto comune, seguace com'era di quella ortodossia separatista propria del metodo esclusivamente giuridico adottato a suo tempo da Francesco Scaduto<sup>51</sup>, evidenziava infondo come

i partecipanti alle giornate teologiche sono stati in questo senso un po' più radicali ed un po' più pessimisti, più consci, forse, tristemente, delle aberrazioni nel campo del diritto di cui l'Europa è stata testimone in questi ultimi anni, mentre l'assemblea sinodale è stata più ottimista avvertendo, forse inconsciamente, che nell'Europa di domani il «diritto comune» non possa più essere cosa di cui si debba avere vergogna o paura<sup>52</sup>.

*La politica ecclesiastica compatibile col separatismo protestante.* La sera dell'8 settembre, in cui fu votata la dichiarazione sui rapporti tra Stato e Chiesa, assunta come art. 14 degli Atti del Sinodo, nella casa di Mario Alberto Rollier a Torre Pellice si decise in pratica la confluenza delle Valli Valdesi alla lotta partigiana ed al Partito d'Azione<sup>53</sup>, cui aderiva larga parte della gioventù protestante, conquistata dal suo «forte rigore etico, intransigentemente laico e intenzionato a realizzare la rivoluzione democratica»<sup>54</sup>; il panorama *ecumenico* delle posizioni politiche: «dal liberalismo progressista di tipo laburista al revisionismo di ascendenza gobettiana, dal repubblicanesimo al liberalismo crociano»<sup>55</sup>; e l'attenzione mostrata

<sup>50</sup> *Resoconti delle giornate teologiche*, cit., p. LXXVII.

<sup>51</sup> A. C. Jemolo, *Francesco Scaduto*, in «Rivista di Diritto Pubblico. La Giustizia Amministrativa», fasc. I, gennaio 1943, p. 18.

<sup>52</sup> *Resoconti delle giornate teologiche*, cit., p. LXXX.

<sup>53</sup> Sulla lotta partigiana nelle Valli si veda D. Gay Rochat, *La resistenza nelle Valli Valdesi (1943-1944)*, Claudiana, Torino 1985. Sul Partito d'Azione si veda G. De Luna, *Storia del Partito d'Azione*, UTET, Torino 2006.

<sup>54</sup> P. Bagnoli, *Il paradigma esemplare di M. A. Rollier*, in *Gli evangelici nella Resistenza*, cit., p. 106.

<sup>55</sup> E. Aga Rossi, *Il movimento repubblicano Giustizia e Libertà e il Partito d'Azione*, Cappelli, San Casciano 1969, p. 33.



rispetto ai problemi connessi ai rapporti fra Stato e Chiesa. Nel gennaio 1943, «L'Italia Libera», organo del Partito d'Azione, riportava infatti il proposito che fosse «assicurata a tutti piena libertà di credenza e di culto; nei rapporti tra lo Stato e la Chiesa saranno risolti i problemi relativi alla separazione del potere civile da quello religioso nel severo rispetto dei diritti della coscienza e della libertà della Chiesa nell'ambito delle sue funzioni spirituali»<sup>56</sup>. Un programma talmente compatibile col separatismo protestante che viene da chiedersi se non fosse fra i testi su cui la gioventù barthiana si era ispirata per la dichiarazione licenziata nelle giornate teologiche del Ciabàs. Né escludo, benché non vi siano documenti a sostegno di questa prospettiva, che le cose, almeno in parte, non fossero andate proprio in questo modo. Perlomeno significativa sembra essere una testimonianza diretta di Giorgio Spini, il quale ha scritto che, dopo la lettura del primo numero de «L'Italia Libera», quello, per intendersi, degli auspici di politica ecclesiastica cui abbiamo fatto riferimento, «i giovani barthiani si sentirono sulle stesse posizioni del Partito d'Azione. Finalmente scoprivamo una posizione politica italiana che ci era possibile abbracciare in piena coerenza con la nostra fede cristiana e con il nostro retaggio protestante!»<sup>57</sup>. Del resto, ancora su «Italia Libera» del 19 luglio 1944, fra i nuovi programmi politici pubblicati ne compariva uno in cui si leggeva che

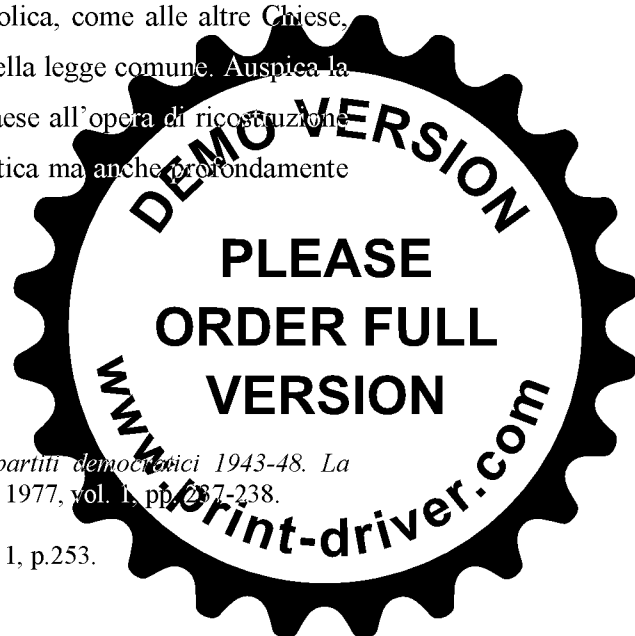
Il Partito d'Azione ritiene incompatibile con la libertà religiosa e l'eguaglianza dei culti ogni regime di religione o Chiesa di Stato. Afferma che lo Stato deve riconoscere alla Chiesa cattolica, come alle altre Chiese, indipendenza di organizzazione entro i limiti della legge comune. Auspica la partecipazione di tutte le forze spirituali del paese all'opera di ricostruzione che non deve essere soltanto economica e politica ma anche profondamente morale<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> C. Vallauri (a cura di), *La ricostruzione dei partiti democratici 1943-48. La nascita del sistema politico italiano*, Bulzoni, Roma 1977, vol. 1, pp. 237-238.

<sup>57</sup> G. Spini, *La strada della Liberazione*, cit., p. 93.

<sup>58</sup> C. Vallauri (a cura di), *La ricostruzione*, cit., Vol. 1, p.253.



La politica ecclesiastica, grande assente durante tutto il periodo della Resistenza<sup>59</sup>, avrebbe preso in ottobre maggiore sviluppo e dovizia di dottrina da parte di Arturo Carlo Jemolo (1891-1981) con l'opuscolo famoso *Per la pace religiosa in Italia*, in cui si chiedeva la libertà di coscienza come libertà di professare, difendere e diffondere la propria fede religiosa. Quindi la cessazione di arresti e condanne arbitrarie di «distributori di bibbie protestanti, adunanze di sparuti gruppi di evangelici in case private per cantare inni e salmi disperse dalla polizia e condanne dalla magistratura [...]». Era dunque venuto il tempo per una seria revisione del Codice Penale e della Legge di Pubblica Sicurezza nelle parti in cui si puniva maggiormente il vilipendio del culto cattolico e si facevano disparità nella protezione fra confessioni religiose. Come ad ogni cittadino doveva riconoscersi la eguaglianza di fronte allo Stato, senza che l'appartenenza o meno ad una religione formasse oggetto discriminante per il godimento dei diritti civili, così pure l'eguale trattamento giuridico da riservare alle diverse confessioni religiose avrebbe dovuto mantenersi senza puntelli giuridici:

la migliore garanzia, la sola garanzia che la Chiesa possa avere, sia quella di un popolo libero, cui essa possa liberamente parlare, e dove la libera discussione impedisca ogni grossolana falsificazione della verità, e di un regime politico che non consenta avventure e dittature, e che lasci l'accesso ai posti di governo solo ad uomini onesti e prudenti .

L'art. 1 dello Statuto sia dunque sostituito con questa formula:  
«Lo Stato informa la propria attività etica ai principi della morale cristiana» come fatto storico connaturato alla nostra civiltà. La Chiesa rinunci ai concordati e si riduca nell'ambito del diritto comune, innovando evangelicamente la propria missione spirituale ed i suoi organismi istituzionali interni, senza guardie svizzere, titoli nobiliari o nomine cavalleresche; facendo profonde revisioni al Diritto Canonico, nelle parti in cui il peccato si mescola col reato. E tuttavolta se la Chiesa

---

<sup>59</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., p. 525.



richiederà il mantenimento integrale dei Patti Lateranensi in cambio della propria sanzione al prossimo regime politico della nuova Italia,

converrebbe cedere [...]: e credo così che dopo un certo numero di anni la S. Sede si renderebbe conto che l'interesse religioso in Italia sarebbe non di conservare alla Chiesa i pochi privilegi che il Concordato le ha concessi e che ripugnano alla coscienza nazionale, bensì di venire incontro a questa coscienza, che augura alla Chiesa un sempre più ampio dominio sulle anime, che le augura di dire in materia morale una parola sempre più ricevuta e accolta, ma di dirla in regime di libertà<sup>60</sup>.

Non sfuggiva cioè al giurista cattolico il fatto che attorno al regime concordatario inaugurato dai Patti Lateranensi ruotasse tutto l'impianto della legislazione ecclesiastica e la «riconversione neo-confessionalista dell'ordinamento dello Stato [...]»<sup>61</sup>. Dimodoché non si sarebbe potuto chiedere in astratto la libertà religiosa senza affrontare lo snodo conseguente degli Accordi del Laterano: *simul stabunt, simul cadent*. Su questo aspetto la posizione della gioventù protestante era chiara: il regime concordatario era incompatibile con la libertà religiosa, anche degli stessi cattolici, fra i quali una «larga massa», ne era certo Giovanni Miegge, si diceva in favore del «massimo di salute e di libertà spirituale [...]», anche se lo stesso teologo valdese non poteva escludere che «queste correnti non si ispirino ad una posizione giurisdizionalista attraverso la quale un'eventuale riforma nella Chiesa Cattolica dovrebbe essere operata attraverso una legislazione statale»<sup>62</sup>. Un modo elegante per dire che vi era interesse per il dibattito interno al mondo cattolico – anche se in questi anni non vi sono rapporti diretti o indiretti tra gioventù cattolica e gioventù protestante –, ma che oggettivamente le cose in quel campo non potevano che essere intricate. Lo dimostrano in particolare le *Idee ricostruttive della DC*<sup>63</sup>, frutto della «proposta politica» formulata da

<sup>60</sup> ID. *Per la pace religiosa in Italia*, in «Quaderni della Nuova Antologia», 4 XXIII (1985), pp. 96-104.

<sup>61</sup> C. Cardia, *La riforma del Concordato. Dal confessionismo all'unicità dello Stato*, Einaudi, Torino 1980, p. VII.

<sup>62</sup> *Resoconti delle giornate teologiche*, p. LXVIII.

<sup>63</sup> C. Vallauri (a cura di), *La ricostruzione*, cit., Vol. 1, p. 49.



De Gasperi (1881-1954) nel luglio '43<sup>64</sup>, ed il *Programma di Milano della Democrazia Cristiana*<sup>65</sup>, sempre del luglio, voluto da Pietro Malvestiti (1899-1964), antifascista cattolico, fondatore del «Movimento Guelfo d'Azione», poi combattente nella Resistenza e rappresentante della DC<sup>66</sup> all'interno del CLNAI. Ora, alcuni motivi politici che sarebbero stati costante del programma politico della Democrazia Cristiana erano delineati con una certa precisione. Penso ad esempio alla difesa dell'istituto familiare, all'efficacia giuridica del matrimonio celebrato con rito religioso ed alla responsabilità dei genitori nella educazione della prole; al pluralismo della struttura statale, come decentramento regionale o rappresentanza degli interessi professionali; alla democrazia fondata sul suffragio universale ed alla libertà di coscienza. Il partito manteneva tuttavia importanti differenze al suo interno circa il modello dei rapporti fra Stato e Chiesa che avrebbe dovuto ispirare la forma giuridica del nuovo regime democratico alla ripresa dalle ostilità. Malvestiti faceva riferimento esplicito alla possibilità di revisione del Concordato con una trattativa bilaterale, iniziata dopo un mutuo consenso fra le parti. De Gasperi si limitava invece a chiedere che «il lievito cristiano fermenti in tutta la vita sociale, che la missione della Chiesa Cattolica si svolga in piena libertà, e che la voce del Romano Pontefice, levatasi così spesso in difesa della dignità umana, possa risuonare liberamente in Italia, e nel mondo»<sup>67</sup>. Ma questi sono gli anni in cui la Chiesa chiede con fermezza l'intangibilità dei Patti Lateranensi<sup>68</sup>, in cui il disegno cattolico-autoritario di succedere al regime fascista in dissolvimento non è ancora archiviato<sup>69</sup>, ed in cui l'anticomunismo

---

<sup>64</sup> Si veda in part. P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 66-85.

<sup>65</sup> Ivi., p. 51.

<sup>66</sup> Sulla storia della DC si vedano G. Spataro, *I democratici cristiani dalla dittatura alla repubblica*, Mondadori, Milano 1968; G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, Vallecchi, Firenze 1974; G. Galli, *Storia della Democrazia Cristiana*, Laterza, Bari 1978; F. Malgeri (a cura di), *Storia della Democrazia Cristiana*, Vol. III. *Gli anni della transizione: da Fanfani a Moro, 1954-1962*, Cinque Lune, Roma 1989; G. Formigoni, *La Democrazia Cristiana e l'alleanza occidentale*, Il Mulino, Bologna 1996;

<sup>67</sup> F. Margiotta Broglio, *Stato e confessioni religiose*, cit., pp. 90-91.

<sup>68</sup> G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 181.

<sup>69</sup> Ivi., p. 205.



diventa una «autentica ossessione» del Vaticano<sup>70</sup>. Orientamenti che andranno progressivamente ad incidere sull'azione politica del partito, precludendo la strada giuridica alla revisione concordataria in favore dell'«intuizione politica» di De Gasperi circa la «impossibilità di rimettere in discussione le posizioni conseguite dalla Chiesa con il Concordato senza compromettere l'esigenza essenziale del suo consenso alla nascente democrazia»<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Ivi., p. 182.

<sup>71</sup> P. Scoppola, *La proposta politica*, cit., p. 80.



### Parte I. Cap. 3. L'appello all'Italia dal Regno del Sud.

*La libertà di culto verrà mantenuta.* Con la formazione della Repubblica Sociale nell'Alta Italia e del governo regio nel Mezzogiorno, la Chiesa Valdese si trovò spezzata rispettivamente in due parti. L'una rimaneva sotto il controllo del vice-Moderatore Roberto Nisbet (1904-1996)<sup>1</sup>, che risiedeva a Torre Pellice come presidente del distretto delle Valli. L'altra era amministrata da Virglio Sommani, il quale sarebbe rimasto nella capitale fino al termine della guerra. Lo sviluppo del dibattito sui rapporti fra Stato e Chiesa era pertanto precluso dal regime collaborazionista di Mussolini. Garanzie di libertà religiosa erano invece offerte dagli anglo-americani nel cosiddetto Regno del Sud con una serie di direttive nella forma di combinati sul governo militare in Sicilia, condizioni armistiziali e indirizzi internazionali di principio. L'appello di Eisenhower *Al popolo Italiano!* era piuttosto chiaro: «la libertà di culto verrà mantenuta»<sup>2</sup>.

Le comunità protestanti del Mezzogiorno tornavano dunque alla vita spirituale attiva e riprendevano gradualmente i tradizionali apporti di comunione con le chiese sorelle del Regno Unito<sup>3</sup>, favoriti in

<sup>1</sup> Dopo essersi laureato alla Facoltà Teologica Valdese, R. Nisbet fu pastore in numerose città italiane, membro della Tavola (1941-1948; 1953-1960) e vice-Moderatore (1954-1960).

<sup>2</sup> Alla lettera i del *Combined Directive Military Government in Sicily*, May 31, 1943, si legge: «The freedom of press and speech shall be restored insofar as it does not impair the interest of Allied Forces. Any law which a decided partiality in reference to race, creed or color (sic) will be abolished immediately. The rights of religious worship will be made known». Al punto 31 delle *Additional Conditions of Armistice with Italy (As modified by the protocol signed Nov. 9, 1943)*, già firmate a Malta il 29 settembre 1943 da P. Badoglio e D. D. Eisenhower, è scritto: «All Italian laws involving discriminations on grounds of race, color (sic.), creed or political opinions will insofar as this is not already accomplished be rescinded, and persons detained on such grounds will, as directed by United Nations, be released and relieved from all legal disabilities to which they have been subjected. The Italian Government will comply with all such further directions as the Allied Commander-in-Chief may give for repeal of Fascist legislation and removal of any disabilities or prohibitions resulting there from». All'art. 2 de *The Moscow Declarations. November 1, 1943*. Parte B. *Declaration Regarding Italy*, si legge: «Freedom of speech, of religious worship, of political belief of the press and of public meeting shall be restored in full measure to the Italian people, who shall also be entitled to from anti-Fascist political groups», cfr. H. Holborn, *American Military Government. Its Organization and Policies*, Infantry Journal Press, Washington, pp. 115, 124, 134. Per il messaggio *Al popolo italiano!* di Eisenhower del luglio 1943 si veda L. Mercati, *La Sicilia e gli Alleati*, «Storia Contemporanea», A. III, n. 4, dicembre 1972, pp. 923-924.

<sup>3</sup> Lettera di V. Sommani al Moderatore della Church of Scotland, Roma, 24 giugno 1944, in ATV. Serie V. Reg. 817. Copialettere Moderatore V. Sommani. L'invio



particolare dalla propaganda religiosa dei militari alleati<sup>4</sup>, nonché dall'attività assistenziale in favore dei prigionieri britannici in territorio italiano<sup>5</sup> da parte di cappellani valdesi come Guido Comba (1893-1966)<sup>6</sup> ed Achille Deodato (1907-1989)<sup>7</sup>, un siciliano cresciuto

---

del Moderatore alla Chiesa di Scozia per la ripresa dei tradizionali rapporti di comunione spirituale era stato raccolto ed inviato a quest'ultima da parte del rev. J. H. G. Ross. Egli era entrato a Roma il 7 giugno 1944. Quel giorno si era recato alla Chiesa Valdese assieme a Guido Comba, conosciuto per la sua attività in favore dei prigionieri britannici in Italia. Comba gli presentò il Moderatore, che gli chiese a sua volta di inoltrare questo messaggio al suo omologo scozzese. «We have great joy in sending greeting to the Moderators after such a long silence./Though we have been separated, we have been in a spirit of communion with you, more perhaps than ever before./ None of our pastors have been killed or wounded, as far as we know. Some of the churches have been destroyed, but the congregations are in good heart and have met the spiritual needs of times». Ed ancora. «Thus is broken the silence of dark years, while freedom moves across Europe». Si veda inoltre il *Message from the Moderator of the Waldensian Church to the Moderator of the Church of Scotland*, portata a conoscenza da Alexander King, Colonial and Continental Secretary della Church of Scotland, al Under Secretary of State, Foreign Office, Edinburgo, 21 giugno 1944. King richiede inoltre al FO il permesso di divulgarne i contenuti sulla stampa inglese. Si temevano infatti ritorsioni da parte dei tedeschi nei confronti dei Valdesi delle valli. Il Sotto Segretario di Stato, sentito il parere del Segretario di Stato Eden e considerata l'occupazione tedesca nelle Valli Valdesi, avrebbe dato parere negativo. Si veda Lettera dell' Under Secretary of State, Foreign Office al Colonial and Continental Secretary della Church of Scotland, Overseas Department, Londra, 27 giugno 1944. Parere positivo fu dato alla pubblicazione di notizie provenienti dal Moderatore alla Chiesa di Scozia sull'attività religiosa delle comunità valdesi delle Valli nell'agosto 1944. Questi documenti si trovano in FO, 371/43973/9875. Si vedano ad esempio il carteggio intercorso tra la Chiesa di Scozia ed il Foreign Office contenuto nella cartella «Waldensian activities in Italy», 3 agosto 1944, in FO, 371. 15260. R. 12134.

<sup>4</sup> Si vedano in part. gli articoli apparsi su «The Methodist Recorder» del 12 agosto 1943, p. 5, *Methodist Chaplain on Lampedusa*; 22 giugno 1944, p. 5, *A Free Church Service in Italy*; 21 settembre 1944, p. 12, *Chaplain's Corse in Rome*; 26 ottobre 1944, p. 3, S. Keen, *A Tour of R.A.F Station: Gibraltar and Rome. «Club» Method in the Services*; 30 novembre 1944, p. 7, J. C. J. S., *Sunday with the Troops in Italy Methodist*; 4 gennaio 1945, p. 6, *Religion & Reconstruction*; 25 gennaio 1945, F. W. Hillbourne, *A Tour of «Wesley Houses in Italy»*; 7 marzo 1946, p. 6, *Religioun Liberty*; 9 maggio 1946, F. R. Ducker, *Chaplains in Conference at Florence*. Si vedano inoltre gli art. su «The War Cry» del 10 marzo 1945, p. 4, riporta un appello agli italiani; 5 maggio 1945, p. 3, *On the Italian Front*; 12 maggio 1945, p. 4, *Tales of the Flag in Italy*; 26 maggio 1945, p. 1, W. Eastwood, *Making Salvationists in Italy*; 7 luglio 1945, p. 4, ID., *Italian Officers Found*; 4 agosto 1945, *Contacts and Developments in Germany and Italy*; 2 febbraio 1946, p. 4, F. A. Evans, *Italian Mountain Salvationists*.

<sup>5</sup> *Copy Extract Letter from the Rev. E. A. Way Chaplain, R. N.*, FO 371/43973/ 9875.

<sup>6</sup> G. Comba fu consacrato pastore nel 1921 e ricoprì incarichi di segretario del Moderatore a Roma (1934-1936), di segretario-cassiere (1936-1937) e cassiere (1937-1963) della Tavola. Sull'attività svolta da Comba come cappellano militare si veda S. Montalbano, *Ermanno Rostan. Cappellano militare valdese, 1940-1943*, Claudiana, Torino 2005, p. 118.

<sup>7</sup> A. Deodato fu consacrato nel 1934 e ricoprì fra le altre funzioni quella di vice Moderatore (1944-1950) e Moderatore (1951-1958). Sull'attività svolta da A. Deodato come cappellano militare si veda S. Montalbano, *Ermanno Rostan*, cit., p. 119. Si veda inoltre G. Rochat, *I cappellani valdesi*, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice, XVII Febbraio 1996, p. 30.



a Genova e formatosi nel Collegio di Torre Pellice, che sarebbe divenuto Moderatore della Tavola negli anni Cinquanta. Il 10 agosto 1944 Virgilio Sommani inviava alla Church of Scotland uno speciale *memorandum* sulla libertà religiosa, in cui era ripreso il documento votato dal Sinodo Valdese la sera dell'8 settembre e si ripercorrevano le sorti del protestantesimo italiano dall'emancipazione del 1848 ai Patti del Laterano e dalla Legge sui Culti Ammessi alle interdizioni contro gli ebrei del 1938. La Chiesa Valdese riteneva ogni restrizione in materia di libertà religiosa da parte dello Stato come una ingerenza all'integrità della sua missione spirituale; affermava la propria contrarietà al sistema del privilegio religioso; dichiarava la propria volontà di reggersi ed organizzarsi in maniera indipendente e nei limiti del diritto comune; richiedeva l'attuazione della libertà di coscienza, di culto e di proselitismo religioso; l'applicazione delle leggi in vigore in spirito di libertà e l'equidistanza della pubblica amministrazione rispetto alle varie confessioni religiose: «i funzionari, anche se cattolici romani, non debbono dimenticare, nell'adempimento dei loro doveri, che il maggior titolo di onore per essi è d'essere imparziali e d'esigere da tutti il rispetto delle Leggi»<sup>8</sup>. L'ostacolo maggiore all'avanzamento della testimonianza evangelica in Italia rimaneva pertanto l'ingerenza della Chiesa di Roma sulla politica ecclesiastica delle autorità italiane<sup>9</sup>. Edward Sydney Woods (1877-1953)<sup>10</sup>, Vescovo Anglicano di Lichfield, aveva raccolto simili denunce da parte del Moderatore Virgilio Sommani, «a man of considerable ability and high character», durante l'estate del 1944, quando si trovava impegnato in una missione pastorale alle truppe britanniche in Italia. La Chiesa di Roma, scriveva Woods a Sir Noel Charles (1891-1975), Alto Commissario per l'Italia, era «consistently and notoriously intolerant of any other forms of the Christian Religion»<sup>11</sup>. Sommani era infatti convinto che la «preeminent position granted to the Roman

<sup>8</sup> V. Sommani, *A Memorandum of the Waldensian Church on the Law concerning the Admitted Cults, promulgated 24<sup>th</sup> June 1929*, Rome, 10 agosto 1944, in ATV, Serie V. Reg. 817. Copialettere Moderatore Virgilio Sommani.

<sup>9</sup> G. Verucci, *La Chiesa nella società*, cit., p. 181-182.

<sup>10</sup> Su E. S. Woods si veda J. Stone, *Edward Sydney Woods. 94<sup>th</sup> Bishop of Lichfield*, Victor Gollancz LTD, London 1945.

<sup>11</sup> Lettera di E. S. Lichfield a H. E., The High Commissioner, 28 agosto 1944, in FC, 371/ 43973/9875.



Catholic Church, its many *privileges*, the *authority* recognised to it by the State, have empowered the Roman Catholic Church to *hinder* unceasingly the free exercise of the admitted cults and to *prejudice* the rights of the citizens who adhered to them»<sup>12</sup>. La versione era duramente contestata dalla stampa cattolica del Regno Unito ed in particolare dal volume *Church and State in Fascist Italy*, uscito nel 1941 per i tipi della Oxford University Press, sotto gli auspici del Royal Institute of International Affaire. Questo contributo scientifico alla critica dell'ordinamento ecclesiastico italiano, scritto da un autore di lingua inglese come Daniel Anthony Binchy (1900-1989)<sup>13</sup>, professore cattolico di storia del diritto irlandese all'Università di Dublino, «attraverso un labirinto di distinzioni e sottodistinzioni scolastiche, diede la sua interpretazione dei legami del Vaticano col fascismo, assolvendo completamente il Vaticano [...]»<sup>14</sup>. La posizione di particolare privilegio accordata alla Chiesa di Roma era dunque considerata come il naturale riconoscimento dell'appartenenza confessionale della stragrande maggioranza della popolazione italiana. Le diverse informazioni numeriche diffuse a riguardo da parte di Piacentini, che intendeva minimizzare la consistenza del cattolicesimo italiano, rispondevano pertanto ad un palese tentativo di falsificazione della realtà. Piacentini era del resto un distinto avvocato *ebreo*, condizionato dal suo ufficio a patrocinare le ragioni delle minoranze religiose<sup>15</sup>. Le restrizioni alla libertà religiosa dei protestanti erano viceversa la reazione politica del fascismo ai metodi grossolani e volgari della loro propaganda contro la religione dominante<sup>16</sup>; alle enormi sovvenzioni da essi ricevute dalle chiese sorelle all'estero, avversate dal regime come una forma di ingerenza negli affari

---

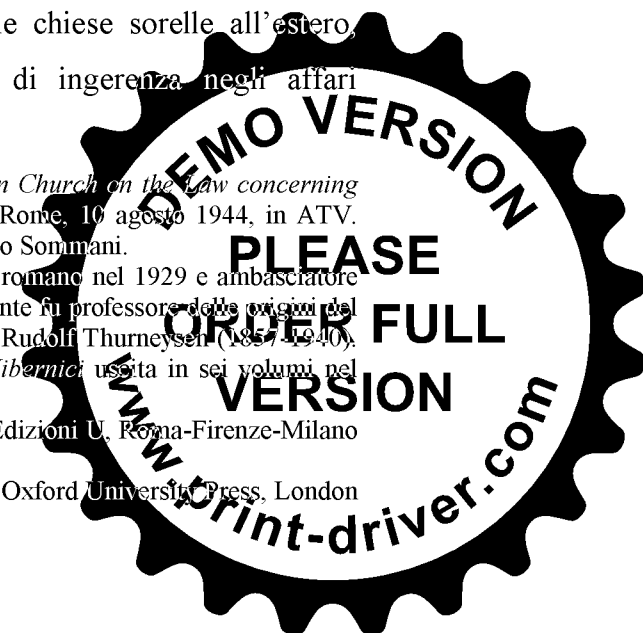
<sup>12</sup> V. Sommani, *A Memorandum of the Waldensian Church on the Law concerning the Admitted Cults, promulgated 24<sup>th</sup> June 1929*, Roma, 10 agosto 1944, in ATV. Serie V. Reg. 817. Copialettere Moderatore Virgilio Sommani.

<sup>13</sup> Daniel Anthony Binchy fu professore di diritto romano nel 1929 e ambasciatore irlandese in Germania (1929-1932). Successivamente fu professore delle origini del diritto in Irlanda, studi intrapresi su indicazione di Rudolf Thurneysen (1857-1940). La sua opera più importante fu il *Corpus Iuris Hibernici* uscita in sei volumi nel 1978.

<sup>14</sup> G. Salvemini-G. La Piana, *La sorte dell'Italia*, Edizioni U. Roma-Firenze-Milano 1945, p. 126.

<sup>15</sup> D. A. Binchy, *Church and State in Fascist Italy*, Oxford University Press, London 1970 (I Ed. 1941), p. 570.

<sup>16</sup> Ivi., p. 571.



domestici<sup>17</sup> (la crisi finanziaria degli Stati Uniti aveva fatto tuttavia più danni all'evangelismo italiano che non le *presunte* persecuzioni dei cattolici e dei fascisti); al sistematico discredito gravante sull'esecutivo dalle notizie da essi fatte pervenire surrettiziamente agli anglo-americani<sup>18</sup>; ed in ultima analisi alla loro *estraneità* alla comunità nazionale<sup>19</sup>.

*L'ostilità degli inglesi verso la Chiesa.* Le questioni di carattere religioso non erano tuttavia in cima ai pensieri degli inglesi. Sir Noel Charles era un «ometto vispo, intelligente, cupo, scontroso e ricco»<sup>20</sup>, quanto «ciarliero, cordiale e imperturbabile»<sup>21</sup>, come lo avrebbe descritto Harold Macmillian (1894-1986) nei diari di guerra. La sua maggiore preoccupazione in questi anni era quella di convincere il Foreign Office, che continuava a trattare gli italiani come un popolo ai margini della società internazionale, ad adottare una politica di concessioni e benevolenza verso le sorti dell'Italia in funzione degli interessi imperiali della Gran Bretagna nell'area del Mediterraneo e nell'Europa continentale<sup>22</sup>. Anthony Eden (1897-1977), Ministro degli Affari Esteri, era invece un acceso anti-papista<sup>23</sup>. Ai tempi delle sanzioni contro la politica coloniale dell'Italia era stato addirittura paragonato a John Knox per la sua opposizione alla Chiesa di Roma ritenuta connivente con l'aggressione fascista all'Etiopia<sup>24</sup>. Quando in ottobre venne in Italia per una visita diplomatica, la Curia osservò con rammarico che il Ministro degli Esteri aveva preferito i dipinti di Palazzo Venezia ad una visita al Santo Padre. Sir. Osborne (1884-1964), ministro britannico presso la Santa Sede, tentò senza successo di smentire il fatto che Eden fosse un politico anticattolico e giustificò la mancata udienza coi molteplici impegni del suo ufficio<sup>25</sup>. Myron C. Taylor (1874-1959), rappresentante personale del presidente degli

---

<sup>17</sup> Ivi., p. 599.

<sup>18</sup> Ivi., p. 600.

<sup>19</sup> Ivi., p. 603.

<sup>20</sup> H. Macmillian, *Diari di guerra. 1943-1945*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 555.

<sup>21</sup> Ivi., p. 566.

<sup>22</sup> D. W. Ellwood, *L'alleato nemico. La politica dell'occupazione anglo-americana in Italia 1943-1946*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 110-111.

<sup>23</sup> O. Chadwick, *Gran Bretagna e Vaticano durante la Seconda Guerra Mondiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 36.

<sup>24</sup> Ivi., p. 23.

<sup>25</sup> Ivi., p. 455.



Stati Uniti presso Pio XII, dava invece per certa l'ostilità degli inglesi verso la Chiesa<sup>26</sup>.

La politica ecclesiastica inglese rimaneva pertanto nelle mani esperte di Orme Sargent (1884-1962), sottosegretario di Eden al Foreign Office. La sua esperienza in materia di rapporti fra Stato e Chiesa era vastissima e risaliva all'elezione di Pio XII. Alexander Cadogan (1884-1968), al vertice del Foreign Office in quegli anni, aveva confessato di fidarsi istintivamente di Sargent, non sapendo nulla «delle procedure o degli intrighi vaticani, né da dove occorre cominciare» per l'individuazione di un candidato che il Regno Unito avrebbe dovuto appoggiare come nuovo pontefice<sup>27</sup>. Sargent si occupava della cosa assieme ad Osborne e faceva il nome di Pacelli<sup>28</sup>. L'elezione di Pio XII fu dunque la soluzione per la quale Sargent ed Osborne avevano tanto lavorato<sup>29</sup>. Entrambi svolsero successivamente un ruolo di persuasione sul pontefice perché si adoperasse sul dittatore italiano per mantenere l'Italia fuori dalla guerra mondiale<sup>30</sup>. La Santa Sede rimase tuttavia neutrale. Svolse in ogni caso la sua funzione indispensabile di «stazione trasmittente» per le notizie dall'Italia. Solamente quando Pio XII tentò di fare pressione sul Foreign Office per evitare che Roma venisse bombardata, Sargent si abbandonò ad uno sfogo di sdegno alla presenza di Lord Halifax (1881-1959), ambasciatore britannico negli Stati Uniti. «Forse si potrebbe dire al papa che i suoi tentativi per organizzare una pressione su di noi perché non bombardiamo Roma, in quanto “sede del papato” avrebbero ricevuto una maggiore comprensione in questo paese, se contemporaneamente avesse condannato pubblicamente il bombardamento di St. Paul, dell'abbazia di Westminster, della cattedrale di Canterbury, della cattedrale di Coventry e di Lambeth Palace. Che io sappia, non ha espresso alcun rimpianto o sorpresa perché queste “sedi della Chiesa anglicana” sono state attaccate spietatamente dall'aviazione tedesca, sostenuta dall'aviazione

<sup>26</sup> E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti. 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor*, Franco Angeli, Milano 1978, p. 383.

<sup>27</sup> O. Chadwick, *Gran Bretagna e Vaticano*, p. 61.

<sup>28</sup> Ivi., p. 68.

<sup>29</sup> Ivi., p. 77.

<sup>30</sup> Ivi., p. 33.



italiana»<sup>31</sup>. Osborne rovesciò successivamente queste rimostranze sul cardinal Maglione (1877-1944), che si dilungò in molti rammarichi per le accuse e giustificazioni sulla politica estera del Santo Padre<sup>32</sup>.

La rottura tra Regno Unito e Santa Sede si sarebbe consumata all'indomani della presa di Roma a causa dei numerosi soldati tedeschi rifugiatisi nella Santa Sede. L'extraterritorialità del Vaticano era una clausola dei Patti del Laterano che in questa circostanza si opponeva agli interessi anglo-americani. Il Vaticano ne fu ovviamente infastidito. Carlo Pacelli, nipote del papa, scrisse ad Osborne che i Patti Lateranesi avevano in pratica un carattere «universale», in quanto, all'indomani della loro firma, i diplomatici accreditati presso la Santa Sede ne avevano dato l'«adesione spontanea» con un applauso fragoroso. La tesi, sul piano legale, non era solida. I diplomatici tedeschi presso la Santa Sede vennero tratti in arresto. Le denunce del Vaticano sulla violazione del diritto internazionale non ebbero alcun peso<sup>33</sup>. E quando Osborne fu invitato a lasciare il suo alloggio, il Foreign Office gli ordinò di continuare ad abitare abusivamente in Vaticano per controllarne da vicino la politica dei diplomatici dell'Asse rimasti al suo interno<sup>34</sup>. Gli americani ruppero invece coi britannici circa questo genere di sorveglianza e si impegnarono a non partecipare ad eventuali azioni di arresto. Le elezioni per il nuovo presidente degli Stati Uniti erano infatti alle porte. Il voto cattolico aveva un suo peso. Londra capitolò. Ma Eden scrisse per Osborne una nota francamente ingiusta e priva di tatto. Disse infatti che egli poteva «sloggiare dal Vaticano e andarsene in un buco migliore [...]. Sono stufo di tutta questa faccenda, e delle sue eterne lamentele e [della] non cooperazione»<sup>35</sup>.

*Richiami extraterritoriali e responsabilità governative.* Non si creda tuttavia che l'evangelismo italiano cercasse un rapporto esclusivo con le forze forestiere all'Italia. Certamente riconosceva che il Governo del Sud aveva una certa autonomia solamente in materia amministrativa. Le decisioni politiche e strategiche del paese erano

---

<sup>31</sup> Ivi., p. 343.

<sup>32</sup> Ivi., pp. 344-345.

<sup>33</sup> Ivi., p. 465.

<sup>34</sup> Ivi., p. 468.

<sup>35</sup> Ivi., p. 469.



infatti sottoposte al controllo preventivo degli anglo-americani<sup>36</sup>. In questo senso è comprensibile che, ancora nel novembre 1944, Sommani facesse sapere al Presidente del Consiglio e Ministro dell'Interno Ivanoe Bonomi (1873-1951) di essersi rivolto alle autorità alleate per lo sgombero di un alloggio pastorale in Orsara di Puglia, occupato abusivamente ed oggetto di speculazioni malevole, dietro alle quali vedeva l'intolleranza religiosa. Né poteva essere altrimenti, se è vero che la provincia di Foggia rimaneva soggetta al controllo degli anglo-americani. Ma in questa lettera era altresì chiarito quanto i valdesi avrebbero voluto che «la giusta soluzione di questa vertenza, importante non tanto in se stessa ma come questione di principio, fosse risolta dal nostro Governo», dal quale la Chiesa Valdese, «elemento di ordine e di bene nella Patria comune»<sup>37</sup>, attendeva la facoltà di vivere all'interno delle leggi comuni dello Stato, come avveniva in pratica nel sistema giuridico degli Stati Uniti, oggetto di ammirazione finanche da parte di Pio XII. In occasione di un messaggio indirizzato nel luglio '41 al Congresso Eucaristico americano, il pontefice aveva infatti riconosciuto che «la tradizione di libertà umana» degli Stati Uniti permetteva anche ai cittadini di religione cattolica la pratica della loro fede «senza difficoltà ed impedimenti». Né questo passaggio di tattica politica rimase una testimonianza di facciata, senza conseguenze sul piano interno alla Chiesa Valdese, se è vero che ancora il 31 dicembre dello stesso anno, scrivendo allo storico valdese Giovanni Gonnet (1907-1997)<sup>38</sup>, Sommani riaffermava la necessità di non accentuare i

---

<sup>36</sup> R. Chiarini, *Le origini dell'Italia repubblicana (1943-1948)*, in G. Sabbatucci-V. Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia. 5. La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 17

<sup>37</sup> Lettera di V. Sommani al Ministero dell'Interno. Direzione Affari di Culto, e p. c. a S. E. Ivanoe Bonomi, Capo del Governo, Roma, 6 novembre 1944, in *ATV Serie V. Reg. 818. Copialettere Moderatore V. Sommani*.

<sup>38</sup> G. Gonnet fu professore di Storia del Cristianesimo presso l'Università di Roma dal 1953 al 1957 e quasi contemporaneamente fu professore incaricato di Storia Valdese presso la Facoltà Valdese di Teologia. Negli anni Sessanta fu chiamato dal Ministero degli Esteri a ricoprire la funzione di addetto culturale presso l'ambasciata italiana di Oslo fino al 1969, a Belgrado presso il governo jugoslavo e a Rabat in Marocco. Dal 1976 al 1979 insegnò presso la Facoltà di Magistero della Università di Bari e nel 1982 presso la costituenda Università della Calabria a Cosenza.



richiami di appoggio sugli Alleati. Noi dobbiamo cercare di presentare le cose come fatto interno, ottenerle di dovere dal nostro Governo, poiché altrimenti entreranno nella mentalità corrente come cose semplicemente collegate alla situazione nella quale ci troviamo, ma non maturate dal nostro volere. Il giorno (sia pure lontana) in cui non si sentisse più una pressione alleata, si confonderebbero i nostri diritti acquisiti con concessioni transitorie, passibili di modifica legislativa<sup>39</sup>.

La cosa non era propriamente una rivelazione: ancora nel *memorandum* inviato alla Church of Scotland, Virgilio Sommani aveva infatti annunciato che uno specifico documento avrebbe sollevato al Governo «rilievi sulla condizione giuridica delle minoranze religiose in Italia», e «precisazioni concernenti le svalutazioni subite dalla Legge sui Culti ammessi nello Stato nella sua pratica applicazione», da cui sperava che la «true freedom of speech, freedom of religion, freedom from want and freedom from fear can be established»<sup>40</sup>. L'omaggio era fatto in nome delle Quattro Libertà di Roosevelt e della Carta Atlantica come auspicio di un rapido ritorno dell'Italia in seno alla società internazionale.

*La controriforma tentata da Piacentini.* Era la politica della prudenza o la «solita fifa, che tornava ad affacciarsi»<sup>41</sup>? Le cose ovviamente sono più complesse di una battuta. Avantitutto: in cosa si discostava il *memorandum* inviato da Sommani alla Chiesa di Scozia dalla dichiarazione dell'8 settembre? Direi questo. Se nelle discussioni tenute a Torre Pellice nel '43 era chiara la volontà di gettare a mare il vecchio apparato della legislazione ecclesiastica italiana, in favore del separatismo giuridico, nel caso presente si tornava invece a parlare di deleghe giurisdizionaliste allo Stato in materia di revisione della legislazione sui culti ammessi, della quale si deprecava solamente la sua «svalutazione», dovuta ai condizionamenti del «potere romano» sugli atti degli apparati periferici dello Stato. Controriforma inevitabile qualora si pensi che la preparazione del *memorandum* era stata affidata da Virgilio Sommani al magistrato valdese Mario

<sup>39</sup> Lettera di V. Sommani a G. Gonnet, Roma, 31 dicembre 1944, in ATV. Serie V. Reg. 818. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>40</sup> V. Sommani, *A Memorandum of the Waldensian Church*, cit.

<sup>41</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., p. 248.



Piacentini, l'unico giurista immediatamente disponibile nel campo evangelico romano a far da ninfa Egeria alla Chiesa Valdese<sup>42</sup>.

Campione della politica giurisdizionalista e compromissoria con le autorità dello Stato, Piacentini aveva riproposto la propria riflessione giuridica in un saggio del 1940 sulla messa in prova del nuovo ordinamento italiano. Il suo volume *Nel decennale della Legge sui Culti Ammessi* affermava che il regime concordatario e la legislazione sui culti ammessi avevano segnato una «svolta di una straordinaria importanza per la storia della politica ecclesiastica italiana»<sup>43</sup>. La Chiesa di Roma aveva ripreso la posizione di privilegio prevista dallo Statuto, con le conseguenti tutele penali, limitazioni imposte ai sacerdoti apostati od irretiti da scomunica e sovvenzioni finanziarie. L'espressione *culti ammessi* era invece circoscritta alle confessioni diverse dalla cattolica, con l'abbandono della parità delle minoranze religiose e la ripresa del trattamento giurisdizionalista<sup>44</sup>.

Nulla da eccepire allo svolgimento della disamina dottrinale. Altro non era che una fedele ricostruzione di quello che era realmente accaduto dopo l'avvento del regime fascista al potere. Né si tralasci di dire che una volta soddisfatte le ragioni dei giuristi più severi, cui doveva tener conto come Consigliere di Appello addetto alla Corte di Cassazione, Piacentini accennasse di passaggio alla necessità di scoraggiare la «doppia tendenza [...] d'interpretare ed applicare la legge relativa alla maggioranza, che già di per sé stessa è più favorevole, in senso più favorevole; e quella di interpretare ed applicare, per contro, la legge relativa alle minoranze, che già di per sé stessa è meno favorevole, in senso sempre più restrittivo»<sup>45</sup>. Ma la parabola ideale del giurista valdese non durava che lo spazio di un mattino, oltre al quale egli faceva ritorno alla durezza della realtà contingente, adagiandosi malamente alle lusinghe della dottrina del fascismo ed alle interpretazioni improbabili circa le derive contrarie all'esercizio dei diritti di libertà dovuta a fattori esterni allo spirito della norma giuridica: per un uomo entrato in magistratura nel 1910,

<sup>42</sup> J. P. Viallet, *La Chiesa Valdese*, p. 129.

<sup>43</sup> ID., *Nel decennale della Legge sui Culti Ammessi*, Cya, Firenze 1940, p. 7.

<sup>44</sup> Ivi., pp. 8-10.

<sup>45</sup> Ivi., p. 10.



essa era comunque informata ad un fondamento etico di giustizia, anche in tempi di «dispotismo legale». La Legge sui Culti Ammessi aveva a suo giudizio garantito un trattamento *equanime* a tutte le confessioni evangeliche nei limiti dell'ordinamento italiano. Gli inconvenienti erano dovuti piuttosto a «situazioni sporadiche» e circoscritte, che si stavano comunque risolvendo con «l'abilità ed il tatto dei vari dirigenti degli istituti delle minoranze religiose italiane e con l'elevatissimo spirito di comprensione del Ministero dell'Interno (Direzione Generale dei Culti)»<sup>46</sup>. Solamente al termine di questa disamina Piacentini assumeva il patrocinio legale dell'allargamento progressivo dei diritti di libertà religiosa, affermando che, nell'interesse di un «grande popolo [...] plasmato dallo Stato Fascista [...]», non si poteva che auspicare «una politica ecclesiastica che sia veramente degna del suo prestigio universale ed imperiale [...]: rispetto assoluto del Cattolicesimo che è la religione della stragrande maggioranza dei popoli latini; rispetto assoluto, altresì, della libertà di coscienza e di culto, la quale costituisce una conquista insopprimibile dello Stato moderno»<sup>47</sup>.

*Ritorno allo spirito delle Valli con qualche ambiguità.* Se Roma era indiscutibilmente il regno di Mario Piacentini e della Legge sui Culti Ammessi, a Roma risiedeva pur sempre Giorgio Peyrot, seguace di Francesco Scaduto e della libertà religiosa legata strettamente alla forma separatista dello Stato. Inevitabile dunque la lettera piccata che il giurista valdese avrebbe mandato al Moderatore in difesa dello spirito libertario delle Valli<sup>48</sup>, anche per conto di un Comitato di Studi Giuridici che si era formato in gennaio all'interno della Società di Studi Valdesi<sup>49</sup>. In questa lettera, che porta la data del 15 dicembre 1944, Peyrot sosteneva che l'esposto da consegnare al Governo italiano, essendo affine alle conclusioni cui era giunto a suo tempo il *memorandum*, intendeva in sostanza conciliare due antitesi: la legislazione sui culti ammessi e la libertà religiosa individuale e collettiva. Né compariva in questo testo in preparazione la

---

<sup>46</sup> Ivi., p. 14.

<sup>47</sup> Ivi., p. 17.

<sup>48</sup> S. Bianconi, *I rapporti fra lo Stato e le Chiese*, cit., p. 10.

<sup>49</sup> Lettera di V. Sommani a G. Peyrot, Roma, 31 gennaio 1944, in ATU, Serie V, Reg. 817. Copialettere Moderatore V. Sommani.

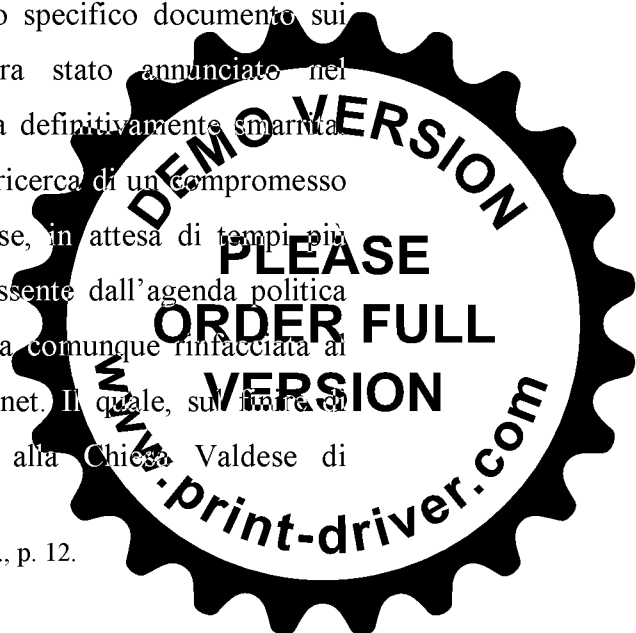


dichiarazione sinodale del settembre '43, che a suo giudizio era bene fosse messa a conoscenza, «sia perché fu votata con questa intenzione, sia perché è la base su cui si fondano le richieste della Chiesa e il documento che legittima il passo che la Tavola compie presso il Governo». Al Moderatore avanzava pertanto tre possibili manovre politiche:

- a) attendere che si giungesse all'elezione della Costituente e far pervenire allora agli interessati tempestivamente la relazione, in modo che le richieste avanzate fossero tenute presenti dai costituenti e il problema delle minoranze religiose impostato e risolto in sede costituzionale;
- b) attendere che la stampa agitasse il problema delle minoranze religiose e, quindi, vagliati i riflessi della discussione nelle sfere politiche e di governo, valutare l'opportunità di far pervenire la relazione;
- c) prendere occasione da qualche incidente, contrasto o vessazione da parte di qualche autorità locale, per interpellare il Governo in materia, facendo presente che la Tavola si riservava di far pervenire un'ampia relazione su tutta la materia delle minoranze religiose, affinché fatti del genere non avessero più a verificarsi<sup>50</sup>.

Non vi sono documenti che possano aiutarci a comprendere come questi suggerimenti fossero recepiti dal Moderatore e dai membri della Tavola nel loro complesso. E' comunque un fatto che la via maestra di un richiamo del Governo alle sue responsabilità in materia di libertà religiosa, attraverso uno specifico documento sui rapporti fra Stato e Chiesa, come era stato annunciato nel *memorandum* alla Church of Scotland, era definitivamente smarrita. La ragione era dovuta principalmente alla ricerca di un compromesso accettabile all'interno della Chiesa Valdese, in attesa di tempi più confacenti all'apertura di una questione assente dall'agenda politica dell'antifascismo democratico. La cosa era comunque rinfacciata al protestantesimo italiano da Giovanni Gonnet. Il quale, sul finire di dicembre, rimproverava particolarmente alla Chiesa Valdese di

<sup>50</sup> S. Bianconi, *I rapporti fra lo Stato e le Chiese*, cit., p. 12.



dormire «sonni tranquilli» in merito all'esposto da presentare al Governo. La risposta di Sommani fu ambigua. Il Moderatore sosteneva infatti di voler giungere all'invio di questo documento, «ma che cosa precisamente richiederemo, forse sarebbe meglio, per ora, di non specificarlo»<sup>51</sup>, sottolineando un fatto oramai sotto agli occhi di tutti: il programma del giovane giurista, benché avesse ottenuto maggior successo della costruzione dottrinale di Piacentini - che peraltro non era sconfessata, ma solamente rimandata ad una più ampia discussione collegiale dell'*establishment* valdese -, aveva fondamentalmente un carattere dilatorio, subordinato ad eventi esterni come l'avvio della Costituente, l'interesse della stampa per le minoranze confessionali e gli incidenti provocati dalla intolleranza religiosa. In linea del resto con le numerose informative indirizzate nel corso dell'anno all'esecutivo<sup>52</sup>, in cui la Chiesa Valdese aveva annunciato di «far presente il suo pensiero per una *riforma della situazione giuridica delle minoranze religiose*», ma di ritenere più urgente che fossero impartite agli organi centrali e periferici dello Stato criteri interpretativi delle norme giuridiche inerenti i culti diversi da quello cattolico ispirati al nuovo clima di libertà<sup>53</sup>. La logica rimaneva dunque quella prudente di Piacentini: riforma della Legge sui Culti Ammessi e direttive per assicurare la imparzialità della pubblica amministrazione.

Durante l'ultimo anno di guerra i richiami presentati al Ministero dell'Interno entrarono maggiormente nel merito della materia per venire a capo di una «riforma assolutamente necessaria». In particolare con due documenti, rispettivamente del 30 gennaio - «Rilievi di carattere giuridico in riferimento ad alcuni articoli della

---

<sup>51</sup> Lettera di V. Sommani a G. Gonnet, Roma, 31 dicembre 1944, in ATV. Serie V. Reg. 818. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>52</sup> Si vedano in part. lettera di V. Sommani all'On. Ministero dell'Interno, Direzione Affari di Culto. Per conoscenza a S. E. Ivanoe Bonomi, Capo del Governo, Roma, 6 novembre 1944. Lettera di V. Sommani all'On. Ministero dell'Interno, Direzione Generale Affari di Culto. Inviata per conoscenza anche al Presidente del Consiglio, Roma, 29 novembre 1944, in ATV. Serie V. Reg. 818. Copialettere Moderatore Sommani

<sup>53</sup> Lettera di V. Sommani all'On. Ministero dell'Interno, Direzione Generale dei Culti, Roma, 27 dicembre 1944, in ATV. Serie V. Reg. 818. Copialettere Moderatore Sommani.



Legge sui Culti Ammessi»<sup>54</sup> - e del maggio 1945 - «Relazione sulla situazione giuridica delle minoranze religiose in Italia e sulle richieste per una riforma della legislazione loro inerente»<sup>55</sup>. Nel primo testo, pensato e scritto quasi sicuramente da Piacentini, ci si rendeva conto che tutto si sarebbe dovuto rimandare «al tempo in cui la nostra Italia, nuovamente unita, si troverà in condizioni più propizie per rivedere e riorganizzare in modo stabile tutta la sua legislazione». Nel secondo, steso un mese dopo la Liberazione, si facevano precise richieste

in merito alla situazione giuridica creatasi in Italia nell'ultimo ventennio a riguardo dei culti acattolici, affinché i legislatori, che saranno chiamati ad occuparsi della importante materia, si dispongano ad impostare una adeguata riforma legislativa e gli organi che debbono tuttora applicare le vigenti legislazioni nei confronti delle minoranze religiose, lo facciano con quello spirito di libertà che deve aleggiare in un popolo che aspira ad avere una sana ed equa legislazione.

Nel primo documento non si prospetta un nuovo assetto dei rapporti fra Stato e Chiesa. Si afferma solamente la

necessità che il Governo impartisca, alle Autorità centrali e periferiche, opportune norme, affinché ai Culti ammessi nello Stato ed ai cittadini ad essi appartenenti venga assicurata:

- a) la libertà di culto pubblico e privato;
- b) la libertà del ministero religioso;
- c) la libertà di parola e di stampa;
- d) la libertà di associazione e di riunione;
- e) la parità di godimento dei diritti civili e politici, e l'ammissibilità alle cariche civili e militari di qualunque grado;
- f) la libertà d'insegnamento e di funzionamento d'Istituti scolastici;

<sup>54</sup> Lettera di V. Sommani all'On. Ministero dell'Interno. Direzione Generale dei Culti. Divisione A. - Sez. I., Roma, 30 gennaio 1945, con allegato *Relazione di carattere giuridico in riferimento ad alcuni articoli della Legge sui Culti Ammessi*, in ATV. Serie V. Reg. 818. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>55</sup> *Relazione sulla Situazione giuridica delle minoranze religiose in Italia e sulle richieste per una riforma della legislazione loro inerente*, presentata dalla Tavola Valdese al Governo Italiano nel maggio del 1945, firmato da V. Sommani, in data 2 gennaio 1946, per conoscenza al Consiglio Ecumenico delle Chiese di Ginevra, in ATV. UL 32, H. 9.



- g) l'applicazione in perfetto parallelismo, sia nelle esigenze della religione della maggioranza, come per quella degli altri culti, di tutte le leggi speciali di qualsiasi carattere (militari, scolastiche, fiscali, civili, sociali e penali) esistenti, o da mettere in vigore;
- h) che l'approvazione dello Stato, richiesta dalla Legge, per i Ministri di culto, sia da riferirsi esclusivamente all'attività che il Ministro di culto può trovarsi ad esercitare con funzionalità attinenti alle Leggi statali (come nella celebrazione del *Matrimonio valido agli effetti civili*) ma non da applicarsi al suo abituale operato di carattere ecclesiastico.

Si faceva pertanto la solita professione di rifiuto del privilegio religioso, e si riaffermava la volontà di vivere nell'ambito del diritto comune, senza pertanto richiedere una «sostanziale riforma della Legge, essendo sufficiente allo scopo una più equa e liberale interpretazione ed applicazione della Legge sussistente».

Nel testo seguente, inviato in giugno anche al Comitato di Liberazione Nazionale<sup>56</sup>, e che sarebbe divenuto il punto di riferimento delle altre dichiarazioni che si sarebbero succedute fino all'entrata in vigore della Costituzione, si affrontava invece la politica ecclesiastica vera e propria. Si tornava cioè allo spirito separatista delle Valli per chiedere allo Stato di mantenersi *libero* entro la sfera della propria giurisdizione, lasciando parallelamente alla Chiesa quelle libertà di coscienza di pensiero e di esercizio della religione necessarie al compimento del suo mandato spirituale. Era dunque preconizzata la via giuridica della «neutralità religiosa» dello Stato, non già come «atteggiamento agnostico in materia religiosa», né come «indifferentismo materialistico, che sarebbe pregiudizievole per la elevazione morale dei cittadini». Neutralismo piuttosto come garanzia di parità dei culti di fronte alla legge, senza privilegi e senza restrizioni: «vera uguaglianza tra i cittadini indipendentemente dal culto professato», nell'ambito di quel «separatismo collaborazionista che pone lo Stato sul piano religioso, ma non confessionale, e la Chiesa Cristiana libera di agire nell'ambito delle leggi civili».

---

<sup>56</sup> S. Bianconi, *I rapporti fra lo Stato e le Chiese*, cit., p. 17. Nulla sappiamo circa il riscontro di questo documento da parte del CLN.



La Chiesa Valdese invocava pertanto una prossima, «avveduta» riforma della legislazione vigente in materia di diritto ecclesiastico. In essa si dovevano prevedere l'abrogazione della Legge sui Culti Ammessi e del Regio Decreto attuativo, affermando contemporaneamente in sede costituzionale i principi della parità dei culti, «fatta salva la pregiudiziale dell'ordine pubblico e del buon costume»; la piena libertà di coscienza; la eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge; e la neutralità dello Stato in materia religiosa. Informata a questi «principi costituzionali», la nuova legge sulla libertà religiosa avrebbe dovuto affermare le libertà civili e gli obblighi delle varie confessioni, contemplando la libertà di esercizio pubblico e privato della religione; la possibilità per i culti di ottenere l'erezione in enti morali e il diritto per lo Stato ad esercitare, in modo eguale per ciascuno di essi, la conseguente vigilanza e controllo sui loro acquisti e sulle loro alienazioni; libertà del ministero religioso dei culti; libertà di apertura dei luoghi deputati allo svolgimento degli atti religiosi; libertà di discussione, di testimonianza, di propaganda, di stampa, di proselitismo e di insegnamento in materia religiosa; libertà di associazione e di riunione a scopo religioso; pieno godimento dei diritti civili e politici e militari per tutti; rispetto dei diritti delle minoranze religiose e dei loro membri; libertà di apertura di istituti scolastici confessionali; garanzia degli effetti civili del matrimonio celebrato da qualunque culto «accolto» nello Stato.

A questa legge avrebbe dovuto far seguito la promulgazione di un «regolamento» attuativo a tutela delle minoranze religiose; la revisione della legge di Pubblica Sicurezza, chiarendo cosa l'art. 18 intendesse per riunione privata e pubblica; l'abrogazione del Codice Penale Rocco ed il richiamo in vigore del Codice del 1889; la soppressione degli art. 3 della Legge sui Culti Ammessi, e 20-22 del Regio Decreto 1930 – la richiesta precedente era invece quella di abrogazione *sic et simpliciter* -, e comunque di tutte quelle norme contenute nelle leggi militari, scolastiche, fiscali, civili, sociali e di stampa, in contrasto con la parità dei culti. Né si poteva mantenere l'art. 1 del Trattato del Laterano che, oltre a ribadire il differente trattamento dei culti, rendeva incerta l'appartenenza dei cittadini



acattolici alla comunità nazionale -«la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato» -, come era peraltro accaduto con le leggi razziali contro gli ebrei, le quali ne avevano decretato la loro interdizione dalla cittadinanza attiva e passiva. In coda erano la richiesta di avocare al Ministero della Giustizia le competenze in merito alle questioni di culto; di emanare direttive interpretative della legislazione in vigore informate al nuovo clima di libertà; di abrogare l'approvazione ministeriale dei ministri di culto e di tenere in conto il contributo delle minoranze religiose allo studio della materia legislativa che le riguardava.

*Nel limbo istituzionale.* Come l'Esecutivo avesse recepito questi documenti di rilievi e proposte in punto di diritto non è dato sapere. Gli archivi corrispondenti sono attualmente chiusi per rifacimento, né le carte esistenti si riferiscono direttamente ai fatti riportati. E' verosimile tuttavia che l'amministrazione pubblica non potesse che rimanere interdetta dal contenuto contraddittorio e incoerente dei documenti cui era chiamata a rispondere, informati com'erano a due prospettive di civiltà giuridica diametralmente opposte. Da una parte era la difesa del principio di continuità costituzionale dello Stato, del suo ordinamento giuridico e del sistema amministrativo accentrato del periodo liberale, di cui Bonomi era il rappresentante politico più autorevole<sup>57</sup>. Dall'altra l'interpretazione del Decreto Legge Luogotenenziale 25 giugno 1944, n. 151 sulla Assemblea Costituente come atto rivoluzionario capace di interrompere l'impianto istituzionale venutosi a creare attorno allo Statuto Albertino, secondo la ben nota dottrina del giurista Piero Calamandrei<sup>58</sup>. Né poteva essere altrimenti, giacché ognuna di queste proposte corrispondeva in fondo alla *forma mentis* del suo estensore. Dietro a quella di gennaio, in cui si chiedeva solamente la revisione della Legge sui Culti Ammessi e si invitava la macchina amministrativa alla imparzialità e consequenzialità dei suoi atti pubblici, vi era la mano esperta del magistrato Piacentini. In quella di maggio doveva esservi la riflessione giuridica di Peyrot, che aveva fatto i suoi conti col sistema liberale e

<sup>57</sup> G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna. X. La seconda guerra mondiale, il crollo del fascismo, la Resistenza*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 290-291.

<sup>58</sup> P. Calamandrei, *Nel limbo istituzionale*, «Il Ponte», A. I., n. 1, aprile 1945, pp. 6-7.



guardava alla costruzione di un nuovo modello di società democratica e repubblicana che non poteva a suo giudizio che far *tabula rasa* dell'ordinamento ecclesiastico italiano messo in piedi dal regime fascista.

Più complesso rimaneva pertanto il pensiero giuridico di Piacentini, in quanto più organico all'apparato della Corte di Cassazione. Essa svolgeva infatti funzione di indirizzo giurisprudenziale e interpretativo della legge<sup>59</sup>, schierata a difesa del mantenimento sostanziale degli apparati dell'amministrazione pubblica e di ordinamenti come il Testo Unico di Pubblica Sicurezza del 1926 ed il Codice Penale del 1931. Questa politica corporativa intendeva dare continuità al potere di controllo e condizionamento della magistratura nel suo complesso, benché sostanzialmente soggetta al potere esecutivo senza una vera autonomia<sup>60</sup>: l'ordinamento italiano non prevedeva infatti che il magistrato rispondesse solamente alla legge. Piacentini insisteva sul principio di imparzialità della pubblica amministrazione contro le degenerazioni del potere discrezionale di interpretare le singole norme giuridiche, che non di rado poteva «giungere fino al punto di negare una determinata autorizzazione, quando sia constatata la presenza di tutte le condizioni che la giustificano»<sup>61</sup>. Ma le sue proteste si limitavano solamente a questa nota da esegeta dell'ordinamento italiano. Si guardava infatti dal combattere frontalmente il potere consolidato della Cassazione sull'ordine della magistratura, incline com'era al metodo nicodemita dei valdesiani del Cinquecento: conformarsi formalmente all'indirizzo di questa istituzione avrebbe consentito di percorrere la via gradualista dei risultati sia pure parziali ma rivolti a soddisfare necessità di lungo periodo, ottenuti con un lavoro indefesso di collaborazione giuridica offerta agli uffici competenti in materia, senza pregiudizi ideologici, e servendosi dei vari contatti che aveva consolidato nel corso di una

---

<sup>59</sup> G. Neppi Modona, *La magistratura*, cit., p. 89

<sup>60</sup> Ivi., p. 83.

<sup>61</sup> M. Piacentini, *La Legge sui Culti Ammessi*, cit., p. 12.



carriera trentennale. Né si arrischiava a chiedere l'abrogazione della Legge sui Culti Ammessi e delle norme contrarie alla libertà religiosa, che avrebbe comportato un inutile irrigidimento dei colleghi della Direzione Generale dei Culti. La formula della revisione avrebbe presumibilmente ottenuto lo stesso risultato di una abrogazione *tout court*, senza *querelle* di carattere filosofico, ideale o teologico che invece erano comuni fra i barthiani di Miegge, ma che, dal suo punto di vista, avrebbero inutilmente intorbidato i rapporti fra istituzioni e confessioni di minoranza.



#### Parte I. Cap. 4. **La vacanza giuridica.**

*Dopo la vergogna e i disastri del fascismo.* Le speranze dell'evangelismo italiano nel primo dopoguerra furono interamente riposte sulla prossima rivoluzione costituzionale come mezzo perché anche in Italia fosse affermato il principio della libertà religiosa eguale per tutti e senza discriminanti<sup>1</sup>. La tregua di Salerno aveva infatti gettato il paese in un periodo di sostanziale «vacanza giuridica, durante il quale il popolo italiano – come ha scritto Piero Calamandrei - è stato costretto a vivere sospeso tra due mondi, quello di una legalità già condannata a morte, e quello di una legalità desiderata, ma non ancora vivente». Né faceva eccezione la libertà religiosa, imbrigliata anch'essa ai «residui di queste vecchie leggi cadute in discredito che ammorbano l'aria, ma che pure non si possono sostituire con nuove leggi, perché ci mancano per ora gli ordigni costituzionali per fabbricarle»<sup>2</sup>. Gli evangelici erano comunque convinti che il sistema del giurisdizionalismo concordatario sarebbe riuscito soccombente rispetto al «separatismo collaborazionista» da essi propugnato, superando finanche la concezione spiritualista vinetiana ed aprendo la strada alla possibilità per lo Stato di provvedere giuridicamente ai bisogni specifici delle singole confessioni<sup>3</sup>: «libertà nella religione e non *dalla* religione, al modo istesso che la vera libertà civile è la libertà *nella* legge e non *dalla* legge»<sup>4</sup>. Nel settembre '45 la Chiesa Valdese, raccolta a Torre Pellice per l'annuale assemblea di pastori e delegati da tutta Italia, votava infatti questo articolo esemplificativo: «Il Sinodo valdese, in vista della Costituente, che porrà le basi del nuovo Stato italiano, proclama solennemente che non può esistere autentica libertà umana, civile e politica, se non sul fondamento della libertà religiosa eguale per tutti. Si attende pertanto che la Costituente segni, in modo inequivoco, la fine di ogni residuo del vecchio Stato confessionale; considerando che qualsiasi ingerenza o restrizione esercitata dallo Stato sulla vita della Chiesa, al pari di qualsiasi privilegio, lederebbe la loro natura ed

<sup>1</sup> G. Peyrot, *La condizione dei protestanti in Italia*, Roma 1956, pp. 4-5.

<sup>2</sup> P. Calamandrei, *Nel limbo istituzionale*, cit., pp. 6-7.

<sup>3</sup> L. Luzzatti, *La libertà di coscienza e di scienza. Studi storici costituzionali*, Treves, Milano 1909, p. 14.

<sup>4</sup> F. Ruffini, *La libertà religiosa*, cit. p. 336.



infirmerebbe il loro mandato divino»<sup>5</sup>. L'articolo sarà successivamente tradotto in manifesto dal *Centro Evangelico di Cultura* di Roma, pubblicato il 20 maggio 1946 ed affisso in varie città italiane<sup>6</sup>.

Italiani, fino alla metà del secolo scorso la libertà religiosa era in Italia totalmente sconosciuta e dopo il 1848 i culti non cattolici furono appena tollerati nel quadro dello Stato dichiaratamente confessionale. I governi liberali succedutisi fino all'avvento del fascismo cercarono di attuare i principi essenziali della libertà religiosa: senonché le leggi emanate nel 1929 in dipendenza dei Patti lateranensi segnarono – e segnano tuttora – un ritorno verso posizioni di confessionalismo retrico che si sperava fossero tramontate per sempre anche in Italia. Per la dignità stessa del nostro Paese, noi Cristiani Evangelici d'Italia desideriamo porre dinnanzi al Popolo ed alla Costituente il problema della libertà religiosa in tutta la sua gravità. La vergogna della disparità di trattamento dei cittadini di fronte alle leggi deve cessare affinché le esigenze di ogni fede possano manifestarsi senza alcuna ingerenza da parte dello Stato. Italiani, poiché non può sussistere autentica libertà umana, civile e politica, se non sul fondamento della libertà religiosa uguale per tutti, occorre eliminare ogni residuo del vecchio Stato confessionale. Pertanto noi Cristiani Evangelici rivendichiamo i seguenti principi: 1) *la piena e completa libertà di coscienza e di religione* e, quindi, libertà assoluta di associazione, discussione, stampa e propaganda per tutti, in modo che ciascuno – se credente – possa adorare Dio e testimoniare della sua verità secondo le indicazioni della propria coscienza; 2) *l'assoluta indipendenza di tutte le chiese dallo Stato*, per cui l'apertura dei templi, le riunioni religiose, la nomina dei ministri di culto, l'ordinamento degli enti ecclesiastici e l'espletamento della loro attività avvengano in piena libertà, nell'ambito del diritto comune; 3) *la neutralità religiosa*, che non è professione di ateismo, ma imparzialità dello Stato, non confessionale e libero da ogni ingerenza ecclesiastica. Alla parità dei culti ed alla eguaglianza dei cittadini indipendentemente dal culto professato, consegue la libera attività delle chiese, la laicità della scuola pubblica e la libertà dell'insegnamento religioso privato. *Nella libertà e nella parità nessuno è*

<sup>5</sup> S. Lariccia, *La libertà religiosa nella società italiana*, in AA. VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 322-323.

<sup>6</sup> Lettera di V. Sommani ai Membri della tavola Valdese, Roma, 22 maggio 1946, in ATV., Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore V. Sommani.



*diminuito nei suoi diritti, ma ciascuno vive nel mutuo rispetto di tutte le esigenze spirituali...»<sup>7</sup>.*

*Troppo inclini al compromesso.* La questione fondamentale in tema di rapporti fra Stato e Chiesa coincideva pertanto in una presa di posizione in favore della eguaglianza religiosa e del «separatismo neutrale» o «separatismo collaborazionista» contro le innumerevoli limitazioni legislative sopravvissute al periodo fascista<sup>8</sup>. L'evangelismo italiano mancava tuttavia di strumenti adeguati di pressione politica. Né consentiva alla formazione di un blocco confessionale per contrarietà ideologica a sovrastrutture politiche che unificassero le diverse denominazioni di minoranza, tenuto conto che «le nostre chiese sono costituite da elementi i più disparati orientati politicamente nei modi più diversi. Io penso – scriveva Peyrot - che una formulazione rigida a tipo cattolico-programmatico non si possa varare da noi perché nello spirito contraria al fondamento della Riforma. Caso a caso le nostre chiese se si sentono di dover parlare su di un dato argomento sociale possono dire chiaramente quale è la valutazione cristiana di quel problema. Più in là non credo che si possa andare rimanendo fedeli alla Scrittura [...]»<sup>9</sup>. Si comprende pertanto lo scarso successo del tentativo avanzato dalla comunità evangelica di Padova, che aveva promosso e divulgato uno speciale referendum dei pastori Dante Seta (1876-1954), metodista, e Giorgio Emanuele Ferrari (1918-1999), swedenborghiano, in cui si chiedeva se fosse opportuno formare un «partito cristiano di acattolici» e se questo partito dovesse eventualmente affiliarsi alla DC<sup>10</sup>. Giovanni Gonnelli capeggiò la sollevazione del protestantesimo italiano contro questo progetto confessionale, accusando gli aderenti alla DC di essere «assertori di programmi [...] cattolici romani e peggio curiali, fino ad ispirare tutta la loro politica alla conservazione dei privilegi derivanti al cattolicesimo dalla sua condizione di religione dello Stato [...]». In questo senso il «fronte comune non potrà effettuarsi che alla

<sup>7</sup> S. Lariccia, *La libertà religiosa*, cit., pp. 323-324.

<sup>8</sup> A. Ribet, *Il risorgere di un problema*, «La Luce», 30 gennaio 1946, p. 3.

<sup>9</sup> Lettera di G. Peyrot a G. Spini, Roma 5 maggio 1950, ATV. UL. P.7.

<sup>10</sup> M. Eynard, *Sul Partito confessionale*, in «La Luce», 3 ottobre 1952, p. 1.



condizione di abbandonare tutti gli interessi terreni. O Dio o Mammona!»<sup>11</sup>.

Manfredi Ronchi (1922-1969)<sup>12</sup>, segretario esecutivo dell'Opera Battista in Italia, rompeva invece gli aduggiamenti ed invitava gli organi centrali della Democrazia Cristiana e del Partito Socialista a propugnare con fermezza la libertà religiosa come libertà di esser «consapevolmente religiosi, liberamente religiosi, per il solo motivo di ubbidire alla voce di Dio per la libera risposta della coscienza». Era infatti convinto che la libertà religiosa fosse «negletta e relegata in un angolo dagli uni per calcolo politico, dagli altri per istintiva inimicizia; da tutti, forse per quell'indifferenza con cui Iddio punisce i fautori dei privilegi e del conformismo imposto [...]», nonostante che questo concetto giuridico fosse «l'unico bene da affermare e difendere se si vuole difesa, oltre la dignità umana, il vero decoro e la vera dignità della Religione». La libertà religiosa poteva infatti impedire la tirannia ed il totalitarismo, nemici della individualità personale, in quanto «riserva una zona della coscienza umana all'unico ed esclusivo dominio di Dio, dove l'uomo non può entrare con la minaccia di un danno qualsiasi quando la legge umana si arresta sulla soglia di quella zona e confessa la propria incompetenza». Il concetto di libertà religiosa doveva reggersi su quattro punti: «1) l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, sia per i diritti che essa riconosce che per i doveri che essa impone; 2) libertà di associazione per fini religiosi; 3) libertà di propaganda, o meglio di testimonianza e di propagazione della propria fede religiosa, sia con la parola (libertà di discussione), sia con gli scritti (libertà di stampa); 4) libertà di Culto con la sola limitazione della morale e non dell'ordine pubblico perché la professione libera di culto diverso da quello della maggioranza non può e non deve essere considerata una provocazione (o qualcosa di simile), né tantomeno un'irrisione alle altrui convinzioni religiose»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> G[iovanni]. G[onnet]., *Un «Partito» di acattolici italiani?*, in «La Luce», 30 aprile 1946, p. 4.

<sup>12</sup> M. Ronchi fu pastore battista e membro del Comitato Direttivo dell'Unione Battista d'Italia (dal 1945), di cui fu vice-presidente, segretario esecutivo e presidente (1956-1967), si veda P. Sanfilippo, *Vita di Manfredi Ronchi*, Chiavari 1975.

<sup>13</sup> M. Ronchi, *Per la libertà religiosa*, in «La Luce», 30 aprile 1946, p. 7, lettera ripresa da «Il Testimonio», febbraio-marzo 1946.



I partiti antifascisti tornavano tuttavia contro voglia alla politica ecclesiastica. Durante la Resistenza si era in fondo ottenuta una «maggiore distensione tra clero e cattolici politici da un lato, estrema sinistra dall'altro»<sup>14</sup>. Né potevano sottovalutare la funzione di supplenza che la Chiesa, ferma dal '44 sulla intangibilità dei Patti Lateranensi e del Concordato<sup>15</sup>, aveva saputo svolgere come argine allo «sgretolamento delle strutture amministrative dello Stato»<sup>16</sup>, e che aveva guadagnato a Pio XII la fama di *defensor civitatis*. Ragioni di consenso elettorale facevano pertanto escludere un ritorno al vecchio anticlericalismo liberale. I dirigenti dei vari partiti italiani propendevano piuttosto per un atteggiamento «di moderazione, di reale spirito conciliativo, di buona volontà», anche se ancora vi erano dichiarazioni formali in favore della «uguaglianza di tutte le confessioni per ciò che tocca il loro diritto di predicazione e di culto» e della «inconciliabilità con i principi di uno Stato liberale della norma concordataria che vuole escluso dai pubblici impieghi e dall'insegnamento il sacerdote apostata o irretito da censure»<sup>17</sup>. Un esame attento dei congressi svolti dai vari partiti italiani nei mesi precedenti al referendum istituzionale del giugno 1946 giustifica tuttavia il sospetto dei protestanti circa il loro atteggiamento di prudenza, di attesa e talvolta di compromesso in materia di libertà religiosa<sup>18</sup>. E' vero che il rapporto di Togliatti (1893-1964) al V Congresso del PCI (29 dicembre 1945 - 6 gennaio 1946)<sup>19</sup> - definito da Salvatorelli (1888-1974) «il più poderoso discorso pronunciato in Italia dalla caduta del fascismo in poi»<sup>20</sup> -, chiedeva garanzie in favore della libertà di coscienza, di fede, di culto, di propaganda e di organizzazione. La relazione di Nenni al XXIV Congresso Nazionale del Partito Socialista di Unità Proletaria (11-17 aprile 1946) affermava altresì «il carattere laico dello Stato democratico, equidistante dallo Stato etico dei nazionalisti o dallo Stato confessionale, dei cattolici».

<sup>14</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., p. 525.

<sup>15</sup> G. Verucci, *La Chiesa*, cit., p. 181.

<sup>16</sup> E. Ragionieri, *La storia politica e sociale*, cit., p. 2403.

<sup>17</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., p. 527.

<sup>18</sup> Lettera di Virgilio Sommani a Riccardo Lombardi, senza data e riportata da Rollier in diversi fogli come bozza, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>19</sup> F. Margiotta Broglio, *Stato e confessioni religiose*, cit., p. 104.

<sup>20</sup> E. Ragionieri, *Storia d'Italia*, cit., p. 2435.



garante della libertà di pensiero, promotore della scienza, educatore della gioventù, al di fuori, se non al di sopra, di ogni preoccupazione religiosa»<sup>21</sup>. In entrambi i casi mancava tuttavia un esplicito riferimento agli Accordi del Laterano, sia nel senso di una loro soppressione, sia in quello di una loro revisione bilaterale. Né il III Congresso del PLI (29 aprile-3 maggio 1946), che appariva oramai un organismo «rigidamente conservatore»<sup>22</sup>, rinunciava ad affrontare il problema della libertà religiosa nella medesima «ambivalenza delle affermazioni», dichiarandosi cioè in favore dello Stato laico ed aconfessionale, ma facendo pervenire rassicurazioni alla DC, che in quei giorni celebrava il suo I Congresso Nazionale (24-27 aprile 1946), circa il superamento dell'anticlericalismo e la sostanziale accettazione del «regime concordatario»<sup>23</sup>. Del resto *Il Programma della Democrazia Cristiana per la nuova Costituzione*<sup>24</sup> era chiaro. Prevedeva lo Stato cristiano; la libertà di coscienza come rifiuto di imporre con la forza la fede maggioritaria; il riconoscimento della religione cattolica, apostolica, romana come «religione del popolo italiano»; il mantenimento della legislazione sui culti ammessi; l'applicazione dell'«etica cristiana» agli istituti fondamentali dello Stato; l'intangibilità dei Patti Lateranensi; e la libertà d'azione praticamente illimitata per il clero cattolico. Programma che risentiva peraltro delle conclusioni della XIX Settimana Sociale dei cattolici italiani tenuta a Firenze dal 21 al 16 ottobre '45, nella quale si era insistito sui temi della «civiltà cristiana» e dello «Stato cattolico», rivendicando i «diritti dei cattolici nella comunità civile»<sup>25</sup>. Né poteva prescindere dalla «necessità di assicurare al rinascente regime democratico l'appoggio della Chiesa»<sup>26</sup>.

*Il vento di fronda e la congiura del cattolicesimo*. Che il «vento di fronda» contrario al «separatismo neutrale» e la palude delle pastoie politiche favorevoli ai Patti Lateranensi, ovvero a quell'«atto

<sup>21</sup> F. Margiotta Broglio, *Stato e confessioni religiose*, cit., p. 106.

<sup>22</sup> A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa*, cit., p. 535.

<sup>23</sup> G. Gonnelli, *Libertà di coscienza e regime concordatario*, «La Luce», 30 aprile 1946, p. 1.

<sup>24</sup> F. Margiotta Broglio, *Stato e confessioni religiose*, cit., pp. 107-109.

<sup>25</sup> P. Scoppola, *La proposta politica*, cit., p. 140.

<sup>26</sup> Ivi., p. 150.



più antidemocratico che sia mai stato sottoscritto da alcun governo italiano»<sup>27</sup>, avrebbero negato le istanze dei «piccoli e [di] quelli che hanno ragione, anche se hanno gridato forte i loro diritti»<sup>28</sup>, erano in molti che lo bofonchiavano nel piccolo recinto dell'evangelismo italiano. Di questa congiuntura reazionaria si accusava in particolare la Chiesa Cattolica, colpevole di muoversi presso i partiti politici per mantenere in piedi lo *status quo ante bellum*. Segnali di questo tipo erano intercettati anche da Giorgio Spini, il quale, nell'ottobre '45, sul periodico «Non Mollare», già dei Rosselli, ma rinato a Firenze sotto gli auspici del Partito d'Azione, chiedeva maliziosamente al Cardinale Dalla Costa (1872-1961) cosa avesse voluto dire quando aveva sostenuto che la nuova Costituzione doveva riconoscere la «fede cattolica della nazione».

Cosa si vuole intendere infatti con «*riconoscimento della fede cattolica della nazione?*» si vuole intendere – argomentava Giorgio Spini -, come noi crediamo, diritto per la maggioranza cattolica al massimo rispetto per la sua fede alla massima libertà per il proprio culto, per le proprie attività religiose, alla massima indipendenza da ogni controllo di stato per la chiesa cattolica? Oppure vuol dire diritto a considerare come membri della nazione italiana soltanto gli appartenenti alla religione della nazione stessa, ponendo in posizione di inferiorità giuridica gli altri italiani non cattolici, ovvero benché cattolici di nome e di anagrafe, praticamente distaccati dal cattolicesimo per il costume od il pensiero? Vuol dire che la maggioranza cattolica dovrà sforzarsi attraverso metodi e sistemi democratici di informare del suo spirito la legislazione italiana? Ovvero vuol dire che la legislazione italiana dovrà essere informata alla fede cattolica della nazione e per questa ragione sottoposta a controllo ecclesiastico per garantire la osservanza di questa disposizione?<sup>29</sup>

In una conferenza tenuta il 31 gennaio 1946 al Centro Evangelico di Cultura di Roma su *I protestanti italiani e la vita*

<sup>27</sup> *Concordato e democrazia*, «La Luce», 15 agosto 1946, p.3.

<sup>28</sup> Lettera di V. Sommani a E. Rollier, Torre Pellice, 22 luglio 1946, ATV, Serie V, Reg. 819. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>29</sup> G. Spini, *Chiediamo tutta la verità*, «Non Mollare», 26 ottobre 1945, rip. in G. Spini, *Lo storico e la politica: scritti giornalistici (1945-1961)*, a cura di M. Bianchi, Istituto Storico della resistenza in Toscana, Edizioni Polistampa, Firenze 2007, pp. 51-54.



*politica*<sup>30</sup>, lo storico valdese Giovanni Gonnet parlava esplicitamente di una «concentrazione confessionale cattolica», che spingeva per mantenere in tutto o in gran parte i Patti Lateranensi sboccati dal «connubio clericofascista». Virgilio Sommani ne delineava finanche i contorni in un carteggio intercorso coi membri della Tavola nel marzo seguente. Secondo alcune personalità vicine agli ambienti politici, di cui si guardava tuttavia dal fare i nomi, Sommani sentiva di poter affermare con certezza, anche se in maniera semplicistica, che la libertà religiosa sarebbe stata sacrificata come «una moneta pagabile al Vaticano ed alla Democrazia cristiana dei quali gli altri partiti hanno bisogno». Questo giuoco di compromesso e commistione di interessi trasversali prevedeva che la Democrazia Cristiana non si esponesse nella questione istituzionale, lasciando libertà di voto per la monarchia o per la repubblica, ottenendone in cambio la salvaguardia del Concordato nella sua integrità. Gli storici avrebbero successivamente chiarito che la rinuncia della DC a prendere posizione nel referendum istituzionale aveva come obiettivo politico immediato quello di non alienarsi il consenso elettorale dei ceti conservatori e popolari, evitando altresì di assumere una decisione contraria a quella della Chiesa, sensibile in quegli anni alle ragioni della monarchia<sup>31</sup>. Ma in questi mesi il Moderatore temeva i compromessi come il «tarlo roditore di tutto il nostro sistema politico». Essi avrebbero soffocato il principio di eguaglianza dei cittadini davanti alla legge, e giovandosi in particolare della «educazione morale di un popolo costretto sempre per vie traverse a dover fare quel che non dice, dire quel che non si fa», avrebbero imposto la «falsità per sistema!»<sup>32</sup>. In questo senso, qualora non si fossero chiariti in sede costituzionale i presupposti della libertà religiosa, si sarebbe lasciato un agile varco alla Chiesa di Roma, che «giuoca molto su questa ignoranza, lasciando credere che messi i muri maestri [dei principi costituzionali] non c'è più da temere nulla». Il

<sup>30</sup> «Protestantesimo», 1946, p. 10.

<sup>31</sup> G. Verucci, *La Chiesa*, cit., p. 217.

<sup>32</sup> Lettera di V. Sommani ai Membri della Tavola Valdese, Roma, 29 marzo 1946, in ATV. Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore V. Sommani



Vaticano era tuttavia «più maestro dei muri maestri, e te li sa trapanare così bene!»<sup>33</sup>.

*Eternal vigilance is the price of liberty.* Solamente il Partito d'Azione, radunato in congresso dal 4 al 7 febbraio 1946, rimaneva vicino alle posizioni protestanti e continuava a chiedere la separazione fra Stato e Chiesa contro le formule concordatarie di «asservimento politico e religioso», incompatibili con l'eguaglianza delle confessioni, che necessitavano piuttosto del diritto alla «indipendenza di organizzazione e di azione entro i limiti della legge comune»<sup>34</sup>. Ma il Partito d'Azione era oggettivamente indebolito dopo la scissione della componente liberale facente capo ad Ugo La Malfa (1903-1979) e Ferruccio Parri (1890-1981), che in opposizione ad una alleanza organica coi socialisti, auspicata invece da Emilio Lussu (1890-1975), aveva fondato la Concentrazione Democratica Repubblicana con l'ambizione di creare un «vasto schieramento, comprendente forse anche gli azionisti e i repubblicani», anche se avrebbe concluso solamente un accordo con la corrente di sinistra uscita ai primi di aprile dal PLI<sup>35</sup>. Cominciava infatti quello che lo storico Giovanni De Luna ha definito il «tracollo politico ed organizzativo» del partito. «Mentre al vertice si continuava a discutere sull'opportunità o meno di “federarsi” col gruppo Parri-La Malfa, di consentire la “doppia tessera” al PdA e al MDR, senza che Lussu desistesse peraltro dalla sua battaglia per l’“unificazione socialista”, nelle sezioni periferiche si moltiplicavano le prese di posizione per l’“autonomia politica” dalla Segreteria nazionale, si diradava il numero dei militanti, chiudevano quasi tutti i giornali di partito»<sup>36</sup>.

Con le elezioni amministrative del marzo-aprile 1946, che sancirono il massiccio avanzamento di democristiani e socialcomunisti, il Partito d'Azione soccombeva finanche nella Val Pellice. Giovanni Miegge ne dava la seguente interpretazione politica in una lettera indirizzata a Rollier: «La propaganda è stata completamente manchevole, ma soprattutto il partito è stato troppo

<sup>33</sup> Lettera di V. Sommani ai Membri della Tavola Valdese, Roma, maggio 1946, in ATV. Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>34</sup> F. Margiotta Broglio, *Stato e confessioni religiose*, cit., pp. 13-14.

<sup>35</sup> P. Soddu, *Ugo La Malfa. Il riformista moderno*, Carocci, Roma 2008, p. 157.

<sup>36</sup> G. De Luna, *Storia del partito d'Azione*, cit., p. 353.



assente dalla vita della valle nei tempi normali, lasciandosi superare come attività persino dai liberali. [...] D'altra parte il fatto che i social-comunisti non abbiano osato presentarsi senza iniezione di democristiani – cosa più unica che rara – dimostra che non si sentivano interamente sicuri della loro forza, che comunque è emersa ed è grande». Una rivelazione era inoltre la «relativa forza dei liberali. Con una maggiore disciplina, con una scelta meno idiota dei nomi della loro lista (commercianti borsaneristi, ex-fascisti) avrebbero forse potuto conquistare la maggioranza»<sup>37</sup>. Dello stesso avviso era il pastore valdese di Rodoretto Neri Giampiccoli (1914-1989), futuro Moderatore della Tavola, il quale sosteneva che dopo la Liberazione il Partito d'Azione era «scomparso dalla scena. Nessuno si è mai più presentato per parlarne, nessuno ne sa niente. Di conseguenza l'interesse della popolazione, in massima parte minatori mal pagati e sfruttati, si è rivolta verso i partiti di sinistra». Maggior seguito riscuoteva finanche la concentrazione democratica di Parri<sup>38</sup>. In questo senso l'auspicio di molti evangelici era il raggiungimento dell'unità elettorale attorno ad una personalità politica che riuscisse a superare gli schieramenti dei vari partiti per portare in parlamento le istanze del protestantesimo italiano<sup>39</sup>. Argomento sostenuto con particolare convinzione da parte del corpo pastorale delle Valli<sup>40</sup> e da personalità come Giorgio Peyrot, Valdo Vinay e Giovanni Gonnet<sup>41</sup>. Il quale, in una lettera indirizzata a Rollier motivava questa posizione nel seguente modo.

Qualunque protesta, manifesto, articolo faremo ecc., non sarà che un buco nell'acqua...se non riusciremo a mandare alla Costituente uno dei nostri, e dei migliori. Capace anche da farsi espellere poi dal proprio partito, pur di sollevare nel futuro consesso lo scandalo del concordato e connessi,

<sup>37</sup> Lettera di Nino [Giovanni Miegge] a M. A. Rollier, Torre Pellice, 3 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>38</sup> Lettera di Neri [Giampiccoli] a M. A. Rollier, Rodoretto, 25 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>39</sup> Lettera di Nino [Miegge] a M. A. Rollier, Torre Pellice, 3 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>40</sup> Lettera di Neri [Giampiccoli] a M. A. Rollier, Rodoretto, 25 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>41</sup> Lettera di G. Gonnet a M. A. Rollier, 29 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.



denunciando all'Italia e al mondo tutti gli equivoci della libertà che comunisti e democristiani, per non parlare di altri ancora più e meglio individuati, vogliono perpetuare nella futura costituzione, proprio sul terreno della libertà di coscienza, garante ecc. della libertà politica ecc. Ma come fare in modo che questo nostro candidato sieda il 2 giugno al Parlamento? Ecco la questione. Si era pensato in un primo tempo, e ne avevo parlato qui anche con elementi [non] valdesi ma sinceramente amanti delle nostre rivendicazioni (Pepe, Calogero ecc.), di poter puntare, tutti noi protestanti insieme su una data lista nazionale dove qualche candidato valdese offrì garanzia con il suo prestigio personale di riscuotere tale numero di voti da essere inviato sicuramente alla Costituente. Ma pare che tale eventualità non esista. Purtroppo militiamo quasi tutti in partiti che non hanno sufficiente consistenza numerica nel Paese, specie dopo le note scissioni azionista e liberale. La concentrazione tra repubblicani liberali progressisti è purtroppo mancata, per colpa del mio partito [repubblicano], e allora ci presentiamo frazionati nella lotta elettorale, con tutti gli inconvenienti fatali della disunione di fronte a blocchi ben organizzati. Occorrerà allora puntare su una data lista regionale, dove qualche nostro candidato occupi un posto preminente e dove contare sul massimo numero di elettori evangelici. Pare che il solo collegio elettorale dove questa eventualità si presenti è quello di Torino [...]»<sup>42</sup>.

Ma nel collegio Piemonte Nord, che comprendeva appunto le province di Novara, Vercelli e Torino, si presentavano Bruno Revel, candidato di Sinistra Liberale<sup>43</sup> e Mario Alberto Rollier, già rappresentante di G.L. nel Comitato Regionale Lombardo del Corpo Volontari della Libertà e membro del CLN di Milano<sup>44</sup>. Per superare il «pericolo della dispersione dei voti»<sup>45</sup>, Giovanni Gonnet suggeriva pertanto il ritiro di uno dei due candidati, «nell'interesse superiore della lotta che vogliamo sia condotta alla Costituente. L'escluso dovrà naturalmente svolgere un'attiva propaganda elettorale per il favorito, onde far capire a tutti i nostri valligiani il dovere di puntare su quella

---

<sup>42</sup> Lettera di Neri [Giampiccoli] a M. A. Rollier, Rodoretto, 30 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>43</sup> Lettera di Neri [Giampiccoli] a M. A. Rollier, Rodoretto, 23 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>44</sup> C. Rognoni Vercelli, *Mario Alberto Rollier*, cit., p. 148.

<sup>45</sup> Lettera di Neri [Giampiccoli] a M. A. Rollier, Rodoretto, 30 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.



lista, per quell'unico scopo ecc., anzitutto valdesi»<sup>46</sup>. Tentativo di «confessionalizzazione» della politica e di «collateralismo» della religione controverso anche nel mondo del piccolo evangelismo italiano<sup>47</sup>. Ad ogni modo, quando Bruno Revel rinunciò a competere nelle elezioni politiche, Rollier rimase l'unico candidato su cui far convergere i voti degli evangelici delle Valli. Il suo programma politico era disposto in sei punti. «1) Indiscriminazione [sic.] religiosa dello Stato, cioè nessuna discriminazione in favore di una religione particolare o di una confessione particolare negli attributi dello Stato fissati dalla Costituzione. 2) Libertà di coscienza. 3) Libertà di culto. 4) Libertà di propaganda religiosa, cioè libertà di testimonianza e di proselitismo. 5) Libertà di organizzazione religiosa. 6) Libertà di istruzione ed educazione religiosa dell'infanzia e della gioventù»<sup>48</sup>. Il federalismo sovranazionale avrebbe successivamente impedito al cattolicesimo «ultramontanista» e «vaticanista» di ostruire la strada alla libertà di predicazione e di culto dei cittadini, svolgendo una indispensabile funzione di vigilanza e di garanzia sulla libertà religiosa in Italia: *eternal vigilance is the price of liberty* .

Finché una struttura federale europea non avrà garantito *dal di fuori* l'assoluta libertà di predicazione e di culto – scriveva infatti Rollier –, l'assoluta uguaglianza dei cittadini indipendentemente dalla loro confessione, che in Italia non esiste, e non esisterà finché perdureranno l'attuale concordato ed il primo articolo dello statuto che dà allo stato una confessione religiosa, la prima delle quattro libertà fondamentali di Roosevelt, per cui la guerra è stata vinta dalle Nazioni Unite e per cui i nostri compagni son morti nella resistenza sarà una beffa per noi [...]»<sup>49</sup>.

Nel caso fosse stato eletto alla Costituente, Rollier avrebbe preso il suo posto in tre commissioni distinte per contribuire alla soluzione del problema valdese e delle minoranze in generale: «quella

<sup>46</sup> Lettera di G. Gonnet a M. A. Rollier, 29 aprile 1946, in ASINSMLI.F.R., b. 2, f. 23.

<sup>47</sup> G. Long, *Alle origini*, cit., pp. 265-266.

<sup>48</sup> P. Calamandrei e V. Foa, *Lettera aperta agli elettori valdesi*, «La Luce», 15 luglio 1946, p. 3

<sup>49</sup> M. A. Rollier, *A guisa di congedo*, in «Protestantesimo», A. I. n. 1, gennaio 1946, pp. 8-9.



delle modifiche al primo articolo in relazione all'esistenza del trattato e concordato laterani, quella delle garanzie giuridiche della laicità dell'insegnamento e quella dello statuto giuridico delle minoranze etnico - linguistiche»<sup>50</sup>.

*Una goccia d'acqua perduta nel mare di una troppo grande circoscrizione elettorale.* Gli evangelici erano dunque chiamati a far convergere i propri voti su un candidato unico ed un solo partito. L'appello elettorale era chiaro. «Popolazioni delle Vallate Alpine! Noi siamo una goccia d'acqua perduta nel mare di una troppo grande circoscrizione elettorale. Solo puntando tutti sullo stesso Candidato POSSIAMO mandare alla Costituente un uomo che si batta per i nostri più sacri interessi che difende le nostre autonomie. Uniti vinciamo; invece disperdendo i voti fra varie liste, fra due candidati di liste diverse non ne faremo riuscire nessuno. Votate tutti il contrassegno REPUBBLICA. GIUSTIZIA E LIBERTA'. Votate tutti MARIO ROLLIER»<sup>51</sup>.

Contro Rollier rimanevano comunque molteplici inconvenienti. La propaganda del Partito d'Azione innanzitutto. Un compito demandato principalmente a Roberto Malan (1920-2005), già commissario politico della V divisione GL e della IV zona piemontese, ed ora segretario politico della sezione del PdA di Torre Pellice. Ma l'insuccesso elettorale delle amministrative precedenti ricadeva proprio sulla sua «responsabilità di propagandista insufficientemente attivo», né sembrava «uomo sufficiente per un lavoro simile». Giovanni Miegge gli rimproverava infatti numerosi difetti. «Non ha abbastanza autorità, lo si considera come un ragazzo, ed i rovesci del P.d.A. in tutti i comuni della Valle non sono fatti per accrescere il suo prestigio»<sup>52</sup>. Altra variabile da non trascurare era quella delle alleanze elettorali. Rollier riteneva fosse giunto il momento di un accordo politico tra il Partito d'Azione, il Partito Repubblicano e la Concentrazione Democratica di Parri e La Malfa. Alleanza che, a suo giudizio, avrebbe capovolto la situazione

<sup>50</sup> Lettera di M. A. Rollier a V. Foa, Milano, 14 giugno 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>51</sup> Volantino elettorale in ASINSMLI F. R., b. 2., f. 23.

<sup>52</sup> Lettera di Nino [Giovanni Miegge] a M. A. Rollier, Torre Pellice, 3 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.



elettorale in tutto il Piemonte. «Ritengo una pazzia e un giuoco surrealista poco serio che il Partito d'Azione si presenti da solo e con lista propria»<sup>53</sup>. Prevalsero invece le ragioni «autonomistiche».

Infine vi era la congiuntura sfavorevole della dinamica elettorale, caratterizzata dal suffragio universale maschile e femminile, fatta per un alta percentuale di votanti e di quozienti elettorali, dalla rappresentanza proporzionale e dalla configurazione troppo vasta delle circoscrizioni, che non garantivano la salvaguardia dei «diritti delle minoranze» ed erano «inadeguate ad esprimere delle preferenze su scala nazionale [...]»<sup>54</sup>. In altre parole. Se durante l'Età liberale il collegio uninominale ed il suffragio ristretto agli elettori di sesso maschile avevano consentito ai valdesi di far eleggere un loro rappresentante al parlamento, la nuova legge elettorale proporzionale rendeva l'impresa praticamente disperata<sup>55</sup>.

Le elezioni del 2 giugno fermarono il Partito d'Azione all'1,45%. La prospettiva di un pugno di deputati sembrava comunque un «risultato insperato rispetto alle difficili premesse della vigilia elettorale, un primo segno tangibile che il PdA [...] potesse comunque avere un suo spazio politico, una sorte diversa dall'annientamento delineatosi dopo il congresso»<sup>56</sup>. L'agonia degli elettori valdesi si consumava ad ogni modo attorno ad alcune amare considerazioni. Nella circoscrizione Piemonte Nord il Partito d'Azione aveva ottenuto 23.558 voti, contro gli 8.910 della Concentrazione Democratica ed i 7.165 del Partito Repubblicano Italiano. Ma il quoziente elettorale per quella circoscrizione era fissato a 44.996 voti. Benché Rollier risultasse primo della lista del Partito d'Azione con 4431 preferenze<sup>57</sup>, la battaglia per la conquista di un seggio in parlamento era dunque perduta<sup>58</sup>. Da un punto di vista «strettamente democratico», la

<sup>53</sup> Lettera A. M. Rollier a Mario Andreis (segretario organizzativo P.d.A. del Piemonte), Milano, 8 aprile 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>54</sup> Lettera di Virgilio Sommani a Riccardo Lombardi, senza data e riportata da Rollier in diversi fogli come bozza, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>55</sup> Lettera di M. A. Rollier a Vittorio Foa, Milano, 14 giugno 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>56</sup> G. De Luna, *Storia del Partito d'Azione*, cit., p. 354.

<sup>57</sup> Riassunto voti preferenziali delle province di Torino – Novara – Vercelli. PdA. 2 giugno 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>58</sup> Lettera di Virgilio Sommani a Riccardo Lombardi, senza data e riportata da Rollier in diversi fogli volanti, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.



mancata elezione di Rollier fu percepita dal mondo evangelico come una cocente sconfitta. Con un distacco di 3000 voti da quelli ottenuti ad esempio da Vittorio Foa (1910-2008) nello stesso Piemonte Nord, Rollier rimaneva fuori dal parlamento. Foa vi entrava, a causa della precedenza di lista nazionale, fissata dalla direzione del partito e risultata contraria alla volontà degli elettori. Non essendo raggiunto il quoziente in varie circoscrizioni, gli eletti del partito risultarono infatti i candidati della lista nazionale.

Contro questa congiuntura sfavorevole, Giorgio Peyrot reagiva facendo circolare all'interno del mondo evangelico una lettera sui «modi più idonei di difendere la libertà religiosa alla Costituente». In essa si diceva:

Rollier riuscirà a spuntarla col Partito d'Azione e ad essere scelto nella lista nazionale? Sarebbe giusto, in quanto se è vero che i 23822 voti avuti dal PdA a Torino non sono sufficienti per avere un posto, ma solo la più forte aliquota che il PdA abbia avuto in tutta Italia, e quindi danno il diritto ai candidati di Torino, che siano in lista nazionale, di essere preferiti ad altri che hanno contribuito con delle aliquote di voti molto inferiori nelle rispettive circoscrizioni. Mi sembra che della lista di Torino in lista nazionale del PdA ci sia solo M. Rollier e quindi lui dovrebbe essere preferito. Se così non avvenisse, non avremmo nessuno che difenda i nostri interessi direttamente. Dovremmo affidarci per le nostre tesi soltanto sulla parola di Ugo Della Seta, il quale potrà difendere pienamente la libertà di coscienza ma non i nostri interessi»<sup>59</sup>.

A parte il fatto che Rollier non era l'unico azionista nella lista di Torino, la segreteria politica del Partito d'Azione era comunque messa a dura prova da un diluvio di lettere di protesta da parte degli elettori evangelici, i quali chiedevano esplicitamente di retrocedere la posizione di lista nazionale di Rollier. Soluzione tecnicamente impossibile da realizzare. Il Moderatore Sommani scriveva comunque a Riccardo Lombardi (1901-1984) in questi termini: «Mi consta [...] che i primi undici posti nella lista nazionale del Suo Partito sono stati

<sup>59</sup> Lettera di M. A. Rollier a F. Schiavetti, R. Lombardi, T. Codignola, membri della Segreteria Nazionale del partito d'Azione, Milano, 13 giugno 1946, che ripete a sua volta la lettera di Peyrot, in ASINSMLI F.R., b. 1, f. 3.



di merito attribuiti in seguito a considerazioni politiche e che i posti dal dodicesimo in avanti sono stati distribuiti a “pari merito” disponendo i candidati in ordine alfabetico». Ed ancora. «Da voci ufficiose che ho raccolte mi consta che per la dispersione dei voti dati a liste non collegate col collegio unico nazionale il quoziente della lista nazionale potrebbe essere notevolmente inferiore ai quozienti delle liste circoscrizionali. In tal caso sembra probabile che al Partito d’Azione, con i suoi 334.935 suffragi, possano spettare 12 seggi alla Costituente»<sup>60</sup>. Le informazioni in possesso del Moderatore erano ottimistiche. Ma finché questa ipotesi rimaneva in piedi, egli si sentiva legittimato ad incalzare Lombardi. «Mi permetto di chiederle formalmente che, nel caso si verificasse quanto sopra, il dodicesimo seggio, cioè il primo dell’ordine alfabetico, venga assegnato al candidato della minoranza valdese presente nella lista nazionale del Partito d’Azione. Ciò mi ritengo autorizzato a fare anche in considerazione dell’apporto di voti che la minoranza religiosa ha versato al Partito d’Azione in tutta Italia, in seguito sia all’orientamento in tal senso dato come consiglio quando veniva richiesto ai maggiorenti delle comunità, sia all’atteggiamento della nostra stampa [...]»<sup>61</sup>.

La segreteria nazionale del partito riceveva anche le rimostranze di Rollier. La sua richiesta era una sola. Desiderava pubbliche dichiarazioni in favore della sua condotta politica contro eventuali ripercussioni negative del suo elettorato, che avrebbe potuto muovergli l’accusa di non aver fatto abbastanza per tutelarne gli interessi. Il Partito d’Azione doveva in pratica rassicurare i valdesi affermando che non aveva potuto che applicare rigidamente la legge elettorale, né modificare le sue preferenze nazionali. Dichiarazione tanto più necessaria se «la posizione e le possibilità di sviluppo del partito in tutto il Piemonte Nord saranno profondamente influenzate dalle vostre decisioni e dalla capacità vostra di dare soddisfazione a

---

<sup>60</sup> Lettera di Virgilio Sommani a Riccardo Lombardi, senza data e riportata da Rollier in diversi fogli volanti, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>61</sup> Ib.



delle rivendicazioni le quali fanno presa perché, all'infuori della stretta lettera della legge elettorale, non sono ingiustificate»<sup>62</sup>.

Il Partito d'Azione si limitava tuttavia ad approvare, nei giorni 21-23 giugno, un ordine del giorno in cui si diceva che «Il Consiglio Nazionale del Partito d'Azione, / *richiamati* i principi generali del partiti in materia religiosa, / *considerata* la necessità della tutela delle minoranze nel campo religioso in vista della prossima elaborazione della costituzione repubblicana, / *invita* i deputati del partito alla Costituente ad agire affinché i rappresentanti di tutte le minoranze religiose siano chiamati a partecipare all'elaborazione della legislazione costituzionale che deve garantire le libertà di tutti gli italiani»<sup>63</sup>. La dichiarazione richiesta da Rollier era di fatto demandata ad una iniziativa privata di Vittorio Foa, il quale intendeva scrivere una lettera aperta agli elettori valdesi, «spiegando come il congegno elettorale abbia portato alla mia elezione anziché a quella ecc. esprima la mia intenzione di servire, nei limiti delle mie capacità le aspirazioni delle valli»<sup>64</sup>. Successivamente, in una conversazione intercorsa con Roberto Malan, Foa si diceva disponibile a perorare la causa autonomista valdese, mentre le ragioni della libertà religiosa sarebbero state difese in parlamento da parte di Calamandrei<sup>65</sup>. Rollier aderiva a questo piano d'azione, facendo pervenire a Foa due documenti sulla libertà religiosa<sup>66</sup>, e favorendo la pubblicazione di una *Lettera aperta agli elettori valdesi*, che il 15 luglio 1946 usciva su «La Luce» a firma congiunta Foa-Calamandrei. Essi prendevano «formale e solenne impegno [...] che le aspirazioni legittime e sacrosante per un riconoscimento costituzionale della libertà religiosa [...]» sarebbero state da loro difese «strenuamente ed energicamente»: «uno di noi [Calamandrei], infatti ha sempre considerato l'Assemblea Costituente

<sup>62</sup> Lettera di M. A. Rollier a F. Schiavetti, R. Lombardi, T. Codignola, membri della Segreteria Nazionale del partito d'Azione, Milano, 13 giugno 1946, in ASINSMLI F.R., b.1, f. 3.

<sup>63</sup> Partito d'Azione. Milano. *L'autonomia e la funzione del P.D'A. Riffermate dal Consiglio Nazionale del Partito*. Milano, 27 giugno 1946, in ASINSMLI F.R., b. 1, f. 3.

<sup>64</sup> Lettera di V. Foa a M. A. Rollier, Torino, 12 giugno 1946, ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>65</sup> Lettera di R. Malan a M. A. Rollier, Torre Pellice, 24 giugno 1946, ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.

<sup>66</sup> Lettera di M. A. Rollier a V. Foa, Milano, 14 giugno 1946, in ASINSMLI F.R., b. 2, f. 23.



come la sede decisiva per la ricostruzione definitiva di questo problema; l'altro fra noi [Vittorio Foa] non ha certo dimenticato di essere un piemontese della vostra terra, di essere vissuto fra voi nei tempi duri della sua esistenza e di essere a voi legato da un vincolo di riconoscenza e di amore che va al di là dei legami territoriali e di partito». La loro condotta parlamentare in questa materia si sarebbe pertanto informata al programma politico in sei punti formulato da Rollier come condizione essenziale perché si avesse anche in Italia una completa libertà religiosa.

Una nota in fondo pagina della redazione del giornale precisava tuttavia che l'interesse precipuo del protestantesimo italiano era di collaborare con tutti coloro avessero avuto a cuore le sorti della libertà religiosa; «senza questa libertà tutte le altre libertà sono vane e praticamente non esiste vera democrazia [...] in cui all'uomo è riconosciuta la sua piena personalità nella libertà e nella giustizia sociale, non solo per sé ma per tutti gli uomini suoi fratelli in Cristo, cioè per Dio e per la sua gloria»<sup>67</sup>. Vi era presumibilmente la consapevolezza che in mancanza di un consenso elettorale ampio, il Partito d'Azione, data la scarsa consistenza parlamentare, non avrebbe avuto alcuna capacità di incidere realmente sulle sorti del paese. Né era saggio che esso continuasse nella sua «orgogliosa quanto sterile autonomia». Rollier perlomeno non era disposto a seguire il partito su questa strada, e per quanto era in suo potere si proponeva di dare il proprio contributo a «far evolvere la situazione politica piemontese nel senso più favorevole alla tutela dei nostri interessi traendo gli insegnamenti dalla recente esperienza»<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> P. Calamandrei e V. Foa, *Lettera aperta agli elettori valdesi*, «La Luce», 15 luglio 1946, p. 3

<sup>68</sup> Lettera di M. A. Rollier a V. Vinay, Milano, 3 luglio 1946, in *ASINSMIL/FR*, h. 2, f. 23.



## Parte II. 1. Dichiarazione breve e relazione lunga.

*Libertà religiosa per la massa e per il pubblico selezionato.* Il 9 giugno 1946 le comunità protestanti davano vita al Consiglio Federale delle Chiese Cristiane Evangeliche d'Italia<sup>1</sup> come organismo di collegamento e proposta comune intorno alle garanzie di libertà religiosa da inserire all'interno della nuova costituzione<sup>2</sup>. Il primo provvedimento di politica ecclesiastica deliberato dal Consiglio Federale fu l'adozione di una *Dichiarazione breve dei principi*, inviata ai membri della Assemblea Costituente il 1° settembre. Questo documento era il risultato di un lungo e tortuoso lavoro di coordinamento cominciato nel gennaio precedente e promosso dal Moderatore Sommani. Le varie fasi del suo approntamento si erano pertanto sviluppate all'interno della Chiesa Valdese, che aveva incaricato Mario Alberto Rollier, Giorgio Peyrot e Giovanni Miegge di organizzare una commissione di redazione per la stesura di un opuscolo «agile, succoso, chiaro, alla portata di tutti»<sup>3</sup>. Nelle intenzioni della Tavola esso avrebbe dovuto illustrare le rivendicazioni della Chiesa Valdese in materia di libertà religiosa ai membri della Costituente<sup>4</sup>. Rollier aveva limitato la propria collaborazione all'«impostazione generale e politica del problema»<sup>5</sup>, impegnandosi a scrivere il testo della introduzione. Peyrot aveva accettato di annotarlo e di scrivere dei brevi commenti sotto ciascuno

<sup>1</sup> Costituzione del Consiglio Federale delle Chiese Cristiane Evangeliche d'Italia, «La Luce», 30 giugno 1946, p. 3.

<sup>2</sup> G. Long, *Alle origini*, cit., p. 252. «Se la libertà di coscienza di predicazione e di culto sono ancora da conquistare in Italia – scriveva infatti Rollier sul primo numero della rivista “Protestantesimo” –, se bisognerà essere vigilantissimi perché la libertà di stampa sia reale libertà, libertà di dire il bene ed il male, libertà di peccare e di combattere il peccato, se lotta lunga dovrà ancora esservi perché il nostro paese diventi uno stato moderno e non un compromesso anacronistico col medio evo tomista, noi possiamo dire di essere a questo cimento forse meglio preparati di quanto lo siamo stati dal primo Risorgimento in poi. Dal ventennio fascista, malgrado agli inevitabili compromessi del protestantesimo ufficiale, malgrado il «pastore ufficiale di stato civile», è rimasto, specialmente a causa della lotta per la nostra libertà di opinione, infinitamente più difficile a chi non godeva del privilegio di potersi rifugiare nella extraterritorialità della città vaticana come l'“Osservatore Romano”, qualcosa di indomito e di temprato». M. A. Rollier, *A guida di congedo*, in «Protestantesimo», A. I, n. 1, gennaio 1946, pp. 8-9.

<sup>3</sup> Lettera di V. Sommani a G. Miegge, G. Peyrot e M. Rollier, Roma, 10 maggio 1946, in ATV. Serie V. Reg. 819.

<sup>4</sup> Lettera di G. Peyrot a V. Sommani, 25 gennaio 1946. Lettera di M. A. Rollier a V. Sommani, Roma, 9 febbraio 1946, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio 1946.

<sup>5</sup> Lettera di M. A. Rollier a V. Sommani, Roma, 9 febbraio 1946, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio 1946.



dei problemi giuridici connessi con la materia ecclesiastica<sup>6</sup>. Miegge si era assunto l'onere di «fondere i due contributi in un tutto». Successivamente la Tavola Valdese avrebbe richiesto un ulteriore lavoro da «piazzarsi con criterio di selezione» sotto gli auspici del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche, di cui Sommani era stato eletto presidente. Le istanze sollevate in entrambi i documenti sarebbero apparse come espressione di tutto il protestantesimo italiano nel suo complesso<sup>7</sup>. «Il primo – scriveva Virgilio Sommani ai membri del Consiglio - è, diciamo così, alla portata di tutti, anche di quei membri [della Assemblea Costituente] che mai si sono interessati dell'argomento e che neppure vi hanno particolare interesse. – Il secondo scritto sarà per le persone di competenza giuridica e storica e che di tali argomenti in qualche modo s'interessano o si dovranno interessare»<sup>8</sup>. Si chiedeva pertanto ai membri della commissione di stendere una «[...] *“Dichiarazione breve dei principi”* da pubblicarsi separatamente ma da consegnare insieme alla *“Relazione lunga”* di carattere giuridico [...]»<sup>9</sup>, successivamente trasfusa nel volume *La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente Italiana*<sup>10</sup>, di cui torneremo a parlare estesamente più oltre.

*Critiche interne e ripensamenti.* Per l'estate i lavori della Commissione erano pressoché esauriti. Ma una volta rimaneggiata dal Consiglio Federale, la *Dichiarazione breve dei principi* provocava numerose rimostranze da parte dei suoi estensori. Giorgio Peyrot lamentava in particolare la mancanza di quel «tono autorevole che si era voluto dare ad una dichiarazione di questa importanza [...]». In essa si «attenua sino ad eliderle alcune precisazioni di carattere religioso-politico in ordine alla libertà di coscienza e di culto che si

<sup>6</sup> Lettera di G. Peyrot a G. Miegge, M. A. Rollier e V. Sommani, Roma, 26 aprile 1946, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corr. Cons. 1946.

<sup>7</sup> Lettera di V. Sommani a G. Miegge, G. Peyrot e M. Rollier, Roma, 10 maggio 1946, in ATV. Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>8</sup> Lettera di V. Sommani ai Membri del costituendo Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, in ATV. Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>9</sup> Lettera di M. A. Rollier al Moderatore, ai colleghi della Tavola, ai tre membri della Commissione di redazione dell'opuscolo sulla *libertà religiosa* (per la Costituente), Milano, 4 giugno 1946, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corr. Cons. 1946.

<sup>10</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente Italiana*, Centro Evangelico di Cultura, Roma 1946. Esiste una versione più agile e ridotta di questo vol., pubblicato nello stesso anno e dalla medesima casa editrice, non destinato ai deputati della Costituente, ma ad un pubblico più ampio di lettori.



erano ritenute opportune specie nel presente momento; pospone confondendole le materie contenute nei principi fondamentali affermati; omette tra l'altro le riserve fatte in tema di matrimonio; presenta infine anche nella forma di alcune manchevolezze». Seguiva una critica ancora più radicale da parte di Rollier, il quale declinava la «paternità e corresponsabilità» della stesura del nuovo testo per l'assenza della impostazione di «dignitosa urgenza ed inderogabilità della rivendicazione della libertà religiosa [...]», che pure vi era nella dichiarazione originale. Ed associandosi al giudizio di Giorgio Peyrot, aggiungeva che in questa versione «si patisce, si chiede in elemosina una parità di trattamento giuridico, non si rivendica il diritto sacrosanto alla libertà religiosa». A suo giudizio si era pertanto in presenza di un testo «politicamente sfasato» da un «tentativo sottile e non richiesto di scagionare la legislazione fascista in materia religiosa di quanto essa effettivamente conteneva di illiberale e di lesivo della libertà di coscienza, di culto e di predicazione religiosa». Qualora si fosse inviato alla Costituente, Rollier minacciava di «discuterne sulla stampa italiana la timidità, l'insufficienza e l'assenza di condanna, che è quanto dire ratifica, della teoria e della prassi legislative fasciste». Come il passaggio in cui si parlava dei Patti Lateranensi nei termini di semplici «provvedimenti del 1929», mentre era chiaro che essi segnavano la fine della libertà religiosa. Dimodoché, anche tenuto conto che in essa erano cancellate le dichiarazioni in base alle quali la «libertà di coscienza è libertà della fede e dell'incredulità» e che «non potrà sussistere autentica libertà umana, civile e politica senza una inequivocabile proclamazione ed una assoluta garanzia della libertà religiosa uguale per tutti», Rollier chiedeva al Consiglio Federale una riconsiderazione urgente della dichiarazione, senza la quale il testo sarebbe riuscito utile solamente nel recente «periodo fascista»<sup>11</sup>.

*Eminentemente pratica eminentemente teorica.* Non siamo nella condizione di ricostruire di volta in volta i vari passaggi relativi alla formazione di questo documento. Era chiaro comunque che le gravi divergenze che abbiamo registrato da parte dei membri più attivi del

---

<sup>11</sup> M. A. Rollier a V. Sommani, G. Miegge e G. Peyrot, Milano 24 luglio 1946, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio 1946.



Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche si dipanavano all'interno del vecchio paradigma dicotomico più volte riscontrato all'interno della Chiesa Valdese. In essa erano infatti presenti la linea «eminentemente pratica» di Piacentini - sul quale gravava una certa diffidenza per i «metodi troppo accondiscendenti» dovuti alla «eccessiva fiducia [...] negli organi di governo, che non gli permisero di vedere nella formulazione della Legge sui Culti ammessi le numerose mende che conteneva [...]»<sup>12</sup> -, e la linea «eminentemente teorica di gruppo», facente capo a Giorgio Peyrot. Da una parte si voleva mantenere il giurisdizionalismo revisionista; dall'altra si insisteva sul terreno separatista, rinforzato dalle notizie apparse anche sui giornali italiani circa il medesimo orientamento da parte della rinata Repubblica Francese<sup>13</sup>. Da un lato si ricordava che una legge rimaneva in vigore fino a quando non veniva sostituita da una nuova: tralasciarne le relative prescrizioni avrebbe intralciato il cammino dell'evangelismo italiano, precludendogli la via dei ricorsi in caso di mancato rispetto di singole parti della legge stessa; dall'altro si chiedeva la decadenza dell'impianto legislativo fascista. E si indicava la strada della trasgressione rispetto a passaggi palesemente in contrasto con il libero svolgimento della missione spirituale della Chiesa, fra i quali era l'art. 3 della Legge sui Culti Ammessi sulle nomine dei ministri di culto<sup>14</sup>. In questo ultimo caso Peyrot suggeriva ai pastori evangelici di astenersi dall'inoltare richiesta di nuova autorizzazione di riconoscimento qualora fossero passati in altra provincia<sup>15</sup>.

Se numerosi rimaneggiamenti suggeriti dall'area progressista del Consiglio Federale sarebbero stati successivamente recepiti nella *Dichiarazione breve dei Principi*, questi si dovettero in modo prevalente all'impressione negativa provocata in seno all'evangelismo

<sup>12</sup> Lettera di M. Piacentini ai dirigenti delle Chiese del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia e membri di Competenza Legislativa, Roma, 28 giugno 1948, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato 1929-1945.

<sup>13</sup> G. Long, *Alle origini*, cit., p. 259.

<sup>14</sup> «Le nomine dei ministri dei culti diversi dalla religione dello Stato debbono essere notificate al Ministro dell'Interno per l'approvazione. Nessun effetto civile può essere riconosciuto agli atti del proprio ministero compiuti da tali ministri di culto, se la loro nomina non abbia ottenuto l'approvazione governativa».

<sup>15</sup> Lettera di G. Peyrot a M. Piacentini, Roma, 21 febbraio 1947, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corr. Cons. 1947.



italiano dal progetto di legge costituzionale delineato dal nobiluomo fiorentino Bernardo Rucellai sul «Nuovo Giornale d'Italia» del 23 agosto e distribuito ai deputati del parlamento italiano. In esso si chiedevano il riconoscimento della religione cattolica, apostolica romana come religione di Stato (art.1); il conferimento della personalità giuridica e della sovranità della Chiesa, del Vaticano e del Pontefice in conformità al diritto canonico (art. 2); l'intangibilità del Concordato (art. 3); sanzioni penali rispetto alle offese rivolte alla religione cattolica, ai suoi seguaci ed ai rappresentanti del suo clero (art. 4); il divieto della propaganda contraria alla religione dello Stato (art. 5)<sup>16</sup>. Contro questo disegno conservatore, il Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche consegnava pertanto ai membri del Parlamento una *Dichiarazione* nella quale si chiedeva che la Costituzione Italiana abolisse la condizione di disparità di trattamento giuridico dei culti e che la libertà religiosa fosse eguale per tutti: la «parità di doveri» dei cittadini doveva pertanto essere sostenuta da una adeguata «parità di diritti, indipendentemente dalla religione professata o dal fatto che non ne professino alcuna». Mantenere un regime di disuguaglianza avrebbe viceversa costituzionalizzato la politica del privilegio contraria alla tolleranza delle minoranze religiose, con una lesione evidente della «coesione civile e politica della nazione», la quale a sua volta avrebbe turbato l'«unità di sentimenti e di propositi nella ricerca del bene comune, che può sussistere tra i cittadini di un medesimo paese indipendentemente dalla loro fede o dalla loro incredulità. Unità che solo può aversi nel reciproco rispetto delle fedi e delle opinioni conviventi nella libertà».

---

<sup>16</sup> A questo progetto il Sinodo Valdese avrebbe reagito il 9 settembre, sollevando una controproposta presa a ricalco da un articolo di Mario Piacentini su *La libertà religiosa e la Costituente* («La Luce», 30 giugno 1946): segno evidente che i rapporti di forza all'interno della Chiesa Valdese rimanevano sbilanciati dalla parte del vecchio *establishment* conservatore. In essa si ribadiva la necessità dell'eguaglianza e delle libertà fondamentali dei cittadini; della scuola pubblica aconfessionale; della soppressione di «leggi e disposizioni incompatibili con la futura Costituzione»; e della facoltà del cittadino di «far dichiarare dall'autorità giudiziaria incostituzionali e privi di ogni effetto giuridico gli atti del potere legislativo e del potere esecutivo dello Stato che violino la [2.] Costituzione», preconizzando il ruolo di garanzia che avrebbe assunto la Corte Costituzionale anche in materia di libertà religiosa (vd. S. Lariccia, *La Libertà religiosa*, cit., pp. 324-325).



La libertà religiosa, in quanto «raggiunge la radice dello spirito umano», era dunque il presupposto per tutte le altre libertà e garantiva il loro effettivo esercizio. «L'Italia sarà una nazione realmente democratica, solo quando gli italiani sapranno vivere liberamente la loro fede religiosa, rispettando pienamente la libertà delle altre fedi, nella parità del trattamento giuridico dei culti». In questo senso si chiedevano dichiarazioni di piena e completa libertà di credere o di non credere a determinate idee religiose; libertà di discuterle, testimoniarle e propagandarle nel rispetto del principio di *neminem laedere*. Ed ancora. Libertà di associazione e di riunione privata e pubblica. Eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Rispetto delle confessioni religiose e salvaguardia dei diritti dei loro membri e dei loro ministri senza posizioni di privilegio. Libertà di aprire locali per l'esercizio della religione. Possibilità di costituirsi in ente morale. Eguaglianza di trattamento giuridico per tutti i culti. Libertà della scuola pubblica dalla influenza confessionale e dell'insegnamento religioso negli istituti privati. Effetti civili per il matrimonio celebrato col rito religioso, quando lo Stato non intendesse riaffermare per tutti la «natura esclusivamente civile del matrimonio». E tutto questo all'interno della «neutralità religiosa dello Stato» e del «separatismo neutrale», che «pone lo Stato sul piano religioso, ma non confessionale, ed offre a tutte le Chiese la possibilità di collaborare all'elevazione spirituale, morale e civile dei cittadini, consentendo loro di agire secondo i propri principi, nell'ambito delle leggi civili»<sup>17</sup>.

*Libertà di coscienza. Parità dei culti. Neutralità religiosa dello Stato.* Quando Virgilio Sommani inviava ai deputati della Costituente la *Dichiarazione breve dei principi*, annunciava in pari tempo che il Consiglio Federale l'avrebbe successivamente accompagnata da una pubblicazione di Giorgio Peyrot per «maggior chiarimento dei principi suesposti e per una precisazione giuridica dei medesimi [...]»<sup>18</sup>. Il volume in questione, *La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente Italiana*, pubblicato dal Centro Evangelico di Cultura di

<sup>17</sup> Il Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia ai Deputati alla Costituente. «Della libertà di coscienza e di culto», firmato V. Sommani, Roma 1 settembre 1946, ATV, UL., H9.

<sup>18</sup> Lettera di V. Sommani a G. Miegge, G. Peyrot e M. Roffier, Roma, 10 maggio 1946, ATV. Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore Sommani.



Roma per conto del Consiglio Federale<sup>19</sup>, era offerto in omaggio agli «onorevoli membri della Costituente Italiana», perché, sui fondamenti della libertà di coscienza, sulla parità dei culti e sulla neutralità religiosa dello Stato, fosse costruita tutta la politica ecclesiastica della nuova Italia.<sup>20</sup> Era in pratica la *Relazione lunga* cui il Moderatore aveva fatto riferimento durante mesi di carteggio coi suoi corrispondenti. Essa si era tuttavia arenata soprattutto a causa di Giovanni Miegge, «fermato nel suo lavoro», e di Mario Alberto Rollier, indisposto da un periodo di malattia<sup>21</sup>. Giorgio Peyrot si era invece portato avanti nella sua riflessione, raccogliendo con ordine le note preparate sulla regolamentazione dei rapporti tra Chiesa e Stato e sulla posizione dei vari partiti e delle minoranze evangeliche sull'argomento. Il Consiglio Federale finiva pertanto per privilegiare la *Relazione lunga* di un solo autore, anziché rimandare la cosa alla solita commissione tripartita, tenuto conto che *La libertà di coscienza e di culto* raggiungeva particolarmente il fine di uniformità col pensiero religioso della Riforma<sup>22</sup>: «annunciare anche allo Stato la Parola di Dio e di pregare perché le autorità siano illuminate dal Signore, affinché non si ottenebrino, perseguendo la gloria e la potenza dei regni di questo mondo (Luca IV, 5/7), ma conducano gli uomini nelle vie della pace, della giustizia e della libertà»<sup>23</sup>. La richiesta rivolta ai nuovi parlamentari di «rivedere gli errori e gli obbrobri che in cento anni di storia sono stati commessi a questo riguardo [...] occasione unica che forse non si presenterà più per tutto questo secolo»<sup>24</sup>, era pertanto connessa al dovere imposto alle comunità evangeliche di «annunciare a quanti ci vogliono o non ci vogliono ascoltare, tutta la solennità del dilemma, inchiodando gli uomini del momento al legno della loro responsabilità»<sup>25</sup>. La missione della Chiesa rispetto allo Stato, come sosteneva Giovanni Miegge, era

<sup>19</sup> Lettera di G. Peyrot a V. Sommani, G. Miegge e M. Rollier, Roma, 15 luglio 1946, ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio 1946.

<sup>20</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 39.

<sup>21</sup> Lettera di V. Sommani a G. Miegge, G. Peyrot e M. Rollier, Roma, 10 maggio 1946, ATV. Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore Sommani.

<sup>22</sup> G. Peyrot *In vista della Costituente*, «La Luce», 30 marzo 1946, pp. 3, 5.

<sup>23</sup> ID., *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 83.

<sup>24</sup> Ivi., p. 89.

<sup>25</sup> Ivi., p. 85.



una funzione «essenzialmente profetica» di annuncio del Regno di Dio; di vigilanza contro la «degenerazione della giustizia nell'arbitrio e dell'autorità nella tirannia [...]»; di ammonimento alla dignità dell'uomo come creatura di Dio; e di elaborazione di un diritto conforme all'Evangelo. Missione che poteva svolgersi solamente in un regime dove la libertà non fosse un privilegio concesso alla Chiesa ma un «diritto comune riconosciuto a tutte le forme di diffusione delle idee», nella consapevolezza che la «verità cristiana deve essere pronta ad affermarsi anche sotto la croce, e che la sua migliore tutela, in fin dei conti, è la potenza della croce»<sup>26</sup>.

La interpretazione dottrinarica di Peyrot, proponendosi il superamento definitivo della letteratura giuspubblicista di derivazione liberale, entrava subito in polemica col Ruffini, di cui Piero Calamandrei (1889-1956) riproponeva in quei mesi il saggio sui *Diritti di Libertà*<sup>27</sup>. Secondo il Ruffini, la libertà di coscienza era libera manifestazione della religione da parte dell'individuo<sup>28</sup>. «La quale, se genericamente si suole definire come la facoltà dell'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla, non però cade nel campo giuridico sotto questo suo aspetto di facoltà essenzialmente interna. Poiché come tale, essa potrebbe essere oggetto di pure indagine psicologica o filosofica; e sarebbe quindi altrettanto superfluo o ridicolo il sancirne nelle leggi la libertà, da quanto, siccome diceva uno scrittore francese, il proclamare la libertà della circolazione del sangue. Essa cade invece nel campo giuridico unicamente in quanto dà origine a manifestazioni e quindi giuridicamente rilevanti». Ma in quest'ultimo caso si era fuori dalla libertà di coscienza e si entrava in quella della libertà del culto, intesa come *esercizio* della religione da parte del singolo o della collettività<sup>29</sup>.

Peyrot sosteneva viceversa che la libertà di coscienza non si poteva identificare solamente nella libertà del sentimento religioso

<sup>26</sup> G. Miegge, *Dalla «riscoperta di Dio»*, cit., p. 112.

<sup>27</sup> P. Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, intr. a F. Ruffini, *Diritti di libertà*, La Nuova Italia, Firenze 1946, p. VII.

<sup>28</sup> F. Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 279-280.

<sup>29</sup> ID., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, cit., pp. 11-12.



individuale, ovvero nella libertà di credere o meno ad una determinata confessione religiosa. «Qualora invece si volesse pretendere con la libertà di coscienza di garantire soltanto un diritto personale per il cittadino di compiere gli atti religiosi che la propria fede gli impone, bisogna chiarire che si sancirebbe in tal modo, non la libertà di coscienza né quella di religione, ma solo una limitazione dell'una ed una mortificazione dell'altra». Non si poteva pertanto rinchiudere questo principio entro la «sfera interna» degli atti religiosi della persona umana.

In uno Stato come l'Italia in cui a fianco di un culto maggioritario convivono altri culti della minoranza, e dove per tanti secoli la libertà religiosa ha avuto inadeguata ospitalità, anziché enunciare costituzionalmente la libertà di coscienza con una formula astratta, suscettibile in sede applicativa di interpretazioni elastiche che potrebbero restringerla al *forum internum* dei singoli, sembra giusto esprimersi con formule adeguate ad indicare il contenuto della libertà di coscienza, che si intende proclamare [...]: «ogni uomo ha il diritto di adorare Dio secondo le indicazioni della propria coscienza»<sup>30</sup>.

Oltre a riprendere le norme costituzionali espresse nella formula negativa «nessuno può essere obbligato ad appartenere ad una società religiosa o a compiere un atto religioso» ed in quella per la quale «nessuno può essere obbligato a frequentare un luogo di culto contro la sua volontà», rispettivamente adottate in Svizzera e negli Stati Uniti, Peyrot sosteneva la necessità di «garantire a chi appartiene ad una data confessione religiosa, la quale più non risponda alla propria sensibilità spirituale o al proprio desiderio di elevazione verso Dio, di poter liberamente abbandonare quella confessione religiosa ed abbracciarne un'altra la quale si presenti a lui con maggiore coerenza nei riguardi della Rivelazione divina e perciò in modo a lui più accettabile»<sup>31</sup>. Precisazione quanto mai necessaria perché indirettamente collegata alla interdizione concordataria degli ex sacerdoti apostati o scomunicati da qualsiasi «impiego od ufficio in

<sup>30</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 41.

<sup>31</sup> Ivi., p. 45.



cui siano a immediato contatto col pubblico». Filosofi contemporanei del multiculturalismo hanno peraltro insistito sulla necessità di tutelare l'individuo da politiche oppressive della comunità di appartenenza con un vero e proprio diritto di *exit*<sup>32</sup>. Martha Nussbaum è ancora più radicale: «la libertà di coscienza è incompatibile con un qualsiasi genere di istituzionalizzazione religiosa, anche con una che sia così delicata e benevola da sfuggire all'attenzione della maggior parte delle persone»<sup>33</sup>.

*I problemi pratici della libertà di coscienza.* Occorreva comunque impedire che una legislazione ambigua potesse consentire interpretazioni restrittive da parte delle autorità periferiche dello Stato, sovente informate da pregiudizi politici e confessionali<sup>34</sup>. Contro le «pressioni spirituali, per agire, turbando le coscienze, su organismi debilitati od infermi e costringerli ad atti di culto estranei alle loro esigenze religiose» - derivate dagli abusi del settore infermieristico affidato agli ordini religiosi -, occorreva ad esempio tutelare maggiormente la «libertà del sentimento religioso individuale», stabilendo il diritto per i malati di poter accedere ad una completa assistenza spirituale da parte dei ministri del culto professato<sup>35</sup>. Il problema si poneva comunque ogniqualvolta la direzione dei luoghi di cura, dei ritiri marini o montani, degli stabilimenti di prevenzione o di pena, nonché in caso di mobilitazione si fosse negata l'assistenza religiosa degli acattolici, eccependo pretestuosamente, come era avvenuto più volte, la mancanza dell'approvazione governativa dei relativi ministri di culto o il numero esiguo della confessione di appartenenza per evidenti motivi di intolleranza religiosa<sup>36</sup>.

Garanzie costituzionali si dovevano altresì prevedere sul «rispetto delle festività religiose per chi intende osservarle»<sup>37</sup>. Tema assolutamente centrale per gli avventisti che osservano il sabato come giorno di riposo. Taluni erano costretti a derogare a questo principio

<sup>32</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford 1986, p. 186.

<sup>33</sup> M. C. Nussbaum, *Libertà di coscienza e religione*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 14-15.

<sup>34</sup> Ivi., p. 7.

<sup>35</sup> Ivi., p. 42.

<sup>36</sup> M. Piacentini, v. *Culti Ammessi*, in «Novissimo Digesto Italiano», Unione Tipografica. Editrice Torinese, Torino 1964, p. 39.

<sup>37</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., pp. 58-59.



perché lavoratori subordinati con scarsi mezzi finanziari o in quanto sottoposti agli obblighi militari. Chi rimaneva fermo sulle proprie posizioni conosceva ammonizioni, provvedimenti disciplinari, processi amministrativi, licenziamenti con conseguente perdita di stipendio e attese per trovare nuovo impiego o addirittura il carcere nel caso di soldati di leva o di carriera. Né si trascurino i notevoli inconvenienti derivati ai fanciulli avventisti nelle scuole pubbliche dalla loro assenza alle lezioni in giorno di sabato. L'opinione pubblica avrebbe cominciato a prendere coscienza di questo problema solamente nel '59, mediante il giovane soldato di leva Cateno La Versa: giudicato dalla giustizia militare per essersi rifiutato di prestare servizio in giorno di sabato fu assolto perché non sussisteva il delitto ascrittogli di aver mancato agli ordini superiori. E si sarebbe giunti per la prima volta a consentire con circolare ministeriale il riposo in giorno di sabato per i militari avventisti. Soluzione successivamente estesa in tutti gli ambiti della vita civile dalle intese previste dall'art. 8 della Costituzione<sup>38</sup>.

Solamente nel '63, sia detto di passaggio a titolo di curiosità, la Corte Suprema degli Stati Uniti avrebbe dato ragione ad una lavoratrice avventista, la signora Sherbert, che reclamava l'indennità di disoccupazione perché non era riuscita a trovare un posto di lavoro che le consentisse il riposo del sabato. La Corte affermò che i benefici di legge in questa materia non potevano essere derogati in ragione dell'osservanza di un determinato precetto religioso, senza violare la eguale libertà di un cittadino a praticare le prescrizioni della relativa confessione. «Libero esercizio – scrive la Nussbaum – non significa semplicemente che nessuno può mettere la signora Sherbert in prigione se le sue pratiche non sono conformi a quelle della maggioranza. Significa anche che le condizioni per godere alla propria libertà devono essere le stesse per tutti»<sup>39</sup>.

La dispensa dal giuramento per l'assunzione di determinate cariche previste dal diritto pubblico italiano, qualora risultasse

<sup>38</sup> G. De Meo, «Granel di sale». *Un secolo della Chiesa Avventista del 7° giorno in Italia. 1864-1964*, Claudiana, Torino 1980, pp. 203-204. Si veda inoltre G. Rossi, *Lotte e vittorie degli avventisti italiani per la libertà religiosa*, ADN, Firenze 2007.

<sup>39</sup> M. C. Nussbaum, *Libertà di coscienza*, cit., p. 17.



contrario alla fede professata dal singolo cittadino, rientrava anch'essa entro l'ambito dei cosiddetti problemi pratici di libertà<sup>40</sup>. Il Regno Unito prevede formule di giuramento senza riferimento alla fede cristiana o semplici professioni di lealtà esterne al ricorso all'uso della Bibbia per l'esercizio dell'ufficio di parlamentare<sup>41</sup>. L'art. 2, sezione I della Costituzione Federale degli Stati Uniti, contempla anch'esso la prestazione di una semplice dichiarazione in alternativa al giuramento o l'impegno sulla parola d'onore senza riferimenti religiosi per l'assunzione della carica di Presidente della Repubblica: la cerimonia di insediamento, ha fatto tuttavia notare Emilio Gentile in un saggio di successo sulla natura religiosa della democrazia statunitense, rimane comunque un «simbolico rito collettivo di dedizione a Dio da parte della nazione americana, attraverso il giuramento del suo presidente»<sup>42</sup>. In Italia i titolari di funzioni pubbliche assumono viceversa le cariche relative in seguito ad un giuramento vero e proprio. Il conte Piero Guicciardini (1808-1886) aveva dovuto rinunciare a sedere in Consiglio Comunale a Firenze all'inizio del 1850, perché non gli era stato consentito di rilasciare una semplice promessa: «il quacchero Guicciardini – scriveva il Ricasoli (1809-1880) al comune amico Lambruschini (1788-1873) – si è fatto scrupolo di far giuramento di adempiere bene il suo dovere; è uomo con cui non si ragiona più»<sup>43</sup>. Ma il patrizio fiorentino precisava.

Io non ho difficoltà di certificare, specialmente davanti ad un magistrato, cose di fatto e cose presenti, non mai cose future, perché la debolezza del giudizio umano toglie talvolta la possibilità di riconoscere e di fare il bene, ma appena permette di fare ciò che si crede il bene, la quale intelligenza non essendo ammessa dalla formola della legge in questione, evidentemente conduce allo spergiuro, essendoché il bene di una cosa

---

<sup>40</sup> Ivi., pp. 49-50.

<sup>41</sup> R. Remond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 184.

<sup>42</sup> E. Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'Impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 103. Vedi inoltre il saggio famoso di R. N. Bellah, *La religione civile in America*, intr. di G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>43</sup> G. Revel, *Il Conte Piero Guicciardini e il suo tentativo di una riforma religiosa in Italia, nella narrazione di Stefano Jacini. II. Ricorsi*, in «L'Appello», A. VII, n. 2, marzo-aprile 1942, p. 35.



essendo sempre uno, non è possibile coonestare la divergenza delle opinioni, senza che uno delle due parti sia indotto in quel fine.

Costretto successivamente all'esilio per motivi religiosi, avrebbe prestato giuramento per diventare cittadino britannico, profittando della locuzione «Così mi aiuti Dio»<sup>44</sup>.

Il riferimento a Dio nei giuramenti sarebbe sopravvissuto fino alla Repubblica<sup>45</sup>. L'Ambasciatore Sergio Romano ha ricordato di aver giurato finanche sul Vangelo per divenire funzionario del Ministero degli Esteri. Sotto la Presidenza Pertini (1896-1990) questa pratica fu soppressa. «Ma ancora negli anni Cinquanta il Vangelo, per le liturgie della Repubblica, era l'equivalente della Costituzione nei paesi di democrazia laica. La presenza della Chiesa nella vita civile era molto più forte di quanto non fosse stata negli anni del fascismo»<sup>46</sup>. Solamente con sentenza del '79, la Corte Costituzionale dichiarava incostituzionale la formula del giuramento prevista dall'art. 251 del Codice di Procedura Civile, perché «contrasta con la ratio dell'istituto di costringere qualcuno a giurare al fine di vincolarlo nei confronti di un essere di cui si disconosce l'esistenza». Il richiamo del giurante alla responsabilità che assumeva davanti a Dio era pertanto integrata con le parole «se credente»<sup>47</sup>. Il problema per gli appartenenti a talune confessioni che non ammettono il giuramento oppure nei confronti dei diversamente credenti rimane comunque, stante la impossibilità di adire a forme di obiezione di coscienza<sup>48</sup>.

*Imparzialità degli atti amministrativi.* Sul principio di imparzialità della pubblica amministrazione contro le degenerazioni

<sup>44</sup> D. Maselli, *Il conte Piero Guicciardini: «Quacchero», «Calvinista» o «Plymouthista»?*, in L. Giorgi-M. Rubboli (a cura di), *Piero Guicciardini, 1808-1886. Un Riformatore religioso dell'Ottocento. Atti del Convegno di Studi, Firenze 11-12 aprile 1886*, Olschki, Firenze 1988, p. 27.

<sup>45</sup> Il R.D. 1° dicembre 1889, n. 6509, prevedeva che il giudice ammonisse il teste «sull'importanza morale di un tale atto, sul vincolo religioso che i credenti con esso contraggono dinanzi a Dio e sulle pene stabilite contro i colpevoli di falsa testimonianza»; l'art. 449 del Codice di Procedura Penale del 1930, il giudice si rivolgeva al testimone con le seguenti parole: «Consapevole delle responsabilità che col giuramento assumete davanti a Dio e agli uomini, giurate di dire tutta la verità e null'altro che la verità». Si vd. A. C. Jemolo, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Giuffrè, Milano 1954, p. 162.

<sup>46</sup> S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi, Milano 2005, p. 7.

<sup>47</sup> S. Rodotà, *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 19-20.

<sup>48</sup> A. C. Jemolo, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, cit., pp. 164-165.



del potere discrezionale di interpretare le singole norme giuridiche, che non di rado poteva «giungere fino al punto di negare una determinata autorizzazione, quando sia constatata la presenza di tutte le condizioni che la giustificano», aveva sovente insistito Mario Piacentini<sup>49</sup>. Ma le sue proteste si guardavano in particolare dal combattere frontalmente il potere consolidato della Cassazione di condizionare la magistratura. E comunque riteneva che l'ossequio formale all'indirizzo di questa istituzione avrebbe consentito di percorrere la via gradualista dei risultati sia pure parziali ma rivolti a soddisfare necessità di lungo periodo, ottenuti alle confessioni evangeliche con un lavoro indefesso di collaborazione giuridica offerta agli uffici competenti in materia, senza pregiudizi ideologici, e servendosi dei vari contatti che aveva consolidato nel corso di una carriera trentennale. Giorgio Peyrot, da buon avvocato, era viceversa consapevole che la insufficiente epurazione della magistratura<sup>50</sup>, il mantenimento della legislazione varata dal regime di Mussolini e la salvaguardia della vecchia burocrazia amministrativa fascista consolidava gli interessi ed i privilegi del passato regime fascista<sup>51</sup>.

La nuova costituzione doveva essere pertanto completa sotto il profilo dei principi di libertà da propugnare e garantire, anziché riferirsi a pochi enunciati astratti<sup>52</sup>, come viceversa sosteneva la vecchia dirigenza liberale<sup>53</sup>, sospettata di voler tornare ai tempi della esistenza meramente di fatto dei culti acattolici o peggio ancora al controllo di polizia del regime mussoliniano. L'occasione che si presentava davanti alla storia, «teatro della Gloria di Dio», apriva due alternative contrapposte: «una vera democrazia sul piano di una civiltà progressiva, oppure l'oscurantismo dei passati professionismi»<sup>54</sup>. Contro quest'ultima deriva e con grande lungimiranza, Peyrot chiedeva la istituzione dell'iniziativa popolare in materia legislativa<sup>55</sup>,

<sup>49</sup> M. Piacentini, *La Legge sui Culti Ammessi*, cit., p. 12.

<sup>50</sup> *I conti con il fascismo. L'epurazione in Italia 1943-1948*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 548.

<sup>51</sup> E. Ragionieri, *Storia d'Italia*, cit., p. 2406.

<sup>52</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 7.

<sup>53</sup> G. Sale, *De Gasperi gli USA e il Vaticano all'inizio della Guerra Fredda*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 128-129.

<sup>54</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 89.

<sup>55</sup> *Ivi.*, p. 84.



contemplata successivamente dall'art. 71 della Costituzione, e la «Corte Suprema di giustizia per giudicare di ufficio o a richiesta dei cittadini, della costituzionalità delle leggi e stabilire così il rispetto delle riconosciute libertà»<sup>56</sup>, che in pratica è la funzione acquisita dalla Corte Costituzionale dopo il ruolo di supplenza svolto fino agli anni Cinquanta dalla Cassazione, la quale aveva preteso la titolarità dell'ufficio di «custode» della Costituzione<sup>57</sup>. «Desideriamo – scriveva il giurista valdese - che si esca dalle incertezze, dai compromessi, dalle posizioni equivoche e che sia affermato in modo incontrovertibile un principio senza del quale sarà dimostrato ancora una volta che in Italia la libertà è intesa solo come una occasione di conquista di qualche privilegio e niente altro»<sup>58</sup>.

Quest'ultimo passaggio denunciava indirettamente il rifiuto del «concetto di religione di Stato». Contro questa posizione di privilegio, Peyrot chiedeva ai costituenti di sostenere un «aperto separatismo», che avrebbe dovuto ispirarsi a «concetti di laicismo politico non esasperato, e mantenere un atteggiamento di collaborazione verso le chiese, le cui attività sono riconosciute proficue ai fini dell'umano convivere». Lo Stato doveva pronunciarsi costituzionalmente in favore di un «separatismo che gli consenta di non prender mai partito né per una soltanto delle fedi professate dai suoi cittadini, né per l'incredulità». Né doveva esercitare alcun potere, «neppure indiretto», sulla coscienza dei cittadini, facendo propria quella «formulazione costituzionale», che affermasse la «neutralità religiosa dello Stato», senza tuttavia promuovere l'ateismo o la indifferenza ai problemi della vita religiosa. Lo Stato doveva essere aconfessionale e quindi imparziale di fronte alle varie tendenze religiose ed alle aspirazioni delle coscienze dei singoli, dimostrandosi egualmente comprensivo nei riguardi di tutti<sup>59</sup>. Convinzioni storicamente propugnate da Roger Williams (1603-1684) , da James Madison (1751-1836) e più recentemente da John Rawls (1922-2002), oppositori in vario modo al riconoscimento di una confessione religiosa stabilita e sostenitori del

---

<sup>56</sup> Ivi., p. 85.

<sup>57</sup> N. Picardi, *La storia della Cassazione*, cit., p. 298.

<sup>58</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 8.

<sup>59</sup> Ivi., pp. 38-39.



fondamento morale delle istituzioni pubbliche, che si esprime nell'eguale rispetto alle coscienze dei cittadini<sup>60</sup>.

*Laicismo politico non esasperato.* Il riferimento al *laicismo politico* era un passaggio meditato, anche se non argomentato a sufficienza in questo volume. Peyrot avrebbe chiarito dalle pagine de «La Voce Repubblicana» che il suo laicismo era una forma istituzionale di Stato non indifferente, né ostile, né intollerante o ateo rispetto alla religione: chiarimento imposto dalla stampa cattolica, che accostava il termine *laicismo* alla persecuzione contro la Chiesa. Il carattere laico dello Stato si reggeva infatti sul rifiuto del confessionarismo e sulla «proclamazione e l'attuazione piena e completa della libertà religiosa per tutti», intesa nei suoi aspetti di libertà di coscienza, parità di trattamento giuridico delle varie forme di culto e di neutralità religiosa dello Stato. Essendo «religiosamente neutrale», lo Stato avrebbe dovuto informare i rapporti con le diverse appartenenze confessionali al rispetto della indipendenza interna dei poteri di ciascuna, attendendo alle esigenze spirituali ed alle aspirazioni dei suoi cittadini. «Questo separatismo religiosamente neutrale non è indifferente ai problemi ultimi dello spirito umano o ai fini cui tendano le religioni, poiché, nel riconoscimento del loro piano di competenza, realizza pienamente per le chiese ogni possibilità di svolgere la loro missione spirituale per l'elevazione e la salvezza della umanità, nei limiti del diritto comune, senza privilegi né costrizioni per nessuna di esse»<sup>61</sup>.

Il rapporto tra nuova ortodossia riformata e principio di laicità era comunque problematico. Valdo Vinay affermava che gli evangelici italiani sostenevano la tesi laicista come «posizione di difesa [...], per non rimanere soffocati e non vedere resa impossibile la nostra missione evangelizzatrice (quanto necessaria) in seno al nostro popolo». L'obiettivo immediato era l'ottenimento di garanzie costituzionali in favore di un'ampia libertà religiosa, che arginasse le spinte congiunte della Chiesa di Roma e della politica conservatrice, che volevano ridurre le minoranze religiose all'impotenza: «noi qui in

<sup>60</sup> M. C. Nussbaum, *Libertà di coscienza*, cit., pp. 27-32.

<sup>61</sup> G. Peyrot, *Laicismo repubblicano*, in «La Voce Repubblicana», 17 gennaio 1947.



Italia ci difendiamo per non venire assorbiti o dispersi e potere compiere nonostante tutta la nostra proclamazione evangelica». La posizione laicista non era dunque una posizione protestante. Né la formula cavouriana di Libera Chiesa in Libero Stato era un pensiero originario protestante, nonostante la sua evidente paternità vinetiana. Nel pensiero protestante lo Stato e la Chiesa non si muovevano su direttrici parallele, ma servivano il medesimo Signore, né potevano ignorarsi o combattersi vicendevolmente. Eventuali terreni di interferenza dovevano pertanto essere superati per mezzo di accordi politici<sup>62</sup>.

Laicismo e protestantesimo hanno certamente rivendicazioni comuni. Sono in favore della libertà di religione, di coscienza, di culto, di parola, di stampa, di associazione, di insegnamento e di matrimonio civile contro ogni forma di clericalismo ed integralismo religioso. Partono tuttavia da prospettive diverse. Il laicismo risponde prevalentemente a motivazioni di carattere razionalistico-immanentistiche. Il protestantesimo è invece il prodotto della spiritualità cristiana. Il consenso del protestantesimo al laicismo termina pertanto quando quest'ultimo diventa irreligioso o antireligioso<sup>63</sup>. La prospettiva protestante critica infatti l'integralismo cattolico, ma attende una società maggiormente informata ai valori cristiani; apre alla libertà di stampa, ma richiede che sia arginata la pubblicistica ai limiti della decenza comune; vuole la scuola laica, ma ritiene positivo l'insegnamento religioso facoltativo come cultura biblica o storia del cristianesimo; consente al matrimonio civile, ma non rinuncia alla benedizione religiosa degli sposi; non si oppone all'istituto del divorzio, ma rimane convinto che la indissolubilità del vincolo coniugale sia maggiormente conforme all'insegnamento evangelico<sup>64</sup>. Anche in materia di separazione fra Stato e Chiesa il protestantesimo si spinge oltre il terreno del laicismo. Stato laico non significa infatti indifferenza e ostilità rispetto al senso religioso della vita: «il rigetto di ogni influenza clericale, e di ogni intrusione

<sup>62</sup> V. Vinay, *Laicismo protestante?* «La Luce», 15 aprile 1947, pp. 1-2.

<sup>63</sup> G. Miegge, *Significato e problemi del protestantesimo*, in ID, *Dalla riscoperta di Dio*, cit., p. 216.

<sup>64</sup> Ivi., pp. 216-217.



della chiesa nella vita dello Stato, non deve significare e comportare un rinnegamento di quei valori cristiani, nei quali lo Stato può trovare ispirazione per non diventare l'idolo di se stesso». Francesco Ruffini ha affermato a riguardo che è «quasi connotato alla miscredenza, non illuminata e non equanime, lo studiarsi di far violenza allo Stato, perché comprima la libera esplicitazione di quelle opinioni e di quei riti religiosi ch'esso disprezza e crede dannosi al progresso e al benessere umano»<sup>65</sup>. Il protestantesimo non rinuncia pertanto al senso trascendente della vita umana<sup>66</sup>. Ritiene tuttavia che il dialogo con la cultura laica sia una esigenza della sua stessa coscienza religiosa<sup>67</sup>. E che «nel dialogo si manifesti con maggior chiarezza agli uni e agli altri l'eterno Persona, che è il fondamento ultimo – secondo il teologo Giovanni Miegge – del pensiero e della realtà, alla quale [...] tutti gli uomini sono immediatamente relativi: credenti e non credenti [...]; la coscienza laica non meno – e non più – della coscienza protestante»<sup>68</sup>. Il protestantesimo ha dunque uno scopo precipuo. Intende ricordare al laicismo i limiti della polemica anticlericale: «esiste un'alternativa cristiana che [...] conserva e salva quei valori essenziali del messaggio religioso di Cristo, senza i quali c'è il pericolo che, dalla religione intollerante dei chierici, si cada nella religione dell'irreligiosità capace di non minore intolleranza, nel culto dello Stato, della razza, della classe sociale, della scienza o di qualsiasi tra gli idoli che [...] sono stati elevati nel tempio della cristianizzazione»<sup>69</sup>.

*Exercitium publicum religionis.* Se la libertà di culto consiste nel diritto di manifestare e di esercitare esteriormente pratiche o riti visibili di adorazione del soprannaturale, secondo norme dogmatiche proprie al singolo ed al gruppo di persone unite entro una chiesa, una confessione, una denominazione od anche una setta, «come si diceva in senso dispregiativo nelle epoche dell'intolleranza»<sup>70</sup>, si comprende come un passaggio importante del volume era riservato al rifiuto della

<sup>65</sup> E. Ayassot, *I protestanti in Italia*, Area Editrice, Milano 1962, p. 158.

<sup>66</sup> G. Miegge, *Significato e problemi*, cit., p. 220.

<sup>67</sup> Ivi., p. 223.

<sup>68</sup> Ivi., p. 224.

<sup>69</sup> E. Ayassot, *I protestanti*, cit., p. 160.

<sup>70</sup> F. Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico surietivo*, cit., pp. 279-280.



soggezione delle manifestazioni esterne della religione alle esigenze dell'ordine pubblico. Le norme di polizia, informate ai «principi autoritari e totalitari della concezione fascista dello Stato», prevedevano l'istruzione di procedimenti penali a carico delle comunità acattoliche, in seguito a provvedimenti originati dal potere discrezionale dei funzionari di pubblica sicurezza. In questo senso si chiedeva che la Costituente superasse l'art. 18 del T.U. di P.S., in virtù del quale la «cura delle anime, il canto di un inno religioso, una preghiera recitata ad alta voce sono stati identificati idonei dalla polizia ed alle volte anche dai giudici, a conferire pubblicità ad una riunione per la quale non si era richiesta la “autorizzazione preventiva”»<sup>71</sup>. L'ordine pubblico costituiva pertanto un valido pretesto per impedire la missione spirituale delle confessioni di minoranza, vietandone in pratica il «diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma individuale ed *associata*; di *farne propaganda* e di esercitare in privato o in pubblico atti di culto». L'esperienza fascista aveva dimostrato come simili restrizioni fossero praticamente la negazione della libertà religiosa dei culti acattolici, che piuttosto attendevano «norme ben definite e non suscettibili di mutevoli applicazioni»<sup>72</sup>.

Piacentini aveva abbondantemente affrontato il problema con dovizia di particolari nel volume sui culti ammessi: partendo da specifica sentenza della Corte di Cassazione del 13 gennaio 1932, sosteneva che le riunioni e cerimonie di culto celebrate in case private ed aperte al libero accesso di chiunque lo avesse voluto o senza inviti nominali controllati alla porta dai promotori, avessero carattere di pubblicità. Né si poteva a suo giudizio richiedere un preavviso per quelle visite pastorali o quei convegni occasionali in luoghi privati che si fossero conclusi con una preghiera o con il canto di un inno: «quando la riunione avviene nell'ambito di una famiglia, o di una ristretta cerchia di persone, e specie se a solo scopo di culto e di edificazione e non di propaganda, e quando l'uscio della casa non sia aperto al pubblico, o ad esso non possa accedere alcun estraneo, allora

<sup>71</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., pp. 32-33.

<sup>72</sup> *Ivi.*, p. 6.



non pare che si possa insistere nell'opinione opposta a quella che sosteniamo, senza cadere in esagerazioni assolutamente contrarie allo spirito ed allo scopo della legge e assolutamente pericolose»<sup>73</sup>. Pur tuttavia, circoscrivendo suo malgrado il carattere di pubblicità delle riunioni religiose, Piacentini riproponeva di passaggio anche una soluzione che gli evangelici avevano già sperimentato durante il Risorgimento. All'indomani della presa di Roma, la politica ecclesiastica della Destra Storica, volendo raggiungere una conciliazione con la Chiesa<sup>74</sup>, aveva infatti ostacolato per un certo tempo la predicazione pubblica degli evangelici, i quali si erano adattati a celebrare il culto a porte chiuse, facendovi assistere solamente chi si era munito di invito nominale da esibire all'entrata<sup>75</sup>.

Ad ogni modo, anche dalle considerazioni offerte da Piacentini alla riflessione della comunità scientifica, si comprende come Giorgio Peyrot, per «evitare i consueti lamentati equivoci sulla interpretazione delle norme e lo spirito delle leggi», chiedesse che «in sede costituzionale si affermino in modo inequivoco la libertà di associazione e del domicilio privato e quali siano le esigenze dell'ordine pubblico. Sia chiaro cioè – precisava il giovane giurista – che per le manifestazioni religiose, la necessità di tutelare l'ordine pubblico si fa sentire non nei confronti dell'esercizio del culto pubblico, sia esso reso in locali di culto o in luoghi privati aperti al culto pubblico, ma solo allorché gli atti di culto pubblico avvengano all'aperto, nelle pubbliche vie o in un locale pubblico non destinato ai fini di culto. Questa precisazione – concludeva - è necessaria perché la libertà di culto pubblico e privato non venga conculcata in pratica, ma si realizzi concretamente»<sup>76</sup>.

L'avversione al principio di ordine pubblico era evidente, concedendo un potere discrezionale pressoché senza limiti alle autorità preposte<sup>77</sup>. Né il criterio di buon costume poteva essere

<sup>73</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, pp. 411-416.

<sup>74</sup> G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876*, Laterza, Bari 1996, pp. 195, 245-246; V. Vidotto, *Roma Contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 37.

<sup>75</sup> G. Spini, *L'Evangelo e il Berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia (1870-1904)*, Claudiana, Torino 1971, p. 49.

<sup>76</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 43.

<sup>77</sup> Ivi, p. 44.



desunto dalla «morale cristiana». Lo stesso Vinet aveva sostenuto che le idee religiose non potevano divenire il «codice immutabile della società, che trattengano per sempre nei loro limiti questa società che, per sua natura, è perfettibile, e che, di fatto, avanza sempre [...]». Supponendo il sistema religioso immutabile, la morale della società non potrebbe rimanere ferma; senza ciò, bisognerebbe negare ogni progresso di civiltà, cosa che è contro i fatti, oppure credere che le idee morali siano estranee alla civiltà, cosa non meno falsa»<sup>78</sup>. Ma se la missione dello Stato era pur sempre quella di «ordinare la vita umana conformemente alle sue possibilità immanenti, ponendo argine alla potenza devastatrice del peccato, [...] creando le migliori condizioni possibili per una vita veramente umana»<sup>79</sup>, di cui aveva parlato Giovanni Miegge, era piuttosto naturale che il giurista valdese finisse per suggerire ai membri della Costituente l'adozione di una formula tratta da numerose costituzioni nordamericane sulla impossibilità per la religione di «giustificare atti licenziosi o contrari alla sicurezza dello Stato». Questo provvedimento avrebbe avuto perlomeno due vantaggi. In primo luogo avrebbe evitato di dare forza legale alla immoralità contro «l'insieme delle regole esterne di comportamento, che stabiliscono ciò che è socialmente approvato (o tollerato) specie riguardo alla sfera delle relazioni sessuali tra individui»<sup>80</sup>, formulazione propria al concetto giuridico di buon costume. In secondo luogo avrebbe sbarrato la strada a quanti avessero tentato di compromettere gravemente l'esistenza stessa di quella istituzione politica capace di resistere alla immoralità medesima, ovvero lo Stato.

L'influenza di Feuerbach (1775-1833) mi pare evidente. Egli aveva infatti sostenuto che tutti i reati rappresentavano in fondo una «lesione dello Stato in sé, e concorrono alla ruina di esso, in quanto che se queste azioni diventassero comuni, lo Stato stesso e il suo scopo sarebbero tolti via, non solo perché col fatto delittuoso è violata una legge, e quindi insultata e dato cattivo esempio colla imitazione,

<sup>78</sup> A. Vinet, *Libere Chiese*, cit., p. 108.

<sup>79</sup> G. Miegge, *Tesi teologiche*, cit., p. LVII.

<sup>80</sup> G. Fiandaca, *Buon costume*, «Enciclopedia Giuridica», Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma 1988, p. 1.



ma anche perché l'azione del fatto delittuoso stesso, senza aver riguardo ad altro, sta sempre in contraddizione con la esistenza della consociazione dei cittadini»<sup>81</sup>. La rubrica dei «delitti contro la sicurezza dello Stato», ripresa successivamente nella formula «delitti contro la personalità dello Stato», non comprendeva tuttavia riferimenti a fatti specifici di immoralità religiosa, come poteva essere la poligamia consentita fra i mormoni ed oggetto di particolare attenzione da parte della Corte Suprema degli Stati Uniti, mentre rimandava agli attentati contro l'integrità territoriale e l'indipendenza della massima magistratura dello Stato<sup>82</sup>. Né si comprende comunque come la sostituzione del principio giuridico di «ordine pubblico e buon costume» con quello del rifiuto a «giustificare atti licenziosi» o contrari alla sicurezza dello Stato potesse di per sé risolvere il problema della discrezionalità dei pubblici ufficiali. Né sulla base di quale criterio etico si dovessero desumere e successivamente punire gli «atti licenziosi», tenuto conto che il riferimento alla «morale cristiana» si riteneva fosse uno strumento estraneo alla sfera del diritto. Nessun contributo positivo sarebbe venuto alla risoluzione di questi interrogativi.

*Unicuique suum?* Uno snodo importante in seno al dibattito interno all'evangelismo italiano era quello gravante attorno alla eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge indipendentemente dalla fede professata come garanzia della parità dei diritti e dei doveri in seno alla comunità sociale e come principio «fondamentale dello Stato moderno», cui la «coscienza morale del popolo è particolarmente sensibile». Gli Stati che avessero inteso affermare costituzionalmente questa eguaglianza, non avrebbero potuto, secondo la disamina del giurista valdese, professare un «culto ufficiale» o mantenere in forza leggi e norme «ispirate ad autentico confessionismo», realizzando di fatto «uno di quegli strani controsensi politici con il quale si possono salvare in sede giuridica quei diritti delle minoranze che poi vengono impunemente calpestati in linea di fatto». Proclamare l'eguaglianza

<sup>81</sup> F. Canfora, *Sicurezza pubblica*, in «Digesto Italiano», Unione Tipografico-Editore, Torino 1895-1902, Vol. XXII, pp. 348-349.

<sup>82</sup> T. Padovani, *Stati (reati contro la personalità dello)*, in «Enciclopedia del Diritto», Vol. XLIII, Giuffrè, Varese 1990, p. 822.



dei cittadini indipendentemente dalla fede professata non consentiva di mantenere nell'ordinamento italiano i Patti del Laterano, la Legge sui Culti Ammessi ed altre disposizioni di legge che di fatto privavano i cittadini non cattolici del pieno godimento dei diritti civili e politici: «ogni forma di compromesso che lasci il gioco aperto alle tendenze religiose delle varie correnti politiche che possono alternarsi al governo di un popolo, va esclusa». Non vi era pertanto che enunciare in sede costituzionale la formula secondo la quale «Tutti i cittadini godono egualmente dei diritti civili e politici e possono essere ammessi alle cariche civili, politiche e militari, indipendentemente dalla religione professata o dal fatto di non professarne alcuna»<sup>83</sup>.

Da questo principio della uguaglianza dei cittadini discendeva direttamente un principio parallelo di uguaglianza dei culti come «parità di trattamento giuridico per le varie confessioni religiose; una sola legge uguale per tutte indipendentemente dalla loro rilevanza numerica, così come la legge è uguale per tutti i cittadini indipendentemente dalla loro maggiore o minore importanza sociale»<sup>84</sup>. Dichiarazione assai controversa, giacché numerosi erano quei detrattori che facevano notare come la «perfetta giustizia consista non nel dare a ciascuno lo stesso, ma a ciascuno il suo, ciò che gli spetta [...]»<sup>85</sup>. Formula teorica, generale e vacua. Ma che nasconde una logica precisa. Norberto Bobbio la connette con la necessità «a) che ognuna delle parti abbia assegnato il proprio secondo ciò che le spetta, il che è l'applicazione del principio *suum cuique tribuere*, massima espressione della giustizia come eguaglianza; b) che, una volta che a ogni parte è stato assegnato il proprio posto, l'equilibrio raggiunto sia mantenuto da norme universalmente rispettate. Così l'instaurazione di una certa eguaglianza tra le parti e il rispetto della legalità sono le due condizioni per l'istruzione e la conservazione dell'ordine o dell'armonia del tutto che è, per chi si metta dal punto di vista della totalità, e non delle parti, il sommo bene»<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., pp. 47-48.

<sup>84</sup> *Ivi.*, p. 54.

<sup>85</sup> A. C. Jemolo, *I problemi pratici*, cit., p. 64.

<sup>86</sup> N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 7, 12.



La condizione di tolleranza o di ammissione fatta alle confessioni di minoranza era comunque considerata dal giurista valdese contraria alla libertà ed alla eguaglianza di fronte alla legge, come aveva rilevato a suo tempo Francesco Scaduto, il quale aveva affermato «non potersi parlare di piena libertà religiosa in Italia fino a che si desse una legislazione speciale per la Chiesa cattolica, e così una legge delle guarentigie, che accordava al Pontefice poteri eccezionali, ed un Fondo per il culto, organo statale di equa distribuzione, allora, di ricchezze ecclesiastiche [...]». Ruffini gli aveva replicato che «la libertà religiosa, e la stessa eguaglianza dei cittadini appartenenti alle varie confessioni, non erano offese per ciò che non si facesse alle confessioni l'identico trattamento, bensì si considerasse l'importanza, il fattore numerico, il dato storico; ed in base a questi elementi ci fossero leggi diverse per le varie confessioni religiose»<sup>87</sup>. Sennonché lo stesso ecclesiasticista, il quale aveva negato che vi potesse essere libertà religiosa in quello Stato che non avesse fatto «identità di trattamento giuridico a tutte le confessioni religiose» e che si era battuto per la soppressione delle guarentigie fatte al Pontefice, avrebbe viceversa dato fiducia alla politica concordataria del regime<sup>88</sup>. Ma questo è un altro discorso.

Quello che interessava al giurista valdese in questo momento del dibattito intorno alle garanzie costituzionali da offrire alla libertà religiosa era che lo Stato non concedesse preminenza ad una determinata confessione, contravvenendo a suo giudizio alla libertà, alla eguaglianza ed alla parità dei culti. Né si potevano ovviamente percorrere strade inconciliabili. Occorreva piuttosto una scelta decisa fra due alternative: «o confessionismo o parità di culti»; tenendo conto, come già aveva rilevato a suo tempo Piacentini, che lo Stato moderno propendeva per la «completa parità» ed «eguaglianza» dei culti, i quali ricevevano «medesimo trattamento giuridico, realizzano la stessa posizione per quel che concerne la protezione, la tutela, il controllo, i favori che lo Stato offre loro, senza quindi che uno di essi prevalga o domini tutti gli altri ad alcun effetto». Lo Stato separatista

<sup>87</sup> A. C. Jemolo, *I problemi pratici*, cit., p. 65.

<sup>88</sup> ID., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1990, p. 497.



avrebbe dovuto pertanto garantire l'«eguaglianza di tutti i culti davanti alla legge», escludendo forme di privilegio per una specifica confessione e disposizioni restrittive per le altre<sup>89</sup>. «La libertà di coscienza – ha scritto la Nussbaum – non può essere eguale per tutti se il governo riconosce un'ortodossia religiosa, stabilendo che quella e null'altra, è la prospettiva religiosa che ci definisce in quanto nazione. Anche se questa ortodossia non è imposta coercitivamente, si tratta di un riconoscimento che identifica due gruppi separati: chi sta dentro e chi sta fuori. Essa afferma che non tutti entrano nello spazio pubblico su una base di eguaglianza, e che una certa religione è la vera religione della nazione mentre le altre non lo sono»<sup>90</sup>.

*La pietra angolare della discussione in materia religiosa.* Eguali attenzioni costituzionali, oltre che in favore della libertà di stampa «senza distinzione di opinione politica o religiosa»<sup>91</sup>, si dovevano alla libertà di discussione, di testimonianza e di propaganda religiosa come possibilità di diffondere la propria fede e di confutare principi teologici e dogmatici avversi, sia pure prevedendo limiti legislativi contro gli «abusi e la violenza delle parole»<sup>92</sup>, previsti peraltro dagli articoli 402-406 del Codice Penale sui delitti contro le confessioni religiose<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., pp. 55-57.

<sup>90</sup> Ivi., p. 15.

<sup>91</sup> Ivi., p. 51.

<sup>92</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., pp. 50-53.

<sup>93</sup> Su libertà di propaganda e legislazione fascista sui culti ammessi si vedano le interpretazioni dottrinali estensive di M. Piacentini, *La legge 24 giugno 1929, n. 1159*, Bilychnis, Roma 1929, p. 69; A. C. Jemolo, *Religione dello Stato e confessioni ammesse* in «Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica», V. 1, fasc. 1, 1930, p. 18; V. Meacci, *La libertà di propaganda e proselitismo secondo gli Accordi dell'11 febbraio 1929 e la legge 24 giugno 1929, n. 1159*, Camera dei Deputati, Roma 1931, *passim*; C. Magni, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, in «Studi Sassaresi», fasc.1, vol. 9, 1931, p. 39; A. C. Jemolo, *Alcune considerazioni sul r.d. 30 ottobre 1930, n. 1731 sulle Comunità israelitiche*, in «Il Diritto Ecclesiastico», n. 2, 1931, p. 71 e segg.; M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., pp. 64 e segg.; U. Della Seta, *La legge fondamentale sui culti ammessi: valutazione etica*, Guanda, Modena 1937, pp. 161 e segg.; M. Piacentini, *La discussione in materia di religiosa, la propaganda ed il proselitismo nei loro riflessi penali*, in «Giustizia Penale», 1938, III, p. 801; A. C. Jemolo, *Corso di diritto ecclesiastico 1944-45*, Tipografia dell'Università di Roma, Roma 1945, p. 218. In senso restrittivo, si vedano *In tema di propaganda protestante*, in «Osservatore Romano», 7 marzo 1951; G. Stocchiero, *Libertà e restrizioni dei culti ammessi in Italia*, in «Rivista del Clero Italiano», 1934, pp. 535-542; L. Giampietro, *La propaganda e il proselitismo e i culti ammessi nello Stato*, «Vita e Pensiero», marzo 1935; O. Giacchi, *La situazione giuridica del protestantesimo in Italia*, in «Vita e Pensiero», 1934, pp. 489-496; Carresi, *Ancora sulla libertà di propaganda e di proselitismo degli acattolici*, «Diritto Concordatario», 1934, p. 158; F. M. Cappello, *Religione*



Nel volume sui culti ammessi, Piacentini aveva tentato di far comprendere agli addetti ai lavori come la libertà di discussione comprendesse anche la facoltà di propaganda, di insegnamento in materia religiosa e di proselitismo. Discutere significava infatti esaminare un soggetto «con ponderazione e con accuratezza, analizzarlo nelle singole parti, e cercare di mettere in evidenza la verità che è in esso o che noi, in buona fede, riteniamo essere in esso»<sup>94</sup>. In questo senso il criterio per determinare reati come il vilipendio o l'offesa alle varie confessioni religiose non poteva prescindere dall'opinione personale di colui che prendeva parte alla discussione stessa.

Un musulmano – ad esempio -, pur considerando tra i suoi profeti il Cristo, non potrà non sostenere che il vero profeta è Maometto; un Israelita non potrà non polarizzare la sua discussione, in materia religiosa, che verso Dio l'Eterno, l'Onnipotente, il Trascendente; un evangelico non potrà non restare attaccato al Vangelo e negare ogni valore alla tradizione ed a quelle credenze ed a quegli istituti, affermatasi posteriormente all'epoca apostolica, e che egli ritiene o in contrasto con l'insegnamento evangelico o per lo meno non confermati dall'insegnamento stesso, e pertanto non da considerarsi come dogmi di fede; un ortodosso rigetterà tutto quanto è stato stabilito dai Concili posteriori al 7.º e, cioè, dai Concili posteriori allo scisma. Ora, ogni fede è portata a fare la propria apologia; ed ogni apologia non può non avere un aspetto polemico<sup>95</sup>.

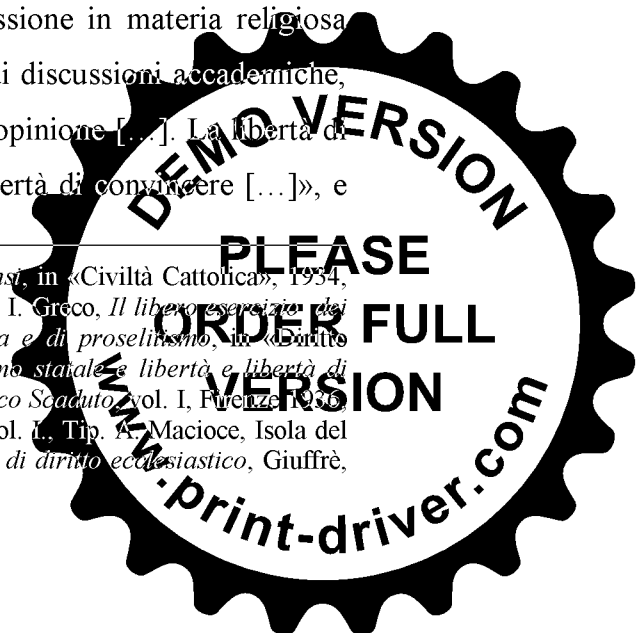
Arturo Carlo Jemolo, presente in numerose pagine del volume di Piacentini, affermava inoltre che la discussione in materia religiosa non poteva essere «comprensiva soltanto di discussioni accademiche, destinate a lasciare ciascuno nella propria opinione [...]. La libertà di discutere, è, per forza stessa di cose, la libertà di convincere [...].», e

---

*cattolica e culti ammessi secondo i Patti Lateranensi*, in «Civiltà Cattolica», 1934, vol. III, pp. 113 e 464, 1935, vol. I, pp. 461 e segg.; I. Greco, *Il libero esercizio dei culti ammessi non consente libertà di propaganda e di proselitismo*, in «Diritto Concordatario», 1936, p. 51; Giusti, *Confessionismo statale e libertà di libertà di culto e di propaganda*, in *Studi in onore di Francesco Scaduto*, vol. I, Firenze 1936, pp. 453 e 464; C. Crivelli, *I protestanti in Italia*, Vol. I., Tip. A. Macioce, Isola del Liri 1936, pp. 83 e segg.; V. Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1949, p. 85.

<sup>94</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., p. 62.

<sup>95</sup> Ivi., p. 63.



quindi, «in materia di discussione e di proselitismo c'è parità di posizione tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni»<sup>96</sup>. Ma Piacentini richiamava finanche l'opinione del senatore Paolo Boselli (1838-1932), già presidente del Consiglio, passato al fascismo dopo la Marcia su Roma, il quale, durante la ben nota relazione sulla legislazione dei culti acattolici, tenuta nella relativa commissione del Senato il 18 giugno 1929, aveva affermato che «La controversia religiosa, posta nei suoi limiti convenienti, spesso è guida alla verità. Spesso nel pensiero solitario germoglia la ribellione, e spesso dalle controversie sapienti, se pure anche vivaci, sorsero le conversioni famose»<sup>97</sup>. Piacentini taceva tuttavia i passaggi nei quali il senatore nonagenario precisava che, «nell'esercizio dei culti entro i propri tempî, la libera predicazione è legittima edificazione e presidio della propria fede. Al di fuori, agevolmente diviene *pubblica perturbazione ed insidia contro la fede altrui*, tanto più se la propaganda popolarmente si diffonda fra ceti ignoranti ed inconsci, e fra le disperazioni della povertà e i patimenti delle miserie occulte e vergognose». Occorreva pertanto studiare il modo di «conciliare ponderatamente la libera vitalità dei culti ammessi coll'integrità della Religione dello Stato, della famiglia e della scuola italiana, e rimuovere i pericoli, che sono i maggiori, di quella *propaganda che ha estere le origini, le impronte e gl'intenti*». Ed aggiungeva. «Se fosse vero che una perversa propaganda si aggira fra le reclute militari, urgerebbe efficacemente reprimerla, a salvaguardia della compatta unità religiosa dei nostri popoli, *unità che è parte somma della unità nazionale*»<sup>98</sup>.

L'uso strumentale che Piacentini faceva di questo discorso era giustificato da una parallela manipolazione operata dalla «Civiltà Cattolica» del novembre 1932, all'interno di un articolo contrario alla propaganda acattolica in Italia<sup>99</sup>, ed in linea con la campagna di

<sup>96</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., p. 65, che cita a sua volta A. C. Jemolo, *Religione dello Stato e confessioni ammesse*, An. Romana, Roma 1930.

<sup>97</sup> Ivi., p. 64.

<sup>98</sup> *Il dovere dei cattolici di fronte alla propaganda protestante in Italia*, in «La Civiltà Cattolica», A. 83°, Vol. IV, quaderno 1978, 19 novembre 1932, pp. 328-343.

<sup>99</sup> *Il dovere dei cattolici*, cit.



«spregi e insolenze in capo ai protestanti»<sup>100</sup>, che avrebbe percorso l'intero arco dei cosiddetti anni del consenso al regime di Mussolini<sup>101</sup>. La tesi di questo articolo si può sintetizzare come segue. L'ammissione dei culti acattolici non è licenza di esercizio della propaganda. La religione cattolica è religione dello Stato. La propaganda protestante minaccia la sua unità, in quanto non può che essere anticattolica. Né il proselitismo religioso delle minoranze confessionali è possibile senza che sia accompagnata dalla denuncia di falsità della religione della maggioranza degli italiani, attraverso calunnie o «presentandola, come fanno costantemente i protestanti, quale un ammasso di superstizioni; metodo che non riesce certamente onorifico per lo Stato medesimo, mentre la riconosce come sua Religione tradizionale ed ufficiale»<sup>102</sup>.

Giorgio Peyrot non si discosta dalla esegesi dottrinale di Piacentini. Le libertà di parola comporta a suo giudizio la discussione in materia religiosa in ogni suo aspetto, ed incontra il suo limite invalicabile nell'offesa, punibile dalle leggi penali: «per ogni uomo la discussione, anche in materia religiosa, mira alla ricerca di ciò che egli presuppone o intuisce essere la verità». La libertà di testimonianza è invece un «diritto connaturato allo spirito umano», connesso direttamente alla libertà di stampa e di parola, che di essa sono mezzi della convinzione e quindi della conversione. La libertà di stampa e di discussione non possono pertanto vivere e prosperare senza libertà di propaganda, che nella materia religiosa è libertà di testimonianza. «Negare o comprimere quest'ultima equivarrebbe a negare anche le

<sup>100</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., p. 54.

<sup>101</sup> Si vedano in particolare i segg. artt. su «Civiltà Cattolica». *La crisi dei protestanti e la loro propaganda in Italia*, A. 83°, Vol. I, quaderno 1960, 26 febbraio 1932, pp. 361-368; *Il travaglio dei protestanti e la loro offensiva in Italia*, A. 83°, Vol. II, quaderno 1963, 2 aprile 1932, pp. 6-18; *Le contraddizioni della propaganda protestante*, A. 83, quaderno 1974, Vol. III, 17 settembre 1932, pp. 521-534; *Il dovere dei cattolici di fronte alla propaganda protestante in Italia*, A. 83°, Vol. IV, quaderno 1978, 19 novembre 1932, pp. 323-343; *Falangi giovanili protestantiche. Organizzazione e intenti dell'YMCA*, A. 84°, Vol. I, quaderno 1982, 21 gennaio 1933, pp. 145-161; *Una guida per il labirinto protestantino*, A. 84°, Vol. I, quaderno 1984, 18 febbraio 1933, pp. 368-373; D. Mondrone, *Protestanti stranieri e ristampa di vecchie calunnie*, A. 84°, Vol. II, quaderno 1989, 6 maggio 1933, pp. 227-243; *I pentecostali*, A. 84°, Vol. IV., quaderno 1999, 7 ottobre 1933, pp. 44-58; *Religione cattolica e Culti «ammessi» secondo i Papi Lateranensi*, A. 86°, Vol. 1°, quaderno 2033, 2 marzo 1935, pp. 461-468; D. M., *I protestanti in Italia*, A. 90, Vol. II, quaderno 2131, 1 aprile 1939, pp. 67-72.

<sup>102</sup> *Il dovere dei cattolici*, cit., pp. 341-342.



altre». Occorreva pertanto che la libertà di testimonianza fosse garantita per tutti da parte dello Stato, come «conseguenza diretta della libertà di coscienza e della eguaglianza dei culti». Le formule costituzionali appropriate in questo senso dovevano pertanto prevedere la libertà di discussione e di propaganda per qualsiasi opinione<sup>103</sup>.

*Ordinamenti e vita secolare delle Chiese.* Ogni chiesa doveva avere la garanzia costituzionale alla indipendenza dei suoi ordinamenti religiosi interni dalla ingerenza dello Stato, che avrebbe dovuto mantenere la propria vigilanza solamente su quelli in contrasto con le sue leggi ed i suoi regolamenti, negando in tal caso il conferimento della capacità giuridica di diritto privato o di diritto pubblico. Si negava pertanto alle autorità statuali il diritto di visita, di ispezione, di scioglimento delle amministrazioni interne agli enti di ceto acattolico e di dichiararne la nullità dei loro atti di indirizzo ecclesiastico o di ammonimento dei fedeli<sup>104</sup>. Il rifiuto del riconoscimento della capacità di diritto pubblico era comunque una via obbligata per evitare che l'ordinamento delle chiese si innervasse pericolosamente all'interno dell'organizzazione dello Stato, contro la separazione fra le cose di Cesare e quelle di Dio, attestandosi vicino alla forma istituzionale del *confessionismo*, che prevede la ingerenza statale nelle materie religiose ed ecclesiastiche. «L'unica soluzione che lascia Chiesa e Stato assolutamente indipendenti per la loro propria competenza è quella di consentire costituzionalmente che le Chiese, come qualsiasi altra associazione, possano, per la tutela dei loro interessi, conseguire, se lo ritengono, la personalità giuridica di diritto privato». In ogni caso, lo Stato non avrebbe dovuto mantenere forme di assenso simili all'*exequatur* od il *placet* sui deliberati delle varie componenti religiose; né la scelta dei ministri del ceto acattolico doveva passare attraverso il controllo diretto del ministero; così come le autorità ecclesiastiche non potevano viceversa invocare l'intervento del braccio secolare per l'esecuzione dei loro giudizi, contravvenendo al

<sup>103</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., pp. 51-55.

<sup>104</sup> M. Piacentini, v. *Culti Ammessi*, cit., p. 33.



principio di separazione e con la libertà di coscienza dei cittadini<sup>105</sup>: surrettiziamente si chiedevano pertanto la soppressione della legislazione sui culti ammessi nello Stato e la denuncia unilaterale del Concordato.

Circa le proprietà di pertinenza alle singole confessioni religiose in possesso di personalità giuridica, l'interesse precipuo dello Stato era quello di esercitare il proprio controllo sugli acquisti e sulle alienazioni delle varie organizzazioni religiose, impedendo l'instaurarsi della cosiddetta «manomorta», per la quale immobili e capitali perdevano una parte del loro valore produttivo, e vietando, qualora lo avesse ritenuto necessario, i beni eccedenti il fabbisogno effettivo. «La proprietà ecclesiastica va quindi permessa, ma contenuta nei suoi limiti naturali: il fine religioso»<sup>106</sup>. E perché ogni gruppo di fedeli potesse aprire, erigere ed usare liberamente il proprio locale di culto, occorreva inoltre superare le disposizioni della Legge sui Culti Ammessi che sottoponevano questi diritti alla concessione di apposite autorizzazioni governative<sup>107</sup>. Le condizioni previste in questa materia erano numerose e sovente giustificavano dinieghi amministrativi che fermavano di fatto la testimonianza evangelica<sup>108</sup>. Né lo Stato doveva prevedere per esse forme di finanziamento pubblico, magari attraverso «tassazioni confessionali», che peraltro non potevano gravare sui cittadini diversi dalla confessione per la quale la tassa sarebbe stata prevista. Le istituzioni religiose dovevano piuttosto trarre beneficio da eventuali sgravi fiscali, che a giudizio del giurista valdese non si sarebbero configurati come privilegi, tenuto conto della improduttività dei beni medesimi<sup>109</sup>.

*Scuola e diritto di famiglia.* La libertà dell'insegnamento religioso seguiva a stretta distanza come argomento di bruciante attualità. La religione cattolica come materia di insegnamento era stata introdotta dal fascismo e considerata come fondamento e coronamento di tutta l'istruzione pubblica elementare e media inferiore in base all'art. 36 del Concordato. La legislazione sui culti ammessi

<sup>105</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., pp. 60-61, 65-67.

<sup>106</sup> Ivi., p. 63.

<sup>107</sup> Ivi., pp. 67-68.

<sup>108</sup> M. Piacentini, v. *Culti Ammessi*, cit., p. 34.

<sup>109</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 63.



prevedeva invero la dispensa dall'insegnamento religioso. Ma le pressioni sugli studenti, perché non si avvalessero di tale diritto, rimanevano numerose, soprattutto nei piccoli centri, dove gli acattolici erano maggiormente soggetti a commenti malevoli da parte di compagni di scuola ed insegnanti. Molti direttori scolastici rifiutavano inoltre la presentazione di domande di dispensa dall'ora di religione oltre il mese di ottobre, senza tener conto dei giustificati motivi addotti dai genitori. L'orario delle lezioni di religione era inoltre previsto nel mezzo dei corsi obbligatori, quando invece sarebbe stato saggio prevederlo nella prima o nell'ultima parte del programma didattico giornaliero, in modo da non creare disagi di carattere pratico e psicologico ai fanciulli acattolici<sup>110</sup>. Giorgio Peyrot prescindeva comunque dalla legislazione vigente<sup>111</sup>. E sosteneva che, per garantire la libertà della scuola pubblica dalla influenza confessionale, lo Stato moderno avrebbe dovuto mantenersi neutrale circa l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche: «ricerca della libertà della scuola non va intesa in senso restrittivo e negativo, come aspirazione alla scuola atea, ma come necessità di garantire la libertà di indagine scientifica, critica e storica da un lato, e dall'altro di assicurare a tutti i cittadini un pubblico insegnamento diretto in modo che sia accessibile agli allievi di diverse religioni»<sup>112</sup>. Si rendeva pertanto necessario una scuola pubblica senza l'insegnamento religioso: vera e propria sfida alla Chiesa Cattolica che non consente che la sua gioventù possa frequentare scuole considerate *neutre*<sup>113</sup>. Lo Stato doveva piuttosto garantire l'apertura di istituti privati confessionali, che avrebbero offerto, a coloro che lo avessero desiderato, anche l'insegnamento della religione dei vari culti come materia di indagine gnoseologica. Quanto alla educazione religiosa domestica dei fanciulli, essa doveva essere un preciso dovere dei padri di famiglia, trovandosi in questo caso su un terreno non dissimile dal programma politico della

<sup>110</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., pp. 487-490.

<sup>111</sup> Si veda tuttavia G. Peyrot, *Il problema dell'insegnamento della religione nelle pubbliche scuole elementari in relazione ai maestri ed agli alunni evangelici*, Tipografia Bruno Coppini & C., Firenze 1955.

<sup>112</sup> ID., *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 75.

<sup>113</sup> A. C. Jemolo, *Premesse ai rapporti*, cit., p. 161. Si veda inoltre G. Sale, *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 123-133.



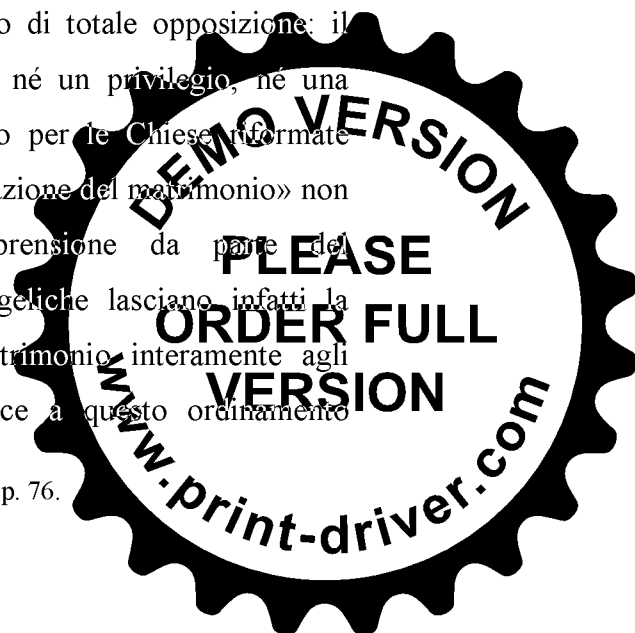
Democrazia Cristiana, che insisteva sulla responsabilità dei genitori nella educazione della prole. Ma fino ad una certa età, oltre la quale il minore avrebbe avuto la facoltà di scegliere egli stesso se continuare a seguirla, interromperla o passare ad altro insegnamento religioso conforme alla propria coscienza<sup>114</sup>. L'occupazione democristiana del Ministero della Pubblica Istruzione, oltre a favorire l'ampliamento degli istituti cattolici di istruzione, beneficiati di numerose concessioni della parificazione e di finanziamenti indiretti, avrebbe viceversa sostenuto un processo evidente di confessionalizzazione della scuola pubblica, cercando di applicare pedissequamente i termini concordatari in materia di insegnamento statale<sup>115</sup>.

Rimanendo in tema di diritto di famiglia, si affrontava finanche l'ordinamento del matrimonio, istituto di natura contrattuale e civilistica, che prevedeva nell'ordinamento italiano diverse forme per la sua celebrazione: quella civile; quella concordataria; e quella davanti al ministro di uno dei vari culti ammessi nello Stato, che svolgeva in questa circostanza le funzioni di ufficiale dello stato civile. «L'unificazione del rito – aveva affermato Mussolini –, mentre costituisce un omaggio reso alla santità del matrimonio come sacramento, eviterà contrasti e dualismi dannosi all'ordine dello Stato ed alla morale civile». Piacentini ne aveva ridonato le parole, rilevando, «con alta soddisfazione, che quanto è stato stabilito circa l'unificazione del rito, dalla nuova legislazione matrimoniale dello Stato italiano, in omaggio alla fede dei credenti cattolici e non cattolici, ha un inestimabile valore civile, etico e religioso»<sup>116</sup>. Giorgio Peyrot si attestava tuttavia su un terreno di totale opposizione: il matrimonio acattolico «non ha costituito né un privilegio, né una rivendicazione, né un motivo di prestigio per le Chiese riformate [...]». Un ritorno ad una «completa laicizzazione del matrimonio» non avrebbe rappresentato motivo di apprensione da parte del protestantesimo italiano. Le chiese evangeliche lasciano infatti la responsabilità della celebrazione del matrimonio interamente agli sposi. La cerimonia chiesastica conferisce a questo ordinamento

<sup>114</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., p. 76.

<sup>115</sup> G. Verucci, *La Chiesa nella società*, cit., p. 231.

<sup>116</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, pp. 451-453.



valore meramente formale di pubblica certificazione dell'impegno già assunto ed è finalizzata semmai ad invocare la benedizione divina sulla coppia. La scelta della forma rituale delle nozze è pertanto ininfluenza, non conferendo affatto carattere cristiano al matrimonio, che viceversa è dato dalla condotta di fede dei coniugi di fronte a Dio. «E' diffuso infatti il convincimento – ha scritto Giorgio Peyrot – che non esiste un “matrimonio cristiano” diverso da quello celebrato con altra forma rituale, ma che viceversa c'è un modo cristiano di vivere il matrimonio, quale ne sia stata la forma con cui si è inteso darne certificazione pubblica»<sup>117</sup>.

Ad ogni modo, il mantenimento della legislazione vigente avrebbe dovuto essere superata nella parte in cui il ministro di culto aveva l'obbligo di dare lettura agli sposi degli articoli del codice civile relativi e di riceverne dagli sposi, alla presenza di due testimoni, la dichiarazione di voler contrarre matrimonio; doveva inoltre compilare l'atto di matrimonio nelle forme stabilite per legge e trasmetterlo successivamente all'ufficiale dello stato civile, che provvedeva alla sua registrazione, dandone successivamente notizia al celebrante il matrimonio acattolico<sup>118</sup>. Giorgio Peyrot chiedeva pertanto che in sede di Assemblea Costituente si separasse «il sacro dal profano», non mescolando ulteriormente «le formule per conseguire gli effetti civili con gli elementi stessi della celebrazione religiosa». Le formalità civili del matrimonio avrebbero dovuto essere eseguite nel momento stesso della pubblicazione nell'ufficio dello stato civile. «Delle due l'una: o si dichiara costituzionalmente valido il solo matrimonio celebrato civilmente con la piena libertà di farvi seguire le cerimonie religiose che ciascuno gradisce, o si riconoscono gli effetti civili anche al matrimonio religioso senza ibridi innesti di elementi civili nella cerimonia religiosa». Si lasciava infine lo Stato libero di stabilire o meno l'indissolubilità del matrimonio, non ignorando le crisi umane che potevano verificarsi all'interno di questo ordinamento, ma invitando altresì i credenti delle confessioni cristiane evangeliche a rimanere fedeli ai principi del Vangelo e quindi, per quanto fosse in

<sup>117</sup> G. Peyrot, *Libertà e religione nelle chiese evangeliche*, in AA.VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 583.

<sup>118</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., pp. 454-457.



loro potere, a non avvalersi di questo eventuale beneficio di legge<sup>119</sup>.  
La Chiesa non era comunque favorevole a dare pubblico consenso a nuove nozze da parte di divorziati<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., pp. 80-81. Sulla questione si veda G. Sale, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., pp. 101-121.

<sup>120</sup> G. Peyrot, *L'ordinamento delle chiese valdesi*, in V. Parlato-G.B. Varnier, *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli Editore, Torino 1992, p. 175.



## Parte II. Cap. 2. **La Santa Sede si è ostinata a voler così!**

*Una consegna ricevuta dall'alto.* Nella seduta del 15 luglio 1946, l'Assemblea Costituente affidò la formazione della nuova Costituzione ad una Commissione composta da 75 deputati, presieduta dall'onorevole Meuccio Ruini (1877-1970). La Commissione si divise a sua volta in Sottocommissioni. La Prima Sottocommissione, impegnata a delineare anche i rapporti tra Stato e Chiesa, fu composta da sette democristiani, col vantaggio del presidente Tupini (1889-1973), tre comunisti, tre deputati socialisti, un deputato demolaburista, un qualunquista, due liberali ed un repubblicano. La maggioranza relativa fu pertanto mantenuta dal gruppo democristiano che avrebbe ricorso a tutti gli strumenti della scienza giuridica e della tecnica parlamentare per mantenere alla religione cattolica la sua posizione di privilegio e la salvaguardia degli accordi lateranensi<sup>1</sup>. «Avemmo tutti l'impressione – ha scritto Arturo Carlo Jemolo – che la Democrazia cristiana dovesse adempiere una consegna ricevuta dall'alto [...]. Gli argomenti addotti nella discussione che è poi diventato l'art. 7 della Costituzione [...] apparivano tutti argomenti propri piuttosto a chi ha una consegna cui adempiere, che non un'intima persuasione»<sup>2</sup>. Calamandrei aggiungeva a riguardo le parole rivelatrici di un deputato democristiano, secondo il quale la Santa Sede si era «ostinata a voler così!»<sup>3</sup>. Rollier avrebbe successivamente confermato la verosimiglianza delle affermazioni del grande giurista fiorentino, dichiarando di aver appreso da Luigi Meda (1900-1966), membro della delegazione parlamentare DC, conosciuto durante i lavori del Comitato di Liberazione Nazionale, che la inserzione all'interno della Costituzione dei Patti del Laterano, di cui personalmente dichiarava di essere avverso perché «contrari alla vera religione a vantaggio della Chiesa di Roma», avrebbe superato la prova dell'Assemblea

<sup>1</sup> P. Calamandrei, *Storia quasi segreta di una discussione e di un voto*, in «Il Ponte», A. III (1947), n. 5, p. 410. L. M. De Bernardis, *Politica ecclesiastica e costituzione in Individuo, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico. Atti del Convegno di Diritto ecclesiastico*. Siena, 30 novembre-2 dicembre 1972. Università degli Studi di Siena, Giuffrè, Milano 1973, p. 253. G. Verucci, *La Chiesa*, cit., p. 228.

<sup>2</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 534-535.

<sup>3</sup> P. Calamandrei, *Storia quasi segreta*, p. 418.



Costituente per ordine del Vaticano<sup>4</sup>. Di fronte ad una probabile intangibilità dei Patti Lateranensi, il Sinodo Valdese del settembre 1946 impegnava pertanto il Consiglio Federale «a promuovere un netto separatismo eliminante la possibilità della formazione di uno Stato confessionale» e ad essere pronto «a fare presente, punto per punto, i diritti che ci è necessario veder sanciti e tutelati nelle leggi, se in tali termini si dovesse ridurre la nostra azione»<sup>5</sup>.

La Sottocommissione si divise attorno a due tendenze opposte: quella «confessionale», di cui fu relatore Giuseppe Dossetti (1913-1996), e quella «laicista» dell'onorevole demolaburista Mario Cevolotto (1882-1953). Il primo sosteneva l'originarietà dell'ordinamento giuridico della Chiesa come *societas iuridice perfecta*. Il secondo riteneva si dovesse riconoscere l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e dirimere i rapporti fra lo Stato e le diverse confessioni religiose attraverso la legislazione ordinaria<sup>6</sup>: dottrina separatista affine alla proposta politica delle comunità evangeliche, che avrebbero elogiato il deputato demolaburista per la battaglia condotta «senza deflettere» in nome della libertà religiosa in Italia<sup>7</sup>. Cevolotto riteneva infatti necessario garantire il «diritto per tutte le confessioni religiose non contrastanti con l'ordine pubblico, con la morale e con il buon costume di organizzarsi liberamente», regolamentando con «particolari leggi e patti concordati» il regime giuridico-amministrativo delle associazioni e delle confessioni religiose<sup>8</sup>. La scienza giuridica del cattolico Dossetti, «valoroso ecclesiasticista» e protagonista indiscusso del dibattito interno ai commissari<sup>9</sup>, avrebbe tuttavia trascinato la Prima Sottocommissione fuori dalla materia del trattamento giuridico delle varie confessioni di minoranza. «Una volta scelto di trattare di rapporti tra ordinamenti, il

<sup>4</sup> M. A. Rollier, *The Liberty in Relation to Dominant Religious Communities*, cit., p. 2.

<sup>5</sup> G. Long, *Alle origini*, cit., p. 258;

<sup>6</sup> ID., *Lo Stato e le confessioni «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 29.

<sup>7</sup> Lettera di V. Sommani a M. Cevolotto, Roma, 22 febbraio 1947, in ATV, FCEI, Serie XII, Cart. 5. Copialettere Cons. Federale.

<sup>8</sup> S. Bianconi, *I rapporti tra lo Stato e le Confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in ID., *Le intese tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Giuffè, Milano 1969, Parte Seconda, p. 6.

<sup>9</sup> A. Galante Garrone, *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*, Baldini&Castoldi, Milano 1995, p. 97.



tema dei Patti Lateranensi divenne assolutamente assorbente e la Sottocommissione non ebbe modo di occuparsi di altro»<sup>10</sup>.

La formula proposta da Dossetti era la seguente. «Lo Stato si riconosce membro della comunità internazionale e riconosce perciò come originari l'ordinamento giuridico internazionale, gli ordinamenti giuridici degli altri Stati e l'ordinamento della Chiesa. Le norme del diritto delle genti, generalmente riconosciute, sono considerate come parte integrante del diritto della Repubblica italiana»<sup>11</sup>. Sostenendo la pluralità degli ordinamenti giuridici, nei termini imposti dalla scuola di Santi Romano (1875-1947)<sup>12</sup>, Dossetti riteneva la Chiesa Cattolica come istituzione di carattere originario, con ordinamento giuridico non sottoposto ad altre istituzioni e quindi indipendente circa la sua fonte<sup>13</sup>. L'intento era quello di ricorrere ad argomentazioni giuridiche, storiche e razionali della cultura laica per sostenere principi di carattere confessionale e nella fattispecie ottenere un ampio consenso dalle forze antifasciste sulla necessità della inserzione dei Patti Lateranensi all'interno della nuova Costituzione<sup>14</sup>.

L'onorevole Togliatti dichiarò di essere «contrario a inserire nella Costituzione un simile principio di carattere generale che troverebbe una sede più adatta e opportuna in un trattato di diritto pubblico o di filosofia». Era tuttavia disponibile ad adottare «una formula da studiarsi di comune accordo, nella quale si riconoscesse essenzialmente l'indipendenza della Chiesa dallo Stato [...]»<sup>15</sup>. Dossetti rispose a sua volta che i democristiani avrebbero concordato con lui «purché si aggiunga il concetto che questi due distinti poteri, che hanno ciascuno una sfera ben distinta di rapporti e di competenza, entrano in contatto, attraverso *quel determinato ordinamento concreto*

<sup>10</sup> G. Long, *Alle origini*, cit., p. 348.

<sup>11</sup> *Assemblea Costituente. Commissione per la Costituzione. Prima Sottocommissione*, 45. *Resoconto sommario della seduta di mercoledì 4 Dicembre 1946*, p. 455.

<sup>12</sup> Si vedano L. Piccardi, *La pluralità degli ordinamenti giuridici e il concetto di rinvio*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Vol. I. *Filosofia e teoria generale del diritto costituzionale*, CEDAM, Padova 1940, pp. 249-299.

<sup>13</sup> S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 86-87, p. 115.

<sup>14</sup> R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 384-385. G. Sale, *Il Vaticano e la Costituzione*, cit., p. 41.

<sup>15</sup> *Assemblea Costituente. Commissione per la Costituzione. Prima Sottocommissione*, 41. *Resoconto sommario della seduta di giovedì 21 novembre 1946*, p. 421.



*costituito dai Patti Lateranensi*<sup>16</sup>. Cosicché, con l'«intento di facilitare un accordo tra i diversi punti di vista manifestatisi nel corso della discussione», il presidente Tupini propose l'adozione dei seguenti commi da far comparire nell'art. 5 della Costituzione. «Lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani», così come «I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi»<sup>17</sup>. Entrambi passarono a maggioranza, contrariamente alla formula proposta da Togliatti «I rapporti tra Stato e Chiesa cattolica sono regolati in termini concordatari»<sup>18</sup>, che pure rappresentava, come avrebbe sottolineato Concetto Marchesi (1878-1957), il «limite estremo di ogni concessione che può essere fatta in materia dai Commissari di parte comunista»<sup>19</sup>. Seguiva una ulteriore norma proposta dal liberale Lucifero: «Qualunque modifica di essi, bilateralmente accettata, non richiederà un procedimento di revisione costituzionale, ma sarà sottoposta a normale procedura di ratifica». Quest'ultimo comma fu approvato solamente con un voto di maggioranza<sup>20</sup>.

*L'incredulità scalfita.* Con una lettera del 17 febbraio, anniversario dell'emancipazione dei valdesi da parte di Carlo Alberto, il Consiglio Federale votava un ordine del giorno in cui auspicava che la Costituente coronasse «l'opera iniziata all'alba del Risorgimento, proclamando in modo esatto ed esplicito i principi della aconfessionalità dello Stato e della parità giuridica dei culti, base indispensabile per una non ostacolata libertà di coscienza, di religione e di culto». Si attendeva pertanto che «la formulazione delle leggi che seguiranno, si compia coerentemente, in modo non lesivo del principio della eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge nel dovere e nel diritto». L'ordine del giorno fu immediatamente fatto

---

<sup>16</sup> Ivi., p. 422.

<sup>17</sup> *Assemblea Costituente. Commissione per la Costituente. Prima Sottocommissione.*

49. *Resoconto sommario della seduta di mercoledì 18 dicembre 1946*, p. 479.

<sup>18</sup> *Assemblea Costituente. Commissione per la Costituzione. Prima Sottocommissione.* 48. *Resoconto Sommario della seduta di mercoledì 11 dicembre 1946*, p. 474.

<sup>19</sup> *Assemblea Costituente. Commissione per la Costituente. Prima Sottocommissione.*

49. *Resoconto sommario della seduta di mercoledì 18 dicembre 1946*, p. 485.

<sup>20</sup> Ivi., p. 485.



pervenire a Terracini, Presidente dell'Assemblea Costituente<sup>21</sup>, il quale rispondeva due giorni appresso, affermando di essere convinto della necessità che nella nuova Costituzione vi fossero «norme atte ad assicurare la piena libertà di religione e la parità giuridica dei culti»<sup>22</sup>. In questo senso aveva fatto passare un emendamento che riconosceva alle confessioni religiose di minoranza «il diritto di organizzarsi secondo propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano», e perché i loro rapporti con lo Stato fossero «regolati per legge sulla base di intese, ove lo richieggano, con le loro rappresentanze»<sup>23</sup>.

Lo sdegno per il voto della Prima Sottocommissione era comunque il sentimento prevalente all'interno dell'evangelismo italiano. Ne dava testimonianza Mario Alberto Rollier con un articolo pubblicato prima su «Italia Libera», organo del Partito d'Azione di Roma, e poi su «Protestantesimo», rivista di teologia diretta da Giovanni Miegge.

Se ci avessero detto – scriveva Rollier in *Difesa costruttiva della libertà religiosa* -, alla fine di due lunghi inverni di guerra civile, di vita partigiana, di amici scomparsi, torturati e uccisi, se ci avessero detto nel mese di marzo 1945 che tutto ciò doveva servire affinché i Patti Lateranensi [...] fossero inseriti nella Carta Fondamentale di quella Repubblica Democratica per la quale stavamo lottando e soffrendo, [...] una risata omerica sarebbe stata la sola espressione della nostra incredulità non scalfita.

Se ci avessero detto alla vigilia del 2 giugno 1946, quando stavamo combattendo con le armi della persuasione, della ragione e della moderna comprensione delle forze che agitano il mondo, per quella Repubblica Democratica attraverso la quale soltanto volevamo garantita a tutti i cittadini della nostra Patria le quattro libertà fondamentali per salvare le quali un mondo ne aveva vinto un altro dopo un cozzo immane di sei anni, se ci

---

<sup>21</sup> Lettera del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia al Presidente della Costituente, on. Terracini avv. Umberto, Roma 17 febbraio 1947, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale.

<sup>22</sup> Lettera di U. Terracini a V. Sommani, pres. Del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, Roma, 19 febbraio 1947, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Cons. Corr. 1947.

<sup>23</sup> *Assemblea Costituente. Commissione per la Costituzione. Adunanza plenaria. 16. Resoconto sommario della seduta di venerdì 24 gennaio 1947*, pp. 166-167.



avessero detto all'alba del 2 giugno che avremmo visto proposti a far parte della Costituzione Repubblicana d'Italia quei Patti Lateranensi che la seconda e la quarta libertà calpestano e irridano, la nostra incredulità ormai scalfita, avrebbe avuto un sussulto ed avremmo mormorato «Questo poi è davvero impossibile.

L'emendamento proposto da Togliatti superava perlomeno il richiamo ai Patti Lateranensi e si manteneva sostanzialmente in armonia col rispetto della libertà di coscienza. La Prima Sottocommissione, allineandosi alle posizioni avanzate dalla Chiesa, alimentava viceversa la sfiducia che Rollier nutriva circa la costituzionalizzazione del principio giuridico della libertà religiosa eguale per tutti. L'Italia era del resto il paese dove le «cose più assurde e illiberali sono con maggior facilità accettate da un popolo generoso ma non maturato dalla rivoluzione religiosa e che urla nelle piazze il nome di Cristo con la stessa incomprendimento con cui venti secoli fa si è urlato Barabba in una piazza di Gerusalemme. Guai – ammoniva Rollier – a coloro che sono responsabili di mantenere il popolo nell'incomprensione»<sup>24</sup>.

Con l'articolo *Patti Lateranensi e diritti di libertà*<sup>25</sup>, apparso sul numero di aprile della rivista «Il Ponte», Rollier avrebbe espresso la propria contrarietà alla politica della maggioranza parlamentare con maggiore spirito propositivo. Il primo comma dell'art. 5 era comunque una assurdità giuridica, perché limitava di fatto la sovranità statale<sup>26</sup>. «Il che praticamente significa - avrebbe scritto il giurista cattolico Pietro Agostino D'Avack - uno Stato completamente ligio e sottoposto all'autorità della Chiesa, senza alcuna possibilità di sottrarsi ad essa, cioè uno Stato subordinato alla Chiesa [...] quale non fu mai neppure nelle epoche storiche del più acceso e fervente confessionarismo»<sup>27</sup>. Rollier faceva pertanto appello ai deputati cattolici, maggiormente consapevoli che «certi ritorni sono controproducenti nell'interesse medesimo della religiosità dell'uomo

<sup>24</sup> M. A. Rollier, *Difesa costruttiva della libertà religiosa*, «Protestantesimo», gennaio-febbraio 1947, pp. 15.-19.

<sup>25</sup> ID, *Patti Lateranensi e diritti di libertà*, in «Il Ponte», A. III, n. 4, pp. 304-323.

<sup>26</sup> M. A. Rollier, *Patti Lateranensi*, cit., p. 309.

<sup>27</sup> P. A. D'Avack, *I rapporti fra Stato e Chiesa nella Costituzione repubblicana italiana*, «Il Diritto Ecclesiastico», n. 1-3, 1949, pp. 13-14.



di oggi», affinché risparmiassero all'Italia «un lungo ed estenuante e sterile *Kulturkampf*, inevitabile conseguenza di un *diktat* confessionale»<sup>28</sup>.

Impedire la «costituzionalizzazione» dei Patti Lateranensi e la conseguente riduzione all'illegalità di coloro che non avrebbero potuto rinunciare alla libertà religiosa aveva comunque un prezzo politico da pagare. La nuova formulazione dell'art. 5 proposta da Rollier rispondeva pertanto a questa nuova esigenza tattica.

*Lo Stato, indipendentemente da ogni organizzazione religiosa o ecclesiastica, riconosce la sovranità della Chiesa cattolica nella sfera dell'ordinamento giuridico di essa.*

*I rapporti fra la Chiesa cattolica e lo Stato sono regolati in termini concordatari in quanto non contrastino con la presente Costituzione. Qualsiasi modificazione dei rapporti concordatari richiede, per essere ratificata, la maggioranza dei due terzi delle Assemblee legislative.*

*Le altre confessioni religiose hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con la presente Costituzione. Ove esse lo richiedano, i loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge, sulla base di intese con le rispettive rappresentanze»<sup>29</sup>.*

Il primo comma si manteneva a metà tra la formula presentata da Togliatti e l'art. 114 della Costituzione polacca del 1922: «Ogni comunità religiosa, riconosciuta dallo stato, ha il diritto di organizzare pubbliche e collettive funzioni, può da sé dirigere i suoi affari interni, può acquistare e possedere beni mobili e immobili, amministrare e disporre, ed ha piena facoltà di adoperare e di usufruire delle sue fondazioni e dei fondi per scopi religiosi, scientifici e di beneficenza. Nessuna comunità religiosa può tuttavia essere contraria alle leggi dello stato»<sup>30</sup>. Il secondo periodo del secondo capoverso era invece riferito direttamente alle esigenze di stabilità e di ossequio rispetto alla religione cattolica. Il resto dell'articolo riprendeva l'emendamento Terracini con l'eccezione dell'inciso «ove lo richiedano» all'inizio

<sup>28</sup> M. A. Rollier, *Patti Lateranensi e diritti di libertà*, in «Il Ponte», A. III, n. 4, p. 312.

<sup>29</sup> Ivi., pp. 313-314.

<sup>30</sup> Ivi., p. 321.



dell'ultimo periodo, lasciando le confessioni religiose libere di rimanere nell'ambito del diritto comune.

Rollier rimaneva comunque seguace del radicalismo separatista. La nuova formulazione dell'articolo era stata proposta in nome della concordia nazionale. La sua stella polare era infatti la Costituzione della Repubblica Francese, laddove dichiara la volontà di assicurare la libertà di coscienza e di culto attraverso la neutralità e la separazione dello Stato rispetto alle credenze ed alle confessioni religiose<sup>31</sup>. Criterio che risponde esattamente a quella esigenza di laicità dei poteri statuali apertamente sostenuta da Giorgio Peyrot, il quale, su «La Voce Repubblicana», affermava che una Costituzione veramente moderna avrebbe dovuto prevedere la neutralità religiosa e l'aconfessionalità dello Stato, in favore della libertà delle diverse confessioni, le quali rappresentavano pur sempre «i bisogni spirituali di tutta quella parte della popolazione che si professa credente». Le nazioni maggiormente progredite chiamavano infatti il separatismo a garanzia dell'eguale trattamento giuridico e della indipendenza delle chiese dallo Stato. «Come superamento dei vecchi schemi giurisdizionalisti e delle conseguenti odiose ingerenze del potere civile nelle questioni religiose, e di ogni forma di confessionismo reintrovuto nella vita civile, non v'è altra soluzione che quella del separatismo in base al quale si possano impostare, nel comune rispetto e nella reciproca indipendenza i rapporti tra Stato e Chiese». La tattica costituzionale che aveva portato la Sottocommissione a dirimere prioritariamente i rapporti Stato-Chiesa, anziché farli seguire al dibattito intorno al principio generale di libertà religiosa, che avrebbe inevitabilmente condotto alla forma del separatismo istituzionale, era stato un «errore di impostazione»: si era infatti affrontato il problema in termini di privilegio e «trattamento preferenziale»<sup>32</sup>. L'art. 5 era pertanto il risultato della forte volontà delle correnti destrorcentiste. «La soluzione non poteva non essere che un compromesso, ricco di controsensi e di tristi ritorni a situazioni giuridiche che in uno Stato moderno dovrebbero ritenersi superate».

<sup>31</sup> Ivi., p. 314.

<sup>32</sup> G. Peyrot, *Stato e Chiesa nella Costituzione repubblicana*, in «La Voce Repubblicana», 26 gennaio 1947.



Se il primo comma sembrava informare i rapporti fra Stato e Chiesa al principio della separazione, che avrebbe consentito di realizzare la libertà religiosa nella eguaglianza delle varie confessioni religiose, la «premessa separatista» era stata tuttavia illusoria. Il secondo comma capovolgeva completamente la tesi con l'inserimento dei Patti Lateranensi, che informavano la Costituzione al carattere confessionale del regime monarchico. L'indipendenza della Chiesa dallo Stato non era dunque bastata alle forze cattoliche. Né la regolamentazione dei suoi rapporti con lo Stato in termini concordatari. «Con il primo comma dell'articolo, dunque, si mira soltanto a spianare la strada ad ogni possibile futuro ritorno giurisdizionalista, a qualsiasi controllo sull'influenza ecclesiastica nella vita civile, mentre con il secondo comma si proclama una forma di confessionalismo che, precludendo la via ad un illuminato laicismo, pone in dubbio l'indipendenza stessa dello Stato di fronte all'autorità della Chiesa». Con evidente riferimento all'art. 1 del Trattato sulla religione cattolica come religione dello Stato, all'art. 5 del Concordato sulla interdizione dei sacerdoti apostati o irretiti da scomunica, ed all'art. 36, sempre del Concordato, sulla istruzione pubblica ossequente alla dottrina della Chiesa di Roma. La formula della bilateralità come presupposto delle modifiche dei Patti Lateranensi, limitava inoltre l'indipendenza dello Stato, cui era preclusa «ogni possibilità di realizzare la eguaglianza dei cittadini e l'esercizio delle loro libertà fondamentali, che soltanto uno Stato religiosamente neutrale e aconfessionale può viceversa garantire per tutti»<sup>33</sup>.

*Neutralità religiosa e separatismo religiosamente neutrale.*

Nell'imminenza del dibattito assembleare sui rapporti fra Stato e Chiesa, il Consiglio Federale faceva circolare al suo interno un documento sulla libertà religiosa a confronto con la nuova Costituzione. Il documento, firmato da Giorgio Peyrot, portava la data del 20 febbraio e ribadiva che il richiamo dei Patti Lateranensi previsto nel secondo comma non poteva essere «assolutamente» accettato. Il male minore, qualora l'Assemblea Costituente si fosse

---

<sup>33</sup> ID., *Confessionalismo religioso nella Costituzione della Repubblica*, in *4a Voce Repubblicana*, 8 febbraio 1947.



orientata in senso contrario al separatismo fra Stato e Chiesa, era dunque rappresentato dall'emendamento Togliatti sui «termini concordatari», come peraltro aveva riconosciuto lo stesso Rollier. Esso andava tuttavia modificato dalla formula «in quanto non contrastino con la presente costituzione», a garanzia di future pattuizioni e nella necessità di adire immediatamente ad una revisione dei Patti Lateranensi. Qualora viceversa si fosse approvato il loro inserimento all'interno della nuova Costituzione, l'evangelismo italiano non avrebbe potuto che denunciarne il carattere confessionale. «I termini e lo spirito del Concordato del 1929 infatti verrebbero di fatto a prevalere in Italia sia nella formazione delle leggi future sia nell'attività degli organi di governo [...]. La incertezza delle leggi ed i controsensi nascenti da soluzioni compromissorie sono sempre stati e continueranno ad essere attuati in modo restrittivo e quindi lesivo dei diritti delle minoranze». L'evangelismo italiano auspicava pertanto lo stralcio di questo passaggio. In via subordinata chiedeva perlomeno una nuova edizione a tutela dell'indipendenza della Repubblica<sup>34</sup>.

L'emendamento Terracini all'art. 5, passato in Commissione per la Costituente nella seduta del 24 gennaio, era invece giudicato positivamente per via della regolamentazione dei rapporti fra le minoranze religiose e lo Stato sulla base di intese: felice parallelismo col bilateralismo concordatario<sup>35</sup>. L'auspicio era comunque che l'Assemblea Costituente assumesse la forma separatista di Stato, «religiosamente neutrale e garante della libertà religiosa e della parità giuridica dei culti». In questo caso il mantenimento del comma presente sarebbe stato superfluo. Se invece i primi due commi dell'art. 5 fossero passati senza alcuna modifica, il richiamo alle intese sarebbe stato indispensabile. Si doveva tuttavia assicurare anche alle confessioni di minoranza, come previsto per la Chiesa Cattolica, il diritto di iniziativa circa la stipula di un eventuale concordato. La locuzione «ove siano richieste», riferita direttamente alle intese e non

<sup>34</sup> *Note agli articoli 5, 14 e 15 del progetto di Costituzione che verrà presentato all'Assemblea Costituente (20 febbraio 1947)*, in ATV. FCEI. 5. XII. Cart. 8. Rapporti Stato Legislazione 1929-1945, pp. 1-3.

<sup>35</sup> *Assemblea Costituente. Commissione per la Costituzione. Adunanza plenaria. 16. Resoconto sommario della seduta di venerdì 24 gennaio 1947*, pp. 166-167.



già alla legge, avrebbe infatti negato alle confessioni religiose diverse dalla cattolica il «diritto di iniziativa per la regolamentazione dei loro rapporti con lo Stato». Ne conseguiva che, almeno in linea teorica, lo Stato avrebbe potuto dirimere i propri rapporti con le confessioni religiose per mezzo di una legge promulgata con procedura ordinaria, senza il concorso delle confessioni di minoranza che ne avessero fatta richiesta o contro quelle comunità che viceversa avrebbero voluto mantenersi nei termini delle leggi comuni, essendo animate da «spirito anticoncordatario» e separatista. Per questa ragione, Peyrot proponeva che la formula dell'emendamento Terracini fosse modificata nel senso che «i rapporti con lo Stato, ove queste confessioni lo richiedano, sono regolati per legge sulla base di intese con le rispettive rappresentanze». La legge doveva pertanto essere richiesta dalle confessioni religiose interessate e promulgata con intesa bilateralmente accettata. Il parallelismo con la procedura concordataria è evidente.

La conformità degli statuti interni delle varie confessioni religiose all'«ordinamento giuridico italiano», prevista nella prima parte del terzo comma di questo articolo, doveva invece essere modificata col passaggio «in quanto non contrastino con la presente costituzione», come avrebbe ribadito lo stesso Rollier. L'espressione «in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano» era infatti equivoca: «anche il Concordato del 1929 potrebbe rientrare nell'ordinamento giuridico italiano ed anche quindi quelle parti del diritto canonico che attraverso il Concordato sono ricevute nell'ordinamento italiano»<sup>36</sup>.

*La politica del male minore.* Le considerazioni di Peyrot furono assunte il giorno seguente dal Consiglio Federale con una dichiarazione ufficiale che richiamava i deputati della Costituente alla difesa della libertà religiosa. La protesta era elevata contro l'inserimento dei Patti Lateranensi all'interno della nuova Costituzione. La libertà di coscienza, l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e la neutralità dello Stato di fronte alle varie

---

<sup>36</sup> Note agli articoli 5, 14 e 15, cit., pp. 3-5.



confessioni religiose erano dunque in pericolo. Occorreva rimuovere i Patti Lateranensi dall'art. 5, e riaffermare la piena libertà di coscienza per tutti, la parità dei culti di fronte alla legge, la neutralità religiosa dello Stato: principi fondamentali per una «nazione che voglia tutelare la libertà e la dignità della persona umana».

Era tuttavia evidente che di fronte ad una generale accettazione del principio concordatario, la rigida difesa della forma separatista non poteva essere una tattica politica destinata al conseguimento della libertà religiosa. In questo senso si devono interpretare le parole misurate adottate dal Consiglio Federale nella parte finale del suo documento, in cui si riconosceva la compatibilità col regime concordatario del principio giuridico di libertà religiosa, purché esso fosse proclamato senza ambiguità, contraddizioni e «menomazioni» a «coronamento di tutte le altre libertà»<sup>37</sup>. Del resto la politica del male minore era stata inaugurata da Rollier con l'accettazione dell'emendamento Togliatti sui termini concordatari come espediente giuridico per scongiurare il richiamo dei Patti Lateranensi all'interno della Costituzione<sup>38</sup>. Il Consiglio Federale chiedeva tuttavia l'estensione del sistema concordatario anche alle confessioni di minoranza, senza rinchiuderle, come avrebbe voluto Peyrot, entro leggi d'intesa con le confessioni che ne avessero fatta richiesta. Viene da chiedersi se non credesse che le trattative di corridoio di cui parlavano molti osservatori parlamentari avrebbero infondo portato ad una «soluzione conciliativa capace di raccogliere l'unanimità dell'assemblea: si diceva che l'impegno della Repubblica di non denunciare senza nuovi accordi i Patti Lateranensi sarebbe stato consacrato in una disposizione transitoria; che i democristiani avrebbero votato la formula Togliatti, purché contemporaneamente l'assemblea esprimesse un ordine del giorno esplicito in proposito di rispettare i Patti Lateranensi; oppure viceversa: che i comunisti avrebbero votato la formula cattolica, purché accompagnata da un

<sup>37</sup> *In difesa della libertà di religione. Dichiarazione del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia ai deputati alla Costituente*, firm. V. Sommani, Roma, 21 febbraio 1947, in ATV. FCEI. 5. XII. Cart. 8. Rapporti Stato Legislazione 1929-1945.

<sup>38</sup> M. A. Rollier, *Un regime concordatario compatibile con i principi di libertà*, «L'Italia Libera», 16 gennaio 1947.



ordine del giorno, che si diceva proposto da Bonomi, Nitti e Orlando, col quale l'assemblea genuflessa avrebbe espresso il voto rispettoso che la Santa Sede fosse benevolmente disposta a modificare gli articoli dei Patti Lateranensi inconciliabili coi principi della costituzione»<sup>39</sup>. Giorgio Peyrot rimaneva comunque del parere che una «profonda oscurità» gravasse su tutta la Costituzione e che non fosse possibile «essere ottimisti a meno di essere ingenui». Occorreva continuare nella presentazione di esposti e memorie. La lotta non avrebbe dovuto lasciare nulla di intentato; «anche una sola pedina non giocata potrebbe far ricadere sopra il Consiglio [Federale] stesso [...] quella responsabilità negativa che nasce dalla inazione»<sup>40</sup>.

*Protestanti ed ebrei contro il progetto di costituzione.* Il 22 marzo una delegazione del Consiglio Federale, composta in particolare da Virgilio Sommani, Giovanni Gonnet, Giorgio Peyrot e Mario Alberto Rollier, assieme al presidente dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Raffaele Cantoni, già antifascista, internato dal regime e riuscito eroicamente a sfuggire alla deportazione, si recarono a Palazzo Giustiniani dal Capo provvisorio della Repubblica, Enrico De Nicola (1877-1959)<sup>41</sup>. L'alleanza strategica tra evangelici e israeliti si era avviata quando il commissario governativo della Unione aveva invitato la Chiesa Valdese a partecipare alla seduta inaugurale del III Congresso delle Comunità Israelitiche Italiane, che si sarebbe tenuta a Roma il 28 marzo 1946<sup>42</sup>. A questo consesso, cui prese parte Mario Piacentini, Consigliere della Corte Suprema di Cassazione e rappresentante ufficiale della Tavola<sup>43</sup>, gli ebrei italiani chiesero alle autorità dello Stato alcuni provvedimenti inderogabili come la completa abrogazione delle normative discriminatorie derivanti dalle interdizioni razziali fasciste; la parificazione giuridica delle confessioni religiose, che peraltro poteva

<sup>39</sup> P. Calamandrei, *Storia quasi segreta*, cit., p. 414.

<sup>40</sup> Lettera di G. Peyrot a M. Piacentini, Roma, 21 febbraio 1947, in *ATV*, FCBI, Serie XII, Cart. 6, Corr. Cons. 1947.

<sup>41</sup> *I rappresentanti delle minoranze religiose dall'on. De Nicola*, «La Luce», 30 marzo 1947, p. 1.

<sup>42</sup> *L'inaugurazione del terzo Congresso delle Comunità Israelitiche d'Italia*, «Israel», 28 marzo 1946.

<sup>43</sup> Lettera di V. Sommani al Commissario Governativo della UCII, Roma, 25 marzo 1946, in *ATV*, Serie V, Reg. 819, Copialettere Moderatore V. Sommani.



convivere teoreticamente con la confessionalità dello Stato; l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e l'equiparazione delle sanzioni penali in merito al vilipendio della religione, senza tuttavia denunciare la legislazione sui culti ammessi: una volta soppressa quest'ultima, si sarebbe superata anche la normativa sulle comunità, che prevedeva l'obbligatorietà dell'appartenenza degli ebrei alle stesse, considerate infondo come elemento di unione delle varie correnti israelitiche italiane<sup>44</sup>.

Il 3 marzo 1947 le Comunità Israelitiche facevano pervenire ai membri dell'Assemblea Costituente un documento di «rilievi e proposte» sul progetto costituzionale. L'ebraismo italiano riteneva che la Costituzione non facesse esplicito riferimento all'eguaglianza dei culti, mantenendo uno speciale trattamento di privilegio alla Chiesa di Roma. I Patti Lateranensi non dovevano pertanto essere richiamati all'interno della nuova Costituzione. Numerosi erano infatti gli articoli incompatibili con la democrazia repubblicana. Il regime concordatario non era viceversa in discussione. Occorrevano piuttosto garanzie costituzionali circa il ricorso ad una «legge sulla base di intese» per le minoranze confessionali diverse dalla cattolica. Il documento delle comunità israelitiche chiedeva inoltre la cancellazione dell'inciso contenuto nell'art. 5 sui culti acattolici ammessi al diritto di «organizzarsi secondo i propri statuti in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano». Formula troppo vaga e suscettibile di derive autoritarie qualora l'ordinamento italiano avesse previsto restrizioni incompatibili con la libertà religiosa, anche se gli ebrei italiani non chiedevano la soppressione delle norme sull'ordine pubblico e sul buon costume, contrariamente a quanto avevano fatto i protestanti<sup>45</sup>. «La linea dell'Unione espressa in questo documento appare caratterizzata, secondo una tendenza che abbiamo registrato anche tra i protestanti, da una duplice ispirazione: vi è una ideale preferenza per un regime di separazione (che comunque non è considerato incompatibile con l'esistenza di una religione di Stato o “della maggioranza”); ma vi è, in via subordinata, la richiesta che se

<sup>44</sup> G. Long, *Alle origini*, cit., pp. 288-292.

<sup>45</sup> Ivi., pp. 294-296.



certi favori sono accordati alla confessione maggioritaria, essi vengono senz'altro estesi anche alle altre sulla base di un criterio proporzionale»<sup>46</sup>. In questo senso si comprende come l'Unione si dicesse disposta a sottoscrivere i documenti presentati dal Consiglio Federale ai membri dell'Assemblea Costituente ed auspicasse una conseguente cooperazione con le chiese evangeliche. «Per parte mia – scriveva in forma strettamente privata il Moderatore Sommani ai membri della Tavola – sono sempre favorevole a relazioni fraterne per motivi di comunanza d'idee, di sentimenti, di aspirazioni; prudente quando si volesse generalizzare». Rimaneva infatti perplesso circa le divergenze tattiche e le differenze religiose che esistevano fra comunità ebraiche e comunità protestanti italiane.

Mentre noi ci moviamo sopra un piano che s'impenna tutto nell'essere al servizio di Dio, in sostanza una Chiesa, le Comunità Israelitiche sono altresì cellule di un popolo spaesato, che ha giuste rivendicazioni da fare, e fare forse qualche volta anche applicando metodi d'azione che non sono i nostri. Si trovano perciò sopra un piano storico diverso dal nostro: con comuni visuali, ma non con identici orizzonti, fino al tempo in cui si compiano le promesse del Signore, e che Israele, passato per il vaglio sperimentale di una messianità così come è da esso concepita attualmente, «riconoscerà Colui che ha trafitto». Allora ci troveremo sopra uno stesso piano, con identiche visuali ed un unico orizzonte, così come saremo un solo gregge con un solo Pastore<sup>47</sup>.

Le attese escatologiche del Moderatore non avrebbero avuto comunque alcun peso nella politica interna al Consiglio Federale. I rapporti fra evangelici ed israeliti proseguirono pertanto fino alla udienza congiunta col presidente De Nicola. La delegazione dei rappresentanti delle minoranze religiose in Italia tenne fermo il punto sulle garanzie in favore dei principi di libertà religiosa, libertà di coscienza, aconfessionalità dello Stato ed eguaglianza dei culti di fronte alla legge: «stabilire differenziazioni di qualsiasi sorta significherebbe creare privilegi incompatibili con quelle libertà

<sup>46</sup> Ivi., p. 297.

<sup>47</sup> Lettera di V. Sommani ai Membri della Tavola Valdese, Roma, 3 marzo 1947. ATV. Serie V. Reg. 820. Copialettere Moderatore Sommani



democratiche che solo possono sussistere nella parità dei doveri e dei diritti per tutti». Le richieste formulate costituivano un contributo inderogabile alla convivenza delle varie confessioni religiose all'interno della nuova Repubblica. «Nell'attuale momento i rappresentanti delle minoranze religiose in Italia, mentre esprimono il loro rincrescimento che non vi sia stata immediata concordia intorno a questi principi fondamentali di ogni moderna convivenza democratica, auspicano che la Costituzione riesca a proclamarli nella loro pienezza con unanime soddisfazione»<sup>48</sup>, smitizzando la leggenda di quanti consideravano l'Italia come «uno strano paese dove la libertà è un furto e il privilegio un diritto»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> *I rappresentanti delle minoranze religiose dall'on. De Nicola*, «La Luce», 30 marzo 1947, p. 1.

<sup>49</sup> G. Peyrot, *Alla Costituente*, «La Luce», 30 marzo 1947, p. 2.



## Parte II. Cap. 3. **Ma gli altri culti sono egualmente liberi.**

*Gli ultimi dei mohicani.* L'art. 5 approdò in assemblea plenaria il 4 marzo 1947. Le votazioni in sede di Sottocommissione e nelle varie sedute dei Settantacinque lasciavano comunque poche speranze che i Patti Lateranensi rimanessero fuori dall'ordinamento costituzionale. La discussione in aula delineò egualmente un vasto schieramento laico, che comprendeva personalità come Mario Cevolotto, Pietro Nenni, Benedetto Croce, Piero Calamandrei ed Ugo Della Seta. Questi ultimi si segnalavano particolarmente per competenza, autorevolezza e vicinanza alle posizioni delle confessioni di minoranza, anche se furono considerati come gli «ultimi mohicani» da parte dell'onorevole Togliatti, il quale criticava coloro che osteggiavano l'art.5, non comprendendo il «senso delle cose reali, che dovrebbe essere ed è la qualità prima di chi vuole impostare e dirigere un'azione politica»<sup>1</sup>. Né Miegge mostrò loro maggiore riguardo. Il teologo valdese avrebbe infatti criticato i parlamentari di opposizione per la neutralità dichiarata rispetto ai problemi religiosi e l'insistenza sugli aspetti giuridici del voto. Nessuno di essi aveva espresso le «tendenze profonde» dell'«anima della nazione». Nessuno aveva parlato sospinto dal «vibrante calore di una convinzione religiosa». La loro opposizione era stata «fredda, estrinseca, e in fondo, insufficiente». Solo discussioni giuridiche e ideologismi laicisti<sup>2</sup>.

Nella seduta del 20 marzo, Calamandrei, che aveva assunto pubblicamente le posizioni delle comunità evangeliche di fronte ai costituenti, sosteneva che il primo comma dell'art. 5 non poteva in alcun modo entrare nella carta fondamentale della Repubblica per la sua rispondenza a criteri propri di un «trattato internazionale; [...] in cui due enti, che si affermano tutti e due sovrani, si mettono d'accordo per riconoscere reciprocamente la loro sovranità». La Costituzione era infatti l'atto di una sola sovranità. La sovranità della Repubblica Italiana. «La Chiesa qui, in questa sede, in questo momento, non ha *aperitio oris*. Non c'è nessuno che la rappresenti; né credo che pensino di rappresentarla in questa sede gli amici democristiani, i

<sup>1</sup> P. Calamandrei, *Storia quasi segreta*, p. 420.

<sup>2</sup> G. Miegge, *L'articolo 7 e il 14*, in «Protestantesimo», A. II, n. 8, marzo-aprile 1947, p. 35.



quali sono stati mandati qui per rappresentare il popolo e non per rappresentare la Chiesa»<sup>3</sup>. Il riconoscimento della sovranità propria a ciascuna istituzione era dunque un puro «vaniloquio [...], perché quando si arriverà su un terreno pratico in cui passerà il conflitto ed in cui si troveranno nei due ordinamenti norme divergenti e contrastanti, allora si tratterà di stabilire se devono prevalere gli ordinamenti dello Stato [...] o se devono prevalere gli ordinamenti della Chiesa [...]»<sup>4</sup>.

Il secondo comma era più grave del primo. Il richiamo dei Patti del Laterano avrebbe infatti provocato la costituzionalizzazione di norme contrarie alle libertà fondamentali dell'uomo e la diminuzione della sovranità italiana. La scelta era dunque fra Stato democratico e Stato confessionale, incompatibile quest'ultimo con la libertà di coscienza, per via del riconoscimento giuridico di una religione ufficiale<sup>5</sup>. Né la «pace religiosa» si reggeva sui Patti del Laterano. Essa era il frutto della comune lotta contro il nazi-fascismo. «Questa pace è nei cuori; non distruggetela, non mettetela in pericolo, amici democristiani, con piccole astuzie da legulei»<sup>6</sup>.

Della Seta prese la parola il 25 marzo. Di famiglia israelita e seguace della spiritualità mazziniana, il deputato repubblicano aveva combattuto duramente la politica ecclesiastica di Mussolini ed aveva abbandonato la cattedra di filosofia morale all'Università di Roma a motivo delle interdizioni fasciste contro gli ebrei. Dopo il crollo del regime, Della Seta militò nel Partito d'Azione e successivamente confluì nel Partito Repubblicano. Credeva al «superconfessionalismo» come religione che discende dal «riconoscimento di una comune legge morale fondata in Dio o nella coscienza, la quale ci dà il senso della dignità e del rispetto dell'essere umano»<sup>7</sup>. Ne conseguiva che lo Stato dovesse riconoscere positivamente la religione come fattore connaturato alla persona umana. La libertà di coscienza era dunque un «diritto innato». Lo Stato laico non poteva essere ateo o indifferente alla religione e doveva piuttosto promuovere il superamento del confessionalismo concordatario del fascismo, in favore della libertà,

<sup>3</sup> *Atti dell'Assemblea Costituente*. LXIX. Seduta di giovedì 20 marzo 1947, p. 2283.

<sup>4</sup> *Ivi.*, p. 2285.

<sup>5</sup> *Ivi.*, pp. 2285, 2287.

<sup>6</sup> *Ivi.*, p. 2289.

<sup>7</sup> G. Long, *Alle origini*, cit., p. 84.



della indipendenza e della eguaglianza di tutte le confessioni religiose: posizioni sostanzialmente affini a quelle di Peyrot ed alla linea politica del Partito Repubblicano in materia di rapporti fra Stato e Chiesa<sup>8</sup>.

In seduta plenaria Della Seta fu coerente con la propria impostazione filosofico spiritualista. Egli intendeva «riportare sopra un piano spirituale più alto, sopra un piano più squisitamente etico – più alto che non sia quello unilateralmente, ed egoisticamente confessionale – il fondamento della soluzione del formidabile e secolare problema dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato»<sup>9</sup>. Cominciando dal riconoscimento della indipendenza e della sovranità di tutte le confessioni religiose, in presenza o meno di norme istituzionali e disciplinari strutturate. Tutte le chiese erano infatti eguali di fronte allo Stato ed i loro rapporti con esso dovevano essere stabiliti per legge, senza ricorso alla costituzionalizzazione dei Patti Lateranensi, che avrebbero conferito allo Stato il carattere confessionale della religione ufficiale e che erano indissolubilmente legati al «periodo più tragico della nostra storia». Lo Stato laico non era peraltro ateo, irreligioso o antireligioso. «Stato laico per noi è quello nel quale, in piena libertà e nel rispetto reciproco, tutti i credenti, senza mortificanti discriminazioni confessionali, possono, individualmente e collettivamente, privatamente e pubblicamente, testimoniare la loro fede»<sup>10</sup>.

*Il voltafaccia dei comunisti.* Il 25 marzo l'onorevole Togliatti parlò in favore dell'art. 5 e della formula che richiamava espressamente i Patti Lateranensi<sup>11</sup>. L'«improvviso voltafaccia dei comunisti» in materia di rapporti Stato-Chiesa fu un «vero e proprio colpo di scena»<sup>12</sup>. Il *leader* comunista giustificava tuttavia la nuova linea politica con la necessità di mantenere la «pace religiosa» a vantaggio del consolidamento della nuova Repubblica<sup>13</sup>. Del resto, se

<sup>8</sup> Ivi., p. 91.

<sup>9</sup> *Atti dell'Assemblea Costituente. LXIX. Seduta di giovedì 20 marzo 1947*, p. 2439.

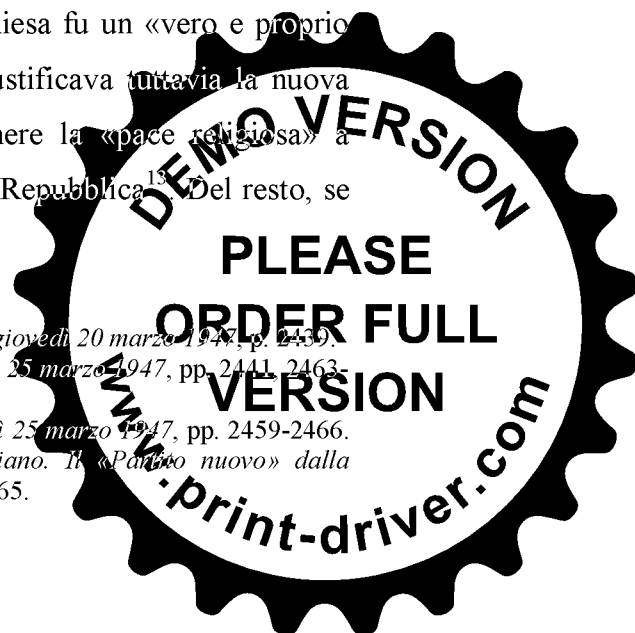
<sup>10</sup> *Assemblea Costituente. LXXV. Seduta di martedì 25 marzo 1947*, pp. 2441, 2463-2464.

<sup>11</sup> *Assemblea Costituente. LXXV. Seduta di martedì 25 marzo 1947*, pp. 2459-2466.

R. Martinelli, *Storia del Partito Comunista Italiano. Il «Partito nuovo» dalla Liberazione al 18 aprile*, Einaudi, Torino 1995, p. 265.

<sup>12</sup> P. Calamandrei, *Storia quasi segreta*, cit., p. 414.

<sup>13</sup> Ivi., p. 2466.



la Santa Sede, con la quale anche i comunisti mantenevano peraltro frequenti rapporti politico-diplomatici, imponeva ai deputati cattolici la consegna di «tenere duro», senza concedere patteggiamenti sull'art. 5<sup>14</sup>, non conveniva al comunismo italiano attirarsi l'accusa di essere contrario alla religione. La Costituzione doveva inoltre passare con ampia maggioranza di voti, dimodoché le questioni ideologiche non creassero pregiudizio alla risoluzione dei problemi economico-sociali: «se domani avremo il Concordato – affermava Togliatti davanti al Comitato Centrale del 27 febbraio – esso non impedirà di attuare la riforma agraria mentre se non riusciamo a fare la riforma agraria non sapremo come andare avanti [...]»<sup>15</sup>. Terracini avrebbe comunque tentato un ultimo sforzo per superare la inserzione dei Patti Lateranensi all'interno della Costituzione con un colloquio in forma privata dell'8 marzo avuto col Nunzio Apostolico in Italia, Mons. Borgoncini-Duca (1884-1954), avvertendo indirettamente la Santa Sede della «grande battaglia» che si sarebbe avuta a causa dell'art. 5:

se passa così, lo sarà per lieve maggioranza; perciò correrà anche l'alea del referendum. Mentre se passasse con una votazione plebiscitaria, il referendum certo non si farebbe. Per ottenere la votazione plebiscitaria, è mia convinzione che bisogna cominciare a parlare dei Patti Lateranensi nel Prologo della Costituzione. Il Prologo, nonostante qualche opposizione di breve momento, si dovrà fare. In esso si dovrà dire come si trova l'Italia al momento di fare questa Costituzione, e qui si potrebbe aggiungere tra gli elementi di fatto più importanti, l'esistenza dei Patti Lateranensi<sup>16</sup>.

Il Nunzio rispose che il prologo di cui parlava Terracini era «semplice narrativa, che non ha forza di legge». Né riteneva opportuno un esplicito richiamo all'interno dell'art. 5: «ho ribadito il punto che i Patti debbano essere tutelati dalla legge più che dal Prologo». Il giorno seguente, durante una riunione del gruppo parlamentare, ritenuto impossibile il raggiungimento di un «compromesso accettabile» con la DC, Togliatti apriva la strada

<sup>14</sup> G. Sale, *De Gasperi*, cit., pp. 145-146, 152-157.

<sup>15</sup> R. Martinelli, *Storia del Partito Comunista*, cit., pp. 265, 267, 272.

<sup>16</sup> G. Sale, *De Gasperi, gli Usa e il Vaticano*, cit., p. 152.



all'art. 5<sup>17</sup>, anteponevovi le ragioni di tattica costituzionale - «un partito politico non dà tutte le battaglie nello stesso momento, e soprattutto non scende in battaglia tutte le volte che l'avversario lo provoca»<sup>18</sup> -, di politica elettorale interna e di congiuntura internazionale, con riferimento all'offensiva anti-comunista sferrata in particolare dagli Stati Uniti<sup>19</sup>.

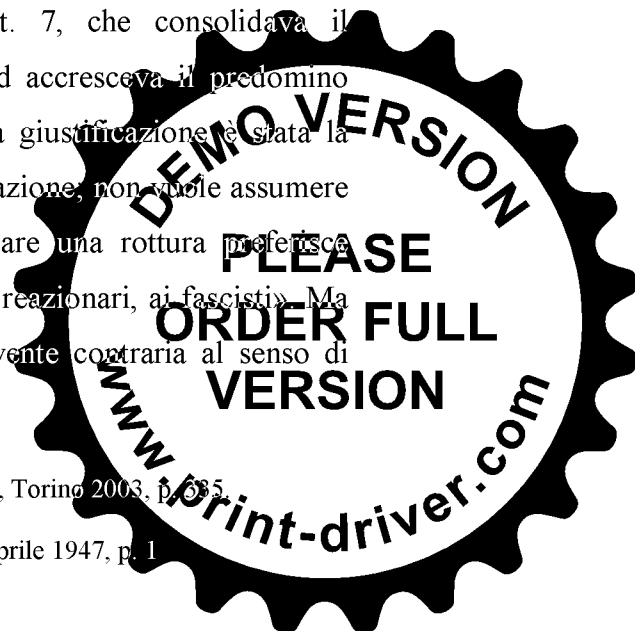
Quando nella notte tra il 25 ed il 26 marzo l'articolo 7, ex art. 5, fu approvato con 350 voti favorevoli e 149 contrari, la reazione del protestantesimo contro il voto comunista fu durissima. Valdo Vinay, seduto nella tribuna di Montecitorio, osservava con rammarico il consenso generale dei deputati comunisti - alcuni dei quali si erano dichiarati in favore delle minoranze religiose -, alla linea concordataria dell'onorevole Togliatti, derivandone che l'«anima italiana» fosse «avvelenata dal curialismo o dal machiavellismo. L'italiano ha abdicato alla sua coscienza di fronte alla Curia o di fronte al capo politico che può essere il dittatore di un partito o di tutta la nazione»<sup>20</sup>. Dietro alla «pace ad ogni costo» predicata opportunisticamente dall'onorevole Togliatti, Giorgio Spini scorgeva invece l'ombra dell'*appeasement* di Chamberlin in riferimento a quattro avvenimenti esemplari della condotta politica del *leader* comunista: l'apertura di credito alla «monarchia agonizzante»; la mancata opposizione al consolidamento della Democrazia Cristiana, responsabile della «vergognosa inettitudine dei ministri tripartiti che da allora in poi hanno governato l'Italia e l'hanno avviata alla catastrofe finanziaria e morale»; l'amnistia che apriva le porte al fascismo risorgente; e l'adesione all'art. 7, che consolidava il principio del confessionarismo di Stato ed accresceva il predominio clericale nel nostro paese. «Ogni volta la giustificazione è stata la stessa. Il partito comunista vuole la pacificazione; non vuole assumere la responsabilità di una rottura. Per evitare una rottura preferisce cedere a Vittorio Emanuele, ai clericali, ai reazionari, ai fascisti». Ma la pace propugnata ad ogni costo era sovente contraria al senso di

<sup>17</sup> Ivi., p. 269.

<sup>18</sup> A. Agosti, *Togliatti. Un uomo di frontiera*, UTET, Torino 2003, p. 285.

<sup>19</sup> Ivi., pp. 270-271.

<sup>20</sup> V. Viany, *Laicismo protestante?* «La Luce», 15 aprile 1947, p. 1.



opportunità democratica. Soprattutto quando essa cedeva ai fautori della sopraffazione della giustizia e del soffocamento delle libertà fondamentali dell'uomo come aveva peraltro dimostrato la politica fallimentare di Chamberlin. Il compromesso di Togliatti col Vaticano costituiva inoltre l'abbandono delle posizioni libertarie conquistate anche dai comunisti negli anni della Resistenza al nazi-fascismo. Il cosiddetto «realismo politico» di Togliatti conduceva pertanto le masse «alla malafede, al compromesso, alla fiacchezza, ai giuochi di prestigio con la propria coscienza!». Il clerico-marxismo avrebbe inaugurato la repubblica di stampo portoghese. Le parole bibliche «Contato, Pesato, Diviso», che annunciavano al re Baldassarre lo sfaldamento del suo regno, si applicavano ora al *leader* del comunismo italiano ed alla sua incapacità di garantire giustizia, libertà e rinnovamento. Per questo Togliatti era da considerare come il «grande protagonista della capitolazione della libertà»<sup>21</sup>.

Miegge avrebbe successivamente sottolineato come il materialismo storico avesse consentito al Partito Comunista di dare l'assalto alla religione per farne merce di scambio opportunistico coi democristiani sul terreno comune dell'antiliberalismo, che considera la libertà di coscienza, «intimamente protestante», come un valore negativo; «invenzione di Satana» per i cattolici, «idolo borghese» per i comunisti. Non sfuggiva tuttavia al teologo valdese che la battaglia per la costituzionalizzazione dei Patti Lateranensi fosse un successo ascrivibile soprattutto alla Democrazia Cristiana, che a suo giudizio sottolineava la sua natura contraria al carattere aconfessionale della politica. De Gasperi aveva infatti risposto ad un ordine preciso venutogli dalla Santa Sede. In questo senso si doveva leggere il suo ammonimento alla «giovane ed inesperta repubblica» perché non mettesse in pericolo la propria esistenza, opponendosi al «potente stato estero nel perimetro stesso della capitale». La «pavida donzella» ne avrebbe conseguentemente seguito il monito<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> G. Spini, *Togliatti e l'ombra di Chamberlin*, «Non Molare», 27 marzo 1947, in Giorgio Spini, *Lo storico e la politica*, cit., pp. 152-154.

<sup>22</sup> G. Miegge, *L'articolo 7 e il 14*, in «Protestantesimo», A. II, n. 8, marzo-aprile 1947, pp. 33-34.



*Per la garanzia della libertà di religione.* La disuguaglianza di trattamento giuridico rispetto alle altre confessioni religiose diverse dalla cattolica era oramai evidente. L'emendamento Terracini, trasferito all'interno dell'art. 14 del progetto di Costituzione su indicazione dell'onorevole Lucifero, faceva comunque sperare che, alla «libertà di professione e di associazione religiosa per il singolo», seguissero conseguenti dichiarazioni di libertà anche delle organizzazioni religiose e fossero chiarite le modalità della loro attività nell'ambito della nuova repubblica<sup>23</sup>. L'evangelismo italiano chiedeva in particolare che il limite di ordine pubblico riferito solamente alle minoranze religiose, in contrasto peraltro col principio giuridico di eguaglianza, fosse immediatamente soppresso dal combinato dell'articolo. «Dove il trattamento giuridico dei culti non è uguale, la libertà religiosa non è riconosciuta, traducendosi ogni sua affermazione al massimo in una larga e benevola tolleranza»<sup>24</sup>. L'ordine pubblico costituiva infatti un valido pretesto per impedire la missione spirituale delle confessioni di minoranza, vietandone in pratica il «diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma individuale ed associata; di farne propaganda e di esercitare in privato o in pubblico atti di culto». L'esperienza fascista aveva peraltro dimostrato come simili restrizioni fossero praticamente la negazione della libertà religiosa dei culti acattolici, che piuttosto attendevano «norme ben definite e non suscettibili di mutevoli applicazioni»<sup>25</sup>. La nuova dizione proposta dal Consiglio Federale era pertanto la seguente. «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale od associata, di farne propaganda e di esercitare in privato ed in pubblico atti di culto, purché non si tratti di principi o riti contrari al buon costume». In questo modo le minoranze confessionali avrebbero avuto la loro libertà religiosa, mentre il limite del buon costume avrebbe viceversa garantito lo Stato rispetto ad eventuali culti incivili.

Il secondo comma avrebbe dovuto ispirarsi liberamente all'emendamento Terracini. Una volta chiariti con l'art. 7 i rapporti fra

<sup>23</sup> *Assemblea Costituente. LXXV. Seduta di martedì 25 marzo 1947, p. 2452.*

<sup>24</sup> *Note agli articoli 5, 14 e 15, cit., p. 5.*

<sup>25</sup> *Ivi., p. 6.*



Stato e Chiesa vi era infatti la necessità che la Costituente proclamasse l'eguaglianza di tutte le confessioni religiose di fronte alla legge, senza limitazioni opportunistiche. La formula sostituiva pertanto il passaggio *Le altre confessioni* con la formula *Tutte le confessioni*, recependo l'emendamento presentato in aula dall'onorevole Lucifero<sup>26</sup>. Era inoltre suggerito lo stralcio del riferimento all'*ordinamento giuridico italiano*, come proposto dal comunista Pajetta (1911-1990), contrario alle discriminazioni nei confronti delle minoranze<sup>27</sup>, e si chiedeva infine il richiamo ai *propri statuti* come nell'emendamento presentato da Calamandrei<sup>28</sup>. Il capoverso avanzato dal Consiglio Federale era pertanto il seguente. «Tutte le confessioni religiose sono uguali di fronte alla legge e si reggono sulla base dei propri statuti». L'eguaglianza di fronte alla legge delle confessioni religiose impediva eventuali discriminazioni dei gruppi di minoranza, mentre il mancato richiamo all'ordinamento giuridico italiano avrebbe arginato l'ingerenza dello Stato nell'organizzazione interna delle varie confessioni di minoranza, impedendo l'instaurazione di un regime giurisdizionalista in contrasto con la posizione concordataria dell'ordinamento costituzionale.

Per tutelare il diritto di iniziativa delle confessioni diverse dalla cattolica circa la regolamentazione dei loro rapporti con lo Stato e garantirne l'eguaglianza di trattamento giuridico occorre infine modificare sostanzialmente la seconda parte del terzo comma dell'emendamento Terracini. «I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge, sulla base di intese, ove siano richieste, con le rispettive rappresentanze». Rimanendo inalterato, questo passaggio si sarebbe infatti prestato alla possibilità che leggi e decreti potessero emanarsi senza preventivo parere da parte delle confessioni interessate, precludendo la possibilità di ottenere una legge d'intesa. La regolamentazione per legge dei rapporti fra Stato e confessioni religiose doveva pertanto avvenire per mezzo di intese con le rispettive rappresentanze sul modello concordatario previsto dall'art.

<sup>26</sup> *Assemblea Costituente*. LXXV. *Seduta di martedì 25 marzo 1947*, p. 2452.

<sup>27</sup> *Ivi.*, p. 2451.

<sup>28</sup> *Ivi.*, p. 2438. «Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti».



7. In questo senso la formula proposta dal Consiglio Federale prevedeva che i rapporti tra lo Stato ed i culti diversi dal cattolico fossero «regolati per legge mediante intese con le rispettive rappresentanze»<sup>29</sup>.

*Egualemente liberi di fronte alla legge.* L'esame dell'art. 14 fu iniziato e concluso rapidamente nell'unica seduta del 12 aprile. Le argomentazioni svolte dalle chiese evangeliche furono in gran parte recepite dai partiti di sinistra e dalle forze laiche presenti in parlamento, che raccolsero i loro emendamenti attorno ad un testo comune in cui compariva il principio di eguaglianza delle confessioni religiose di fronte alla legge; era soppresso il riferimento all'ordine pubblico ed al buon costume in favore del limite della contrarietà all'ordinamento giuridico dello Stato; ed era infine chiarito che «i loro rapporti con lo Stato sono regolati, per legge, mediante intese con le rispettive rappresentanze»<sup>30</sup>. Successivamente le istanze avanzate di volta in volta da parte di altri esponenti politici avversi su qualche punto dell'art. 14 fece convergere le posizioni della maggioranza dei deputati su un nuovo testo comune, favorito dalla mediazione dell'onorevole Meuccio Ruini, presidente della Commissione per la Costituzione. Il primo comma fu votato nella seguente versione. «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa, in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitare in pubblico o in privato atti di culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume». Il riferimento all'ordine pubblico come limite all'esercizio del culto pubblico e privato era stato soppresso per impedire norme restrittive della libertà delle minoranze confessionali. Il terzo comma risultava invece come segue. «Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti in quanto non contrastino coll'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le rispettive rappresentanze». Nel primo periodo rientrava la conformità degli statuti interni alle varie confessioni religiose all'ordinamento costituzionale, trattandosi successivamente di intese

<sup>29</sup> Note agli articoli 5, 14 e 15, cit., p. 5.

<sup>30</sup> Assemblea Costituente. LXXXVI. Seduta pomeridiana di sabato 12 aprile 1947, p. 2785.



fra ordinamenti giuridici. L'ultimo passaggio del capoverso si conformava invece alle richieste avanzate dal Consiglio Federale, che ottenevano assicurazione che la regolamentazione per legge sarebbe rimasta una possibilità e non una stretta necessità<sup>31</sup>.

Sulla questione dell'eguaglianza di tutte le confessioni religiose di fronte alla legge le posizioni rimasero invece inconciliabili. In favore di questo principio si coalizzarono tutte le sinistre, convenendo ad una esplicita richiesta avanzata in particolare da evangelici ed israeliti. La DC e le forze di destra si opposero: sottolineando in particolare l'impossibile parallelismo tra ordinamenti ecclesiastici e confessioni religiose, sostenevano piuttosto il principio della eguaglianza nella libertà. «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere di fronte alla legge»<sup>32</sup>.

Le posizioni si erano oramai consolidate. Il secondo comma dell'articolo 14, nelle due versioni contrastanti, fu pertanto sottoposto alla prova dell'aula ed alle prevedibili dichiarazioni d'intento. Dossetti sostenne che l'eguaglianza di fronte alla legge era un principio compreso abbondantemente in altre parti dell'ordinamento costituzionale. La formula dell'emendamento proposto dalle sinistre intendeva pertanto giungere surrettiziamente allo svuotamento dell'art. 7, arginando la superiorità della Chiesa di Roma rispetto alle altre confessioni religiose. L'inserimento dei Patti Lateranensi all'interno della Costituzione, replicava l'onorevole Cevolotto, richiedeva un conseguente rafforzamento dell'eguaglianza di tutte le confessioni religiose. Senza eguaglianza non poteva esservi libertà. Né la nuova Repubblica poteva nascere, come sosteneva Lucifero, col sospetto circa la confessionarietà dello Stato<sup>33</sup>.

Dal terreno giuridico si era pertanto passati alle ragioni di carattere politico. Né potevano esservi ulteriori compromessi. Con 140 voti contrari e 135 a favore l'emendamento sulla eguaglianza delle confessioni religiose sarebbe stato definitivamente respinto. L'emendamento circa l'eguale libertà, successivamente raccolto

<sup>31</sup> Ivi., pp. 2788-2789.

<sup>32</sup> *Assemblea Costituente. LXXXV. Seduta antimeridiana di sabato 13 aprile 1947*, pp. 2776, 2784-2785, 2791, 2794.

<sup>33</sup> Ivi., pp. 2791-2794.



all'interno dell'art. 8 dell'ordinamento costituzionale, sarebbe invece passato per alzata di mano e senza ulteriore discussione come bilanciamento all'art. 7. «Mentre la prima formulazione, quindi, insisteva su una eguaglianza di trattamento di tutte le Confessioni religiose, quindi sia la cattolica sia le acattoliche, con la seconda formulazione – ha scritto Valerio Onida –, ribadendo implicitamente la differenza di trattamento giuridico che era stata decisa nei confronti della Chiesa cattolica attraverso l'approvazione dell'art.7, si limitava l'eguaglianza al profilo del godimento dei diritti di libertà: di qui la formulazione: “sono ugualmente libere”, e non “uguali”, di fronte alla legge»<sup>34</sup>. La mancanza di motivazioni giuridiche contro la formula della eguaglianza davanti alla legge confermava oramai l'evangelismo italiano che il principio di libertà religiosa fosse mancato sotto gli strali della sterile lotta fra correnti politiche contrapposte, delle disdicevoli mediazioni opportunistiche e della contorta elaborazione testuale delle fasi preparatorie dell'articolo. La stragrande maggioranza della classe politica si era comunque dimostrata sensibile alle pressioni della religione ufficiale, mantenendo le confessioni diverse dalla cattolica su di un piano di inferiorità giuridica<sup>35</sup>. La formula dell'eguaglianza nella libertà era pertanto «vuota di significato ed atta soltanto a sancire i privilegi materiali e morali della religione della maggioranza, che è anche religione di Stato»<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> V. Onida, *Profili costituzionali delle intese*, in C. Mirabelli (a cura di), *Le intese tra Stato e confessioni religiose. Problemi e prospettive*, Giuffrè, Milano 1978, p. 33.

<sup>35</sup> G. Peyrot, *L'Italia e la libertà religiosa*, in «La Luce», 30 dicembre 1947, p. 4.

<sup>36</sup> G. Miegge, *L'articolo 7 e il 14*, cit., p. 36.



## Parte II. Cap. 4. **Libertà religiosa sotto tutela esterna.**

*L'articolo 15 del Trattato di Pace.* Il dibattito parlamentare sulla libertà religiosa non sfuggiva all'attenzione del protestantesimo anglo-americano. De Gasperi aveva dato ampie assicurazioni sul rispetto delle libertà fondamentali dell'uomo<sup>1</sup>. Ma in assenza di un chiaro indirizzo liberale in materia di politica ecclesiastica, l'unico presidio di libertà religiosa poteva giungere solamente da imposizioni giuridiche esterne. La vedova Roosevelt, rispondendo alle sollecitazioni del reverendo Francis J. Panetta, segretario dell'*American National Committee for Religious Freedom in Italy* e portavoce delle istanze sollevate dal Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia<sup>2</sup>, proponeva di mantenere la libertà religiosa sotto tutela militare fino al consolidamento complessivo della nuova democrazia. «Se l'Italia sarà ammessa in futuro come membro delle Nazioni Unite, essa dovrà concedere la libertà religiosa a tutti i gruppi sotto la sua giurisdizione per adempiere alle obbligazioni a cui essa è impegnata dalla Carta e le truppe di occupazione faranno valere tale diritto, io ne sono sicura, nel periodo intercorrente»<sup>3</sup>. Numerose erano tuttavia le voci in favore di norme sovranazionali di garanzia. Il *Federal Council of Churches of Christ of the United States*, istituzione che rappresentava poco meno di trenta milioni di protestanti americani, pensava al Trattato di Pace fin dalla primavera del 1944, ritenendo che gli accordi internazionali dovessero comprendere clausole esplicite in favore della libertà religiosa<sup>4</sup>. Nella seduta del 4 dicembre 1946, Cyril Forster Garbett (1875-1955), Arcivescovo di York, richiamava l'attenzione della Camera dei Lord sulla medesima opportunità. La politica liberale delle nazioni maggiormente

<sup>1</sup> G. Fanello Marcucci, *Il primo governo De Gasperi*, cit., p. 11.

<sup>2</sup> Guido Comba era stato inviato come rappresentante della Chiesa Valdese alle chiese sorelle del Regno Unito e degli Stati Uniti nei mesi tra febbraio e giugno 1946, si vedano *Dichiarazione di V. Sommani per pratiche di passaporto per l'Inghilterra*, Roma, 11 febbraio 1946; Lettera di V. Sommani a H. M. Nutt, Roma, 20 aprile 1946, in ATV. Serie V. Reg. 819. Copialettere Moderatore V. Sommani. Che un apposito memoriale sulla libertà religiosa fosse inviato alle delegazioni delle Nazioni Unite è confermato inoltre da L. Barbero, *Difendi la tua fede*, Elettica, Asolo 1952, p. 112.

<sup>3</sup> Lettera di E. Roosevelt a Francis J. Panetta, Segretario dell'*American Committee for Religious Freedom in Italy*, 13 dicembre 1946, in *La vedova Roosevelt per la libertà religiosa*, «L'Avanti!», 26 marzo 1947, p. 1.

<sup>4</sup> M. Searle Bates, *La libertà religiosa*, Claudiana, Torre Pellice 1949, pp. 423-424.



civilizzate indicava a suo giudizio la strada da percorrere. I cittadini dovevano avere la facoltà di rispondere liberamente alla propria coscienza; di propagandare la propria fede con l'intento della persuasione e del proselitismo; di associarsi o ritirare la propria affiliazione ad una determinata denominazione religiosa senza averne ritorsioni. Forster Garbett guardava pertanto con favore agli sforzi compiuti nei mesi precedenti dalla Conferenza dei Ministri degli Esteri delle Quattro Potenze per imporre alle nazioni sconfitte una norma contro le discriminazioni per ragioni di razza, sesso, lingua e religione<sup>5</sup>. L'anticlericalismo protestante di Ernest Bevin (1881-1951)<sup>6</sup> e la mancanza di un argine di moderatismo e saggezza in materia di politica ecclesiastica, rappresentato a suo tempo dall'esperienza diplomatica di Osborne<sup>7</sup>, spinsero successivamente il Governo di Sua Maestà a favorire l'introduzione dell'art. 15 nel Trattato di Pace con l'Italia<sup>8</sup>, impegnandola a prendere «misure necessarie per assicurare a tutte le persone soggette alla sua giurisdizione, senza distinzione di razza, sesso, lingua o religione, il godimento dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, ivi compresa la libertà d'espressione, di stampa e di diffusione, di culto, di opinione politica e di pubblica riunione»<sup>9</sup>.

*Le origini delle polemiche americane alla libertà religiosa in Italia.* L'ingerenza esterna alla sovranità italiana in materia di libertà religiosa fu esercitata soprattutto dal protestantesimo americano come reazione alla politica ecclesiastica dell'amministrazione Truman, che considerava la Chiesa di Roma come forza indispensabile al contenimento del comunismo<sup>10</sup>. La rappresentanza presidenziale

<sup>5</sup> *Parliamentary Debates (Hansard). Fifth Series. Fifth Series. Vol. CXLIV. House of Lords. Official Report. First Volume of Session 1946-47.* His Majesty's Stationery Office. London 1947, pp. 592-598.

<sup>6</sup> A. Bullock, *Ernest Bevin. Foreign Secretary. 1945-1951*, Heinemann, London 1984, p. 90.

<sup>7</sup> O. Chadwick, *Gran Bretagna e Vaticano*, cit., p. 472.

<sup>8</sup> Si veda il testo dell'art. 15 e più in generale il Trattato di Pace in forma integrale in G. Vedovato, *Il Trattato di Pace con l'Italia*, S.E.T.I. Firenze 1971, in appendice al vol. Il Trattato, firmato a Parigi il 10 febbraio 1947, fu reso esecutivo con decreto legge del 28 novembre dello stesso anno.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 610-614.

<sup>10</sup> M. Franco, *Imperi paralleli. Vaticano e Stati Uniti: due secoli di alleanza e conflitto. 1788-2005*, Mondadori, Milano 2005, p. 72; G. Sale, *De Gasperi*, cit., p. 26; M. Del Pero, *L'alleato scomodo. Gli Usa e la DC negli anni del centesimo*, Carocci, Roma 2001, p. 27. Si vedano inoltre G. P. Fogarty, *The Vatican and the*



presso la Santa Sede alimentava peraltro i sospetti di intesa privilegiata con Pio XII. In una lettera indirizzata a Truman, G. Bronley Oxnam (1891-1963), Vescovo della Chiesa Metodista di Washington, riassume la posizione protestante circa la possibilità di una ambasceria vaticana:

Quando una chiesa insiste per essere sia uno stato sia una chiesa gli interessi spirituali divengono subalterni a quelli politici e si ha un'invasione della chiesa nella vita politica che pone la stessa religione nella condizione più infelice... Il Papa deriva il suo potere non dal fatto di essere il capo di un piccolo stato, che ha un territorio di meno di un sesto di miglio quadrato e una popolazione di meno mille persone. Qualsiasi riconoscimento di questo così detto stato è in effetti un riconoscimento della Chiesa. Tale riconoscimento, signor Presidente, darebbe al rappresentante del Vaticano una posizione a Washington che nessuna chiesa americana possiede. Non desideriamo per noi il genere di relazione con il governo che la Chiesa cattolica romana richiede... Vediamo tuttavia nella richiesta della Chiesa cattolica romana un elemento di divisione che sinceramente confidiamo non venga introdotto nella nostra comunità americana<sup>11</sup>.

Il 5 giugno 1946 i maggiori esponenti del protestantesimo americano si recarono pertanto dal presidente per chiedergli la immediata cessazione della missione di Myron Taylor, il quale sosteneva che Pio XII e la Chiesa di Roma erano «i grandi baluardi della democrazia oggi nell'Europa continentale [...] La causa del comunismo contro la cristianità e la democrazia trascende le minori differenze di credo cristiano. E' la grande questione del futuro e del presente»<sup>12</sup>. Oxnam gli avrebbe scritto che la questione della rappresentanza presidenziale in Vaticano comprometteva il principio americano della separazione tra Stato e Chiesa:

Siamo assai familiari con le attività politiche della Chiesa cattolica romana in molte terre, e siamo risolti a far sì che negli Stati Uniti

---

*American Hierarchy From 1870 to 1965*, Anton Hiersemann-Stuttgart 1982; G. J. Gill, *The Truman Administration and Vatican Relations*, in «The Catholic Historical Review», Vol. LXXIII, n. 3, July 1987, pp. 408-424.

<sup>11</sup> E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., p. 80.

<sup>12</sup> Ivi., pp. 75-80.



d'America la Chiesa e lo Stato vengano mantenuti separati, che una completa libertà religiosa venga mantenuta per i cattolici come i protestanti, e che le comunioni religiose forniscano il loro contributo alla vita della comunità senza diventare forze politiche dominanti [...]. Consideriamo la questione delle relazioni diplomatiche col Vaticano come una violazione di tale genere<sup>13</sup>.

Truman, che Spini chiamava ironicamente «ex-venditore di cravatte del Missouri»<sup>14</sup>, temporeggiava. E ribadiva che la missione vaticana era indispensabile al mantenimento della democrazia e della pace nel mondo<sup>15</sup>.

*Il viaggio di De Gasperi negli Stati Uniti.* In questo contesto di forte contrapposizione religiosa si inseriva la visita di De Gasperi negli Stati Uniti durante le prime settimane del gennaio 1947. I propositi principali dello statista democristiano erano duplici: ottenere un prestito economico per la ricostruzione e accreditarsi come interlocutore privilegiato per il mantenimento dell'equilibrio politico italiano<sup>16</sup>. La mobilitazione del mondo cattolico fu imponente. Le informazioni che giungevano dagli ambienti vaticani erano peraltro concordanti. La salvezza dell'Italia dal comunismo era nelle mani del partito cattolico e del suo rappresentante<sup>17</sup>. La versione, particolarmente patrocinata da uomini come James C. Dunn (1905-1967), ambasciatore designato a Roma, di cui Salvemini certificava la condizione di «ultra-clericale» a rimorchio delle posizioni politiche vaticane<sup>18</sup>, e come il potente Arcivescovo di New York, Cardinale F. J. Spellman (1889-1967), interlocutore privilegiato del presidente Truman per le questioni italiane, avrebbe assicurato il sostegno della democrazia americana alla politica moderata di De Gasperi, da cui si attendeva implicitamente la rottura della collaborazione governativa con le forze di sinistra<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Ivi., pp. 516-517. La lettera riportata è del 21 gennaio 1947.

<sup>14</sup> G. Spini, *Caves du Vatican*, in «Il Ponte», A. V., n. 5, maggio 1949, ora in *Id., Lo storico e la politica*, cit., p. 177.

<sup>15</sup> Ivi., pp. 80, 554.

<sup>16</sup> N. Perrone, *De Gasperi e l'America. Un dominio pieno e incontrollato*, Sellerio, Palermo 1995, p. 38-40. P. Craveri, *De Gasperi*, cit., p. 275.

<sup>17</sup> G. Sale, *De Gasperi*, cit., p. 57.

<sup>18</sup> E. Rossi-G. Salvemini, *Dall'esilio alla Repubblica*, cit., p. 165.

<sup>19</sup> G. Sale, *De Gasperi*, cit., pp. 55, 62-63. P. Craveri, *De Gasperi*, cit., p. 276.



La reazione del protestantesimo americano alla mobilitazione trionfante degli ambienti cattolici fu intrapresa da una delegazione del *Federal Council of Churches of Christ of the United States*, su pressioni del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche, che inviava oltre Oceano informazioni dettagliate sulle condizioni della libertà religiosa in Italia. La delegazione, presieduta da Oxnam, era composta da Roswell Barnes, segretario generale del *Federal Council*, da George T. Sargent, della *Saint Bartholomeus Protestant Episcopal Church*, di cui Myron Taylor era parrochiano, da Robbins W. Barstow del *Church World Service*, da Frederick L. Fagley della *Congregational Church*, da Robert Warren Anthony del *World Service Committee of the American Committee of the World Council of Churches* e da P. J. Zaccara, vice presidente del *National Evangelical Committee for Relief in Italy*. Il 13 gennaio, su invito dell'Ambasciatore Tarchiani, i rappresentanti del protestantesimo americano furono ricevuti da De Gasperi a New York. Lo speciale *memorandum* da essi consegnatogli per l'occasione richiedeva in particolare norme esplicite di rispetto della libertà religiosa, nelle forme di libertà di culto; libertà di educare la prole nella fede professata dai genitori; libertà di cambiamento della credenza; libertà di predicare e svolgere attività missionaria di proselitismo; libertà di organizzazione collettiva e di possesso materiale di proprietà per fini di culto. La contropartita alle ingenti somme di denaro e forniture di materiale di soccorso, di ricostruzione, di abbigliamento, di arredamento e di derrate alimentari offerte generosamente al popolo italiano, giustificava peraltro il «profondo interesse che abbiamo per lo sviluppo dell'ordine internazionale, e per lo sviluppo del rispetto per i diritti dei nostri fratelli protestanti in Italia». In questo senso gli esponenti del *Federal Council* avrebbero seguito con attenzione la formazione del nuovo ordinamento costituzionale italiano. L'ottenimento di nuovi prestiti economici e l'adesione dell'Italia alle Nazioni Unite, impegnate a «promuovere ed incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti senza



distinzioni di razza, di sesso, di lingua o di religione», rimaneva comunque vincolato al rispetto dell'art. 15 del Trattato di Pace<sup>20</sup>.

Le fonti in nostro possesso sostengono che De Gasperi fosse riuscito a assicurare i rappresentanti delle varie denominazioni protestanti americane, sostenendo che le norme formulate dall'Assemblea Costituente avrebbero garantito ampiamente la libertà religiosa<sup>21</sup>, come «esercizio di ogni credo ispirato ad ideali ed a pratiche che non turbino l'ordine pubblico e non offendano la decenza»<sup>22</sup>, affermando finanche di non credere che i Patti Lateranensi sarebbero stati inseriti all'interno del nuovo ordinamento costituzionale<sup>23</sup>. Non entrava tuttavia nel merito della Legge sui Culti Ammessi, considerata dal protestantesimo americano come ostacolo alla libertà di discussione e di proselitismo delle comunità religiose di minoranza, costrette «dall'esperienza e dalle circostanze a temere che venga loro proibita del tutto la predicazione in pubblico e l'evangelizzazione in Roma e forse in tutta Italia»<sup>24</sup>. Né dava risposte sul rispetto dell'articolo 15 del Trattato di Pace<sup>25</sup>. Le autorità italiane, considerando l'art. 15 del Trattato di Pace in contrasto con la sovranità giuridica interna<sup>26</sup>, avevano peraltro svolto un'intensa azione diplomatica per la sua soppressione, mettendone in rilievo l'inopportunità in vista della prossima adesione dell'Italia alle Nazioni

<sup>20</sup> *Le Chiese Evangeliche d'America all'onorevole De Gasperi*, in «La Luce», 15 marzo 1947, p. 34. La cronaca dettagliata dell'incontro ed il testo del memorandum in inglese si trovano in un lettera inviata da R. W. Anthony a V. Sommani, 21 gennaio 1947, riportata in un doc. dal titolo *Azione in America ed in Italia per la Libertà di religione e di culto ai membri della Tavola Valdese*, Roma, 31 gennaio 1947, in ATV. Serie V. Reg. 820. Copialettere Moderatore V. Sommani.

<sup>21</sup> A. Tarchiani, *America-Italia. Le dieci giornate di De Gasperi negli Stati Uniti*, Rizzoli, Milano 1947, pp. 112-113.

<sup>22</sup> Nota trascritta da F. Bartolotta, in AIS, Fondo Bartolotta, 1947, Vol. II, p. 110.

<sup>23</sup> Lettera di R. W. Anthony a V. Sommani, 21 gennaio 1947, cit.

<sup>24</sup> M. Searle Bates, *La libertà religiosa*, cit., p. 66. Si veda inoltre J. McCabe, *The Papacy in Politics To-Day*, Watts & Co., London 1943, p. 28, che ricordava all'opinione pubblica di lingua inglese come in Italia le religioni diverse dalla cattolica fossero tollerate per motivi politici, ma che di fatto mancassero di veri e propri diritti positivi.

<sup>25</sup> L. V. Ferraris, *Manuale della politica estera italiana. 1947-1993*, Laterza Roma-Bari 1996, p. 7.

<sup>26</sup> G. D'Alessio (a cura di), *Alle origini della Costituzione Italiana. I Lavori preparatori della «Commissione per studi alla riorganizzazione dello Stato» (1945-1946)*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 210-212.



Unite<sup>27</sup>. Salvemini sospettava viceversa che il silenzio dello statista democristiano nascondesse la consapevolezza che la norma sulla libertà di culto introduceva surrettiziamente la salvaguardia internazionale del Concordato per volontà dell'amministrazione americana:

Il Trattato di pace sarà inghiottito da De Gasperi perché c'è in esso un articolo che è il peggiore di tutti [...], il quale garantisce a tutti gl'italiani le libertà fondamentali fra le quali la libertà di "religious worship". Quest'articolo fa dell'Italia un paese di capitolazioni come erano una volta la Turchia e la Cina. Da ora in poi ogni governo estero potrà intervenire negli affari interni italiani col pretesto di garantire i diritti personali e politici dei cittadini. "Freedom of worship" significa nel pensiero del governo americano mantenimento del Concordato. Il Concordato è messo sotto garanzia internazionale. E' quello che il Vaticano vuole. Quindi De Gasperi inghiottirà l'intero trattato di pace facendo le viste di non poterlo digerire<sup>28</sup>.

L'interpretazione del grande fuoriuscito non trova tuttavia riscontri fuori dalla volontà espressa da Roosevelt di mantenere il rispetto dovuto «per la persona dei dignitari e per le istituzioni della Chiesa»<sup>29</sup>. Il Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra Italia e Stati Uniti, in discussione nei mesi del 1947, escludeva inoltre che Truman si fosse impegnato in favore della salvaguardia internazionale delle clausole concordatarie<sup>30</sup>. La tutela della libertà di coscienza e di culto dei cittadini americani, che formava oggetto di questo accordo bilaterale, costituiva infatti una formula di

<sup>27</sup> Si veda Telegramma del Ministro degli Esteri On. Carlo Sforza all'Ambasciatore d'Italia in Parigi in merito alla questione della firma e della ratifica del Trattato di Pace (8 febbraio 1947), in G. Vedovato, *Il Trattato di Pace*, cit., p. 580.

<sup>28</sup> Lettera di G. Salvemini a E. Rossi, luglio 1946, in G. Salvemini-E. Rossi, *Dall'esilio alla repubblica*, cit., p. 169.

<sup>29</sup> E. Aga-Rossi, *La politica degli Alleati*, cit., p. 877.

<sup>30</sup> L'art. XI del Trattato recitava: «I cittadini di ciascuna Alta Parte Contraente godranno nei territori dell'altra Alta Parte Contraente libertà di coscienza e libertà di culto e potranno, sia individualmente sia collettivamente, od in istituzioni od associazioni religiose, e senza fastidi o molestie di qualsiasi genere a causa delle loro credenze religiose, celebrare funzioni sia nelle loro case sia in qualunque altro edificio adatto, purché le loro dottrine o le loro pratiche non siano contrarie alla pubblica morale od all'ordine pubblico», in *Relazioni Internazionali* 1948, n. 7 del 14 febbraio 1948, pp. 99-100. Si veda inoltre R. Renbert Wilson, *United States Commercial Treaties and International Law*, New Orleans 1960, pp. 270-271.



rafforzamento dell'art. 15<sup>31</sup>. Né le proteste della Segreteria di Stato, che denunciava l'incompatibilità di questi impegni con gli articoli del Concordato ed i pericoli di prossima intensificazione della propaganda protestante in Italia, riuscirono a modificare i termini del combinato a vantaggio della Chiesa di Roma<sup>32</sup>. Il silenzio di De Gasperi sul Trattato di Pace fu piuttosto una scelta di opportunità politica. Il presidente voleva infatti insistere soprattutto sulle necessità economiche in vista della ricostruzione<sup>33</sup>. E tuttavia, stante le cronache apparse su «La Luce», le parole del responsabile dell'esecutivo non rassicuravano affatto l'evangelismo italiano. «La risposta dell'On. De Gasperi è del tutto insoddisfacente, perché non si tratta di sapere se i “termini” del Concordato siano o meno inclusi nella Costituzione, bensì di sapere se la Costituzione della Repubblica Italiana, contenendo un riferimento ai Patti Lateranensi del 1929 e al Concordato, consacrerà l'abolizione della libertà religiosa in Italia e condannerà gli Italiani a vivere esclusi dal godimento di una delle quattro libertà fondamentali in nome delle quali tanto sangue è stato versato nel mondo intero durante l'ultimo tragico decennio»<sup>34</sup>.

*L'allarme del mondo libero.* L'iniziativa di contrasto all'art. 7, considerato dal protestantesimo americano come una diretta «violazione di quelle libertà fondamentali per le quali centinaia di migliaia di essi sono caduti»<sup>35</sup>, fu assunta in marzo da una missione di protesta a Roma condotta da Charles Fama, presidente dell'*American National Committee for Religious Freedom for Italy*, che aveva avuto un suo ruolo per l'inserzione dell'art. 15 all'interno del Trattato di

<sup>31</sup> *Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione fra la Repubblica Italiana e gli Stati Uniti d'America* (Roma, 2 febbraio 1948, reso esecutivo con la legge 18 giugno 1949, n. 365), in «Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana», n. 157, 12 luglio 1949.

<sup>32</sup> M. Del Pero, *L'alleato scomodo*, cit., p. 27. Contro l'art. 15 del Trattato di Pace e l'art. XI del Trattato di Commercio si sarebbe schierato padre S. Lener sulla «Civiltà Cattolica», giudicandoli rispettivamente come un «umiliante imposizione, subita dall'Italia solo nella fiducia di una pronta e pacifica revisione», e come una rivincita del protestantesimo italiano sulla cosiddetta costituzionalizzazione dei Patti Lateranensi, si veda S. Lener, *I Patti Lateranensi e la nuova Italia*, in «Civiltà Cattolica», A. 101° (1950), Vol. II, pp. 615, 620.

<sup>33</sup> L. V. Ferraris, *Manuale della politica estera*, cit., p. 7.

<sup>34</sup> Memorandum, «La Luce», 15 febbraio 1947, p. 1.

<sup>35</sup> N. S., *Allarme fra i popoli liberi. Lo Stato confessionale giudicato dagli americani*, negazione delle libertà fondamentali, in «L'Avanti!», 23 marzo 1947, pp. 1, 4.



Pace<sup>36</sup>, e da Frank B. Gigliotti, pastore presbiteriano di Lenon Grave in California, alto dignitario della massoneria americana e capo consigliere militare della Sezione Italiana dell'Office of Strategic Services, particolarmente conosciuto per aver contribuito allo sbarco americano in Sicilia - servendosi sia di esponenti della malavita mafiosa, sia di amicizie liberomuratorie compiacenti -, nonché per l'impegno che stava profondendo nel «riattivare la vecchia banda di agenti dei servizi segreti strategici in Italia come mezzo per combattere il comunismo»<sup>37</sup>. Strenuo difensore delle minoranze evangeliche, prima della partenza per Roma, Gigliotti aveva sentito la necessità di chiedere a Salvemini, di cui ammirava le posizioni anticlericali, maturatesi durante gli anni del fuoriuscitismo antifascista in nazioni protestanti<sup>38</sup>, quali possibilità vi fossero perché i liberali italiani riuscissero ad influenzare le autorità governative ad introdurre nel nuovo ordinamento costituzionale un articolo simile a quello degli Stati Uniti che impedisce al parlamento di promulgare leggi inerenti l'esercizio della religione. La libertà di coscienza non poteva infatti essere disgiunta dalla libertà di culto, come invece avveniva sovente contro il protestantesimo italiano, nonostante le proteste delle «supreme autorità» delle chiese americane consorelle<sup>39</sup>.

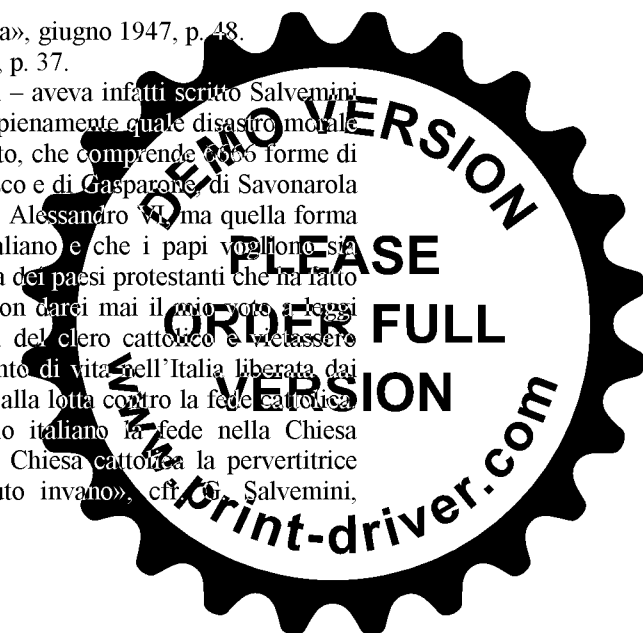
Salvemini rispose a Gigliotti che la politica italiana era interamente asservita alla Santa Sede. Né l'atteggiamento conciliante del Dipartimento di Stato contribuiva alla sua emancipazione. I protestanti americani dovevano pertanto superare l'ammirazione per la

<sup>36</sup> *Ripercussioni dell'articolo 7*, in «Civiltà Moderna», giugno 1947, p. 48.

<sup>37</sup> F. Pinotti, *Fratelli d'Italia*, Rizzoli, Milano 2007, p. 37.

<sup>38</sup> «E' solo dopo essere vissuto in paesi protestanti - aveva infatti scritto Salvemini in una lettera degli anni Trenta -, che io ho capito pienamente quale disastro morale sia per il nostro paese non il "cattolicesimo" astratto, che comprende tutte le forme di possibili cattolicesimi, fra cui quelli di San Francesco e di Gasparone, di Savonarola e di Molinas, di Santa Caterina di Alessandria e di Alessandro VI, ma quella forma di "educazione morale", che il clero cattolico italiano e che i papi vogliono sia sempre data al popolo italiano. E' questa esperienza dei paesi protestanti che ha fatto di me non un anticlericale, ma un anticattolico: non darei mai il mio voto a leggi anticlericali (cioè che limitassero i diritti politici del clero cattolico e rilassero l'apostolato cattolico); ma se avrò un solo momento di vita nell'Italia liberata dai Goti [...] voglio dedicarlo, come individuo libero, alla lotta contro la fede cattolica. Se morirò avendo distrutto nel cuore di un solo italiano la fede nella Chiesa cattolica, se avrò educato un solo a vedere nella Chiesa cattolica la pervertitrice sistematica della dignità umana, non sarò vissuto invano», cfr. G. Salvemini, *Clericali e laici*, Parenti, pp. 36-37.

<sup>39</sup> A. Tarchiani, *America-Italia*, cit., p. 112.



religione cattolica come roccaforte anticomunista e sostenere la rottura diplomatica con la Santa Sede, senza la quale «tutte le nostre parole rimangono parole, parole, parole»<sup>40</sup>. Le speranze che Salvemini nutriva di spezzare l'indifferentismo conformista del protestantesimo americano erano comunque ridotte al lumicino.

Ho una gran paura – scriveva a Giovanni Gonnet – che dai protestanti americani la causa della libertà religiosa in Italia ha ben poco di sperare.

Paragonando il protestantesimo inglese col protestantesimo americano si ha la impressione di paragonare un uomo che ha ancora la testa a posto con uno scioccherello che non ha posseduto mai la testa. Il protestantesimo americano non è più che un fiume di latte e miele. Un protestante americano è un uomo che si vergogna di non essere cattolico. Se il papa permettesse ai preti cattolici di prendere moglie, almeno tre quarti dei ministri protestanti americani si convertirebbero dalla sera alla mattina al cattolicesimo [...]. Qui i battisti e i Christian scientists conservano ancora una certa intransigenza nel loro protestantesimo. Ma i battisti non godono di nessuna autorità e il Christian Scientists evitano per quanto possono le polemiche. Gli episcopaliani sono di pasta frolla e non domandano che di arrendersi ai cattolici. I presbiteriani metodisti danno continuamente un colpo al cerchio e un colpo alla botte. In fondo anch'essi hanno paura del comunismo e sperano di trovare nella chiesa cattolica la difesa ideologica che non riescono più a trovare dalle denominazioni protestanti.

Si figuri che il «Christian Century», organo dei metodisti, ha approvato la permanenza di Taylor come rappresentante del Governo americano presso il Papa.

Non manca qualcuno che prende sul serio il protestantesimo fra le classi colte, per esempio il vescovo Oxnham sta facendo una bella campagna. Ma è isolato in America come siete voi in Italia. Il protestantesimo è quello che era il paganesimo nell'Impero romano nel secolo IV. È ridotto ad essere la religione del sud. Cioè come si diceva nel secolo IV dei pagani. Il Costantino che ha dato il colpo di grazia al protestantesimo americano è stato Roosevelt che ha messo il Governo degli Stati Uniti al servizio del

---

<sup>40</sup> Lettera di G. Salvemini a F. B. Gigliotti, Cambridge (Mass.), 25 luglio 1946, in AIRT, F. S., b. 119, f. *Gigliotti*.



delegato apostolico. La politica di Roosevelt è seguita da Truman. Roosevelt era un episcopaliano, Truman è battista. L'uno vale più dell'altro<sup>41</sup>.

L'eccessivo ricorso a formule caricaturali e paradossali era caratteristica consolidata della riflessione politica salveminiiana. «Alcuni suoi giudizi su Roosevelt, sul clero cattolico e la sua potenza [...] non mi convincono pienamente – scriveva Giorgio Agosti (1910-1992) sulle pagine del diario – [...] penso che sulla sua mentalità pratica il lungo soggiorno americano abbia influito più che sugli altri immigrati italiani, portandolo ad una semplificazione forse eccessiva [...]»<sup>42</sup>. In questo caso, Salvemini partiva tuttavia da una serie di considerazioni oggettive. Numerosi esponenti democratici erano giunti alla convinzione che solamente un partito confessionale come la DC avrebbe potuto sostenere la stabilità della nuova democrazia e contenere l'avanzata del comunismo<sup>43</sup>. «Agli occhi degli americani – scrive Mario Del Pero – l'ostilità di principio nei confronti dei progetti politici che avrebbero determinato un'eccessiva ingerenza della Chiesa nella vita politica italiana si coniugava con considerazioni assai più prosaiche: si temeva infatti che di ciò avrebbe potuto beneficiare il PCI, capace di presentarsi come difensore della laicità dello Stato e di ottenere il sostegno di una consistente fetta della popolazione italiana che, pur non essendo comunista, si caratterizzava per le proprie idee anticlericali. Forte era inoltre la paura che una simile eventualità avrebbe allontanato dalla maggioranza le forze laiche su cui Washington faceva estremo affidamento per condizionare in senso riformista l'azione di governo»<sup>44</sup>. L'azione svolta dalle varie organizzazioni religiose non cattoliche perché la nuova democrazia garantisse maggiore pluralismo religioso e la separazione tra Stato e Chiesa si scontrava comunque contro la prudenza dell'amministrazione americana. Né la campagna per la libertà religiosa in Italia, condotta in particolare da Panetta, Zaccara,

<sup>41</sup> Lettera di G. Salvemini a G. Gonnet, Cambridge, 21 giugno 1947, in *AIRE*, F.S. B. 119. F. *Gonnet*.

<sup>42</sup> P. Borgna, *Un paese migliore. Vita di Alessandro Galante Garrone*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 257-258.

<sup>43</sup> G. Sale, *De Gasperi*, cit., p. 64.

<sup>44</sup> M. Del Pero, *L'alleanza scomoda*, cit., p. 27.



Fama e Gigliotti, esponenti di quella massoneria americana che a suo tempo aveva elogiato Mussolini come assertore di libertà religiosa<sup>45</sup>, otteneva il consenso della maggioranza del protestantesimo americano. La crociata nazionale anticomunista era oramai trasversale ai gruppi religiosi americani<sup>46</sup>.

*La missione romana.* Fama e Gigliotti raggiunsero Roma nella prima metà di marzo. La loro delusione per l'andamento della libertà religiosa in Italia fu divulgata con grande enfasi dall'«Avanti!».

Avevamo fiducia che dopo l'amara esperienza fascista, si sarebbe stabilito un governo assolutamente democratico, rispettoso delle libertà. Anche, naturalmente, della libertà di coscienza e di religione. Ciò che ha fatto grandi gli Stati Uniti spiritualmente e moralmente è appunto il principio dell'assoluta libertà per tutte le religioni, per cui viene sancita la separazione tra le Chiese e lo Stato [...] E' quindi con molto stupore che negli Stati Uniti si è appreso che si tenti di includere i Trattati stipulati dal Vaticano con Mussolini nella nuova Costituzione [...]. Infatti si osserva che gli accordi stipulati nel '29 non servirono che a dare credito al dittatore italiano. La Chiesa da parte sua, con questo atto, non solo dimostrò la sua simpatia verso "l'uomo della Provvidenza", ma raggiunse lo scopo di inserirsi direttamente negli affari politici dello Stato Italiano. Di ciò la Chiesa si servì largamente e forse si servirà ancora nella sua dichiarata guerra al comunismo, tentando di identificare tutto ciò che non è fascismo<sup>47</sup>.

L'Assemblea Costituente risponde solo indirettamente. L'onorevole Della Seta richiama le forze politiche a tener conto che il dibattito tra Stato e Chiesa «non si svolge esclusivamente entro il recinto di quest'aula e neppure entro la cerchia tra le nostre Alpi e il nostro mare. Il mondo ci guarda. Esso attende dal risultato della nostra votazione un criterio per giudicare se la nostra sia o non sia una vera democrazia, e quale il grado della nostra educazione civile della nostra maturità politica»<sup>48</sup>. De Gasperi tenta invece una difesa di sé stesso e

<sup>45</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., p. 129.

<sup>46</sup> R. Laurence Moore, *L'intreccio di sacro e profano nella storia americana*, Claudiana, Torino 2005, p. 187.

<sup>47</sup> V. Gorresio, *Ebrei e protestanti contro il progetto di Costituzione*, in «Risorgimento Liberale», 3 aprile 1947, pp. 1-2.

<sup>48</sup> *Assemblea Costituente. LXXV. Seduta di martedì 25 marzo 1947*, p. 2443.



precisa di non essersi mai espresso contro l'inserimento dei Patti Lateranensi all'interno della nuova Costituzione coi «venerandi signori» delle comunità evangeliche americane, come invece dava per certo una nota diramata dalla Associated Press e rilanciata successivamente da Calamandrei<sup>49</sup>. Le sue parole, in risposta ad una precisa richiesta fattagli dal rev. Anthony, sono state di non credere che i Patti Lateranensi sarebbero stati inseriti all'interno della Costituzione<sup>50</sup>. Il Trattato del Laterano, nonostante proclami la religione cattolica come religione dello Stato, rappresenta comunque la «chiusura di un periodo che è costato all'Italia tante umiliazioni e tante rovine, e anche coloro che non sono d'accordo voteranno e accetteranno». I protestanti italiani non devono temere persecuzioni o ritorni a tempi oramai superati. I Patti Lateranensi rispecchiano la realtà storica del paese. Né costituiscono limitazioni per la libertà degli acattolici<sup>51</sup>.

Fama e Gigliotti sono furenti. «Il trattato è già stato violato – essi dicono – prima ancora della ratifica da parte del senato americano: figuratevi cosa accadrà quando sarà stato ratificato!». L'ambasciatore Dunn incassa le loro minacce, mentre i corrispondenti della stampa estera rilanciano le dichiarazioni sul «Rome Daily American» e sul «Manchester Guardian», precisando che i rappresentanti del protestantesimo americano ritenevano plausibile una prossima guerra mondiale di religione, con conseguente denuncia degli accordi di ricostruzione e delle relazioni diplomatiche<sup>52</sup>. De Gasperi non ha molte alternative. Il 29 marzo riceve gli esponenti del protestantesimo americano al Viminale. Ma spende a profusione le solite parole rassicuranti: «nessuna limitazione deriverà alla libertà di ogni culto diverso dal cattolico»<sup>53</sup>. I Patti Lateranensi devono rimanere pertanto innervati nell'ordinamento costituzionale. Posizione rinnovata in risposta ad una lettera dell'*American Committee for Religious*

<sup>49</sup> *Assemblea costituente*. XLIX. *Seduta di martedì 4 marzo 1947*, p. 1750.

<sup>50</sup> Lettera inviata da R. W. Anthony a V. Sommani, 21 gennaio 1947, cit.

<sup>51</sup> *Assemblea costituente*. LXXV. *Seduta di martedì 25 marzo 1947*, pp. 2455-2456.

<sup>52</sup> V. Gorresio, *Ebrei e protestanti*, cit., pp. 1-2.

<sup>53</sup> Nota di F. Bartolotta sull'incontro di De Gasperi al Viminale il 29 aprile 1947, in AIS, F. B., Vol. X, p. 923.



*Freemom in Italy*, che all'indomani delle elezioni politiche di aprile avrebbe ricordato al Presidente del Consiglio

la promessa da Lei fatta qui a tanti di noi, che la libertà religiosa sarà un principio fondamentale del Suo governo. Noi sinceramente crediamo che una piena libertà religiosa non sarà mai realizzata in Italia finché i Patti Lateranensi faranno parte della Costituzione. C'è troppo contrasto fra l'una e gli altri. Un articolo della Costituzione garantisce bensì la piena libertà religiosa; ma certi articoli del Concordato tolgono o limitano questa libertà. Quale avrà il sopravvento? L'uno e gli altri fanno parte della Costituzione. Noi La sollecitiamo a chiarire la posizione del Suo governo in questa materia, che è di vitale importanza ed interesse per tutto il mondo protestante<sup>54</sup>.

Né avevano ottenuto maggiore successo le proteste delle chiese britanniche<sup>55</sup>. Le informazioni politiche in possesso del Foreign Office confermavano piuttosto le dichiarazioni di De Gasperi. Le disposizioni costituzionali in discussione nelle varie commissioni di pertinenza tutelano pienamente la libertà religiosa ed il rispetto degli impegni imposti all'Italia dagli accordi sottoscritti con le potenze vittoriose sull'Asse. L'art. 3 proclamava l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. L'art. 7 assicurava la conformità dell'ordinamento giuridico italiano alle norme del diritto internazionale<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> R. Pettazzoni, *Italia religiosa*, Laterza, Bari 1952, pp. 151-152.

<sup>55</sup> E. Lichfield, *Religious Freedom in Italy. The Peace Treaty*, in «The Times», 3 febbraio 1947, p. 2. Si veda inoltre lettera di E. Lichfield ad O. Sargent, 20 febbraio 1947. FO 371/ 67802 A. File Z 2004, nella quale si afferma di aver ricevuto informazioni allarmate da parte della Chiesa Valdese sui lavori dell'Assemblea Costituente.

<sup>56</sup> Si vedano lettera del FO a J. J. Johnston, London 12 maggio 1947, in FO 371/ 67802 A. File Z 4059/1389/22. Orme Sargent a E. Lichfield, Londra, 5 marzo 1947 in FO 371/67802 A. File Z. 2004/1389/22; Lettera di J. V. Rob a Majorie Cooper, London, 12 maggio 1947; Lettera di J. V. Rob a Majorie Cooper, London, 12 maggio 1947; Lettera di J. V. Rob a Majorie Cooper, London, 12 maggio 1947; Lettera di W. Brown a H. T. Wigley, London 21 giugno 1947; Lettera di R. E. Sinclair a E. Bevin, Glasgow, 2 giugno 1947, in FO 371/67802 A. File Z. 5416/1389/57. L'art. 3 sarebbe divenuto l'art. 10 Cost. «L'ordinamento giuridico italiano si conforma alle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute./La condizione giuridica dello straniero è regolata dalla legge in conformità delle norme e dei trattati internazionali./Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge./Non è ammessa l'estradizione dello straniero per reati politici». L'art. 7 - «I cittadini, senza distinzione di sesso, di razza e lingua, di condizioni sociali, di opinioni religiose e politiche, sono eguali di fronte alla



La tutela esterna della libertà religiosa si era pertanto rivelata un fallimento. Insistere sul Trattato di Pace non aveva contribuito al successo della sua promozione. L'opinione pubblica italiana e la grande stampa nazionale si mostravano infatti ostili a questo accordo, che imponeva la rinuncia ai possedimenti coloniali, il pagamento di ingenti riparazioni di guerra, il ridimensionamento delle frontiere, la riduzione dell'esercito e la internazionalizzazione di Trieste, che avrebbe inferito, secondo le considerazioni politiche di De Gasperi, «una ferita insopportabile alla coscienza nazionale italiana»<sup>57</sup>. La resistenza anticomunista dell'amministrazione americana richiedeva inoltre una stretta alleanza con la Santa Sede. Né la Gran Bretagna, potenza mondiale in declino, subalterna peraltro alla strategia politica americana, avrebbe potuto schierarsi da sola in difesa delle minoranze confessionali<sup>58</sup>. L'alleanza politica con la Santa Sede, anche in questo caso, era prioritaria rispetto alle questioni di libertà religiosa<sup>59</sup>.

In questo senso si devono peraltro comprendere le parole che Salvemini rivolgeva al protestantesimo italiano perché la lotta per la libertà religiosa fosse mantenuta in ambito strettamente nazionale. Nessun aiuto poteva infatti giungere dall'esterno, finché l'alleanza tra

---

legge. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli d'ordine economico e sociale che limitano la libertà e l'eguaglianza degli individui e impediscono il completo sviluppo della persona umana» - sarebbe divenuto l'art. 3 - «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese». L'art. 31 - «La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni per rendere effettivo questo diritto. Ogni cittadino ha il dovere di svolgere un'attività od una funzione che concorra allo sviluppo materiale e spirituale della società, conformemente alle proprie possibilità e alla propria scelta. L'adempimento di questo dovere è condizione per l'esercizio dei diritti politici» - sarebbe infine divenuto l'art. 4 - La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto. Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, una attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società».

<sup>57</sup> P. Craveri, *De Gasperi*, cit., p. 249.

<sup>58</sup> A. Varsori, *La Gran Bretagna e le elezioni politiche italiane del 18 aprile 1948*, «Storia Contemporanea», A. XIII, n. 1, febbraio 1982; M. Eforde, *Storia della Gran Bretagna. 1832-1992*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 295-321.

<sup>59</sup> M. A. Rollier, *Liberty in Relation to Dominant Religious Communities. Report on Issues Arising Where Roman Catholicism is Dominant*, 5 settembre 1948, in ATVI, FCEI. Serie XII. Cart. 9. Rapporti con lo Stato. Libertà Religiosa. 1945-1963.



Pio XII e Truman si fosse mantenuta stabile<sup>60</sup>. L'adesione dell'evangelismo italiano a questa analisi del problema fu comunque tardiva. Giorgio Peyronel, influenzato da Rollier, guardava al federalismo europeo in funzione di tutela esterna della libertà religiosa<sup>61</sup>. Nelle grandi federazioni continentali la molteplicità delle credenze avrebbe infatti costituito «garanzia contro atteggiamenti settari od esclusivisti di qualsiasi fede o confessione [...] solo in una Federazione Europea la nostra condizione di minoranza religiosa, perennemente minacciata o angustiata dalla maggioranza cattolica, che tende oggi ancora a costituirsi in “Chiesa di Stato, verrebbe a cessare»<sup>62</sup>. Mario Piacentini nutriva viceversa fiducia nella tutela internazionale delle Nazioni Unite, che a suo giudizio avrebbero dovuto istituire un Ufficio Legale per l'elaborazione di una Costituzione modello da fare adottare agli Stati membri, con dichiarazioni formali sui diritti fondamentali dei cittadini e sulle garanzie delle minoranze di lingua, razza e di religione. «In tal modo, questo problema verrebbe risolto senza l'interferenza di quelle opposizioni occulte, che, nei singoli Stati [...] sono riuscite, sempre a sacrificare i diritti delle minoranze». Eventuali contenziosi connessi a questa materia si sarebbero pertanto risolti mediante il ricorso all'arbitrato delle Nazioni Unite<sup>63</sup>, come peraltro prevedeva Sir Ernest Barker (1874-1960)<sup>64</sup>, umanista di fama internazionale e professore di scienze politiche alla University of Cambridge, il quale, a nome del *Joint Committee on Religious Liberty* del *British Council of Churches* e della *Conference of Missionary Societies* di Gran Bretagna ed Irlanda, aveva fatto appello alla Commissione sui Diritti Umani delle Nazioni Unite perché promulgasse una Carta della Libertà Religiosa, che a suo giudizio avrebbe avuto la forza di costringere gli Stati inadempienti ad onorare gli impegni sottoscritti con l'adesione alla

<sup>60</sup> Lettera di G. Salvemini a G. Gonnet, Cambridge, 21 giugno 1947, in AIRT, F.S., B. 119, F. Gonnet.

<sup>61</sup> M. A. Rollier, *A guisa di congedo*, cit., p. 8.

<sup>62</sup> G. Peyronel, *Garanzie internazionali*, «Protestantesimo», luglio 1946, pp. 97-102.

<sup>63</sup> G. Piacentini, *La libertà religiosa e la Costituzione*, in «La Luce», 30 giugno 1946, p. 2.

<sup>64</sup> E. Barker, *Freedom of Religion. Aims of a Joint Committee. Submission to U.N.*, «The Times», 16 agosto 1946, p. 5.



comunità internazionale<sup>65</sup>. Rollier si diceva tuttavia contrario all'ingresso dell'Italia nelle Nazioni Unite, a causa delle numerose violazioni del principio di libertà religiosa, cui era vincolata da accordi transnazionali. Insisteva piuttosto sulla necessità di esercitare una forte pressione internazionale contro i Patti Lateranensi ed in favore del rispetto dell'art. 15 del Trattato di Pace<sup>66</sup>. Solamente nel 1953, quando gli equilibri internazionali erano oramai delineati su due fronti, Giorgio Spini avrebbe convenuto con Salvemini sulla necessità che la battaglia per la libertà religiosa si dovesse sostenere principalmente in Italia, non già per

sciocco nazionalismo (figuriamoci!), ma perché nessun paese può essere salvato dall'estero, se non ha dentro di sé la voglia di salvarsi. Supponiamo pure che la nostra campagna avesse forte eco in America e che lo State Department fosse costretto ad intervenire obbligando l'Italia a piegare la testa ed a rimangiarsi le sue persecuzioni contro gli evangelici. Avremmo forse guadagnato qualcosa? Se a questa pressione esterna non corrispondesse un'altrettanto forte pressione interna di opinione pubblica liberale (nel senso buono della parola) risponderci risolutamente di no: sarebbe solo una mano di vernice bianca sulla faccia di un negro. Ed io mi batto perché il mio paese, che oggi è negro, impari a diventare bianco, cioè libero e civile: non mi batto perché si finga bianco per far piacere ad un padrone esterno [...]. Gli eserciti anglo-americani non sarebbero stati sufficienti a distruggere il fascismo in Italia, se venti anni prima Gaetano Salvemini o Giacomo Matteotti non fossero vissuti.

Le assicuro che prima o poi, la persecuzione degli evangelici in Italia avrà un eco oltre Oceano, che non sarà di estremo gradimento ai nostri governanti. Però ciò che urge fare assolutamente è creare attorno a questo problema uno schieramento di opinione pubblica italiana; fare sì che si stiano degli italiani non evangelici che come Lei sentano che la libertà religiosa è una ed invisibile e che non si può toccare la libertà dell'ebreo o del pentecostale, senza violare la libertà di tutti; non si può passare sopra alla

---

<sup>65</sup> *Human Rights and Religious Freedom*, a cura del Joint Committee on Religious Liberty (Great Britain), March 1947, pp. 4-7.

<sup>66</sup> M. A. Rollier, *Liberty in Relation to Dominant Religious Communities. Report on Issues Arising Where Roman Catholicism is Dominant*, 5 settembre 1945, in ATVI, FCEI. Serie XII. Cart. 9. Rapporti con lo Stato. Libertà Religiosa. 1945-1963.



Costituzione nel caso dei protestanti, senza attentare a tutta quanta la  
Costituzione ed a tutta quanta la nazione<sup>67</sup>.



---

<sup>67</sup> Lettera di G. Spini a G. Salvemini, Firenze, 21 febbraio 1953, in *Atti F.S.*, B. 107. F. 4 *Spini*.

### Parte III. Cap. 1. **Il nuovo separatismo concordato.**

*La lunga vigilia elettorale.* La chiusura dell'Assemblea Costituente preparava all'Italia una lunga vigilia elettorale da resa dei conti. La crisi dell'unità antifascista fu aperta ufficialmente con la costituzione del Partito Socialista dei Lavoratori (PSLI) di Saragat, che avrebbe impedito, secondo l'analisi politica di Rollier, la formazione di «una democrazia nuova nella quale chi lavora e chi è sempre stato fra gli sfruttati e fra gli economicamente diseredati abbia la sua voce, il suo posto e si senta a casa sua»<sup>1</sup>. La confluenza del Partito d'Azione all'interno del PSI<sup>2</sup> avrebbe contribuito successivamente a far naufragare il progetto politico per la creazione di una vasta formazione di massa, erede della tradizione laica e socialista, alternativa ai cattolici ed ai comunisti<sup>3</sup>. Rollier, che non aveva condiviso «la dimissione politica rappresentata dalla tesi dello scioglimento puro e semplice del PDA»<sup>4</sup>, riteneva viceversa indispensabile la continuità del suo impegno azionista su posizioni autonome al fronte progressista e democratico della sinistra italiana<sup>5</sup>. In questo senso si comprende la sua adesione all'Unione dei Socialisti di Piero Calamandrei - che al termine della seduta di scioglimento del PDA aveva abbandonato la sala al grido «Viva il Partito d'Azione!»<sup>6</sup> - Tristano Codignola, Ernesto Rossi, Aldo Garosci e Ivan Matteo Lombardo (1902-1980), uscito polemicamente dal PSI dopo l'assenso al Fronte Popolare col PCI e divenuto successivamente segretario di questa nuova formazione politica: assieme al PSLI di Saragat, l'Unione dei Socialisti, di cui Rollier era divenuto vice-segretario, aveva stretto una alleanza politico-elettorale chiamata Unità Socialista, con l'ambizione politica di proporsi come terza via tra adesione ai modelli politici e sociali rispettivamente propugnati dagli Stati Uniti e dall'Unione Sovietica.

<sup>1</sup> Lettera di M. A. Rollier alle Sezioni di Valpellice del Partito d'Azione, Torre Pellice, Torre Pellice, 22 gennaio 1947, in F. R., b. 1, fasc. 15.

<sup>2</sup> G. De Luna, *Storia del Partito d'Azione*, cit., pp. 363-364.

<sup>3</sup> G. Fornaro, *Giuseppe Saragat*, Marsilio, Venezia 2003, p. 175.

<sup>4</sup> Lettera di M. A. Rollier a R. Lombardi, 10 ottobre 1947, in *AGINSMLL*, F. R., b. 2, fasc. 20.

<sup>5</sup> Sulla diaspora azionista si veda in part. P. Vittorelli, *Giellismo, azionismo, socialismo. Scritti di storia e politica: 1944-1988*, a cura di P. Bagroni, Polistampa, Firenze 2005, pp. 137-149.

<sup>6</sup> P. Vittorelli, *Giellismo*, cit., p. 139.



Rollier accettava di presentarsi alla Camera nei collegi Milano-Pavia e Piemonte-Nord sotto al nuovo simbolo del sole nascente dal mare, ritenendo che «*solo* i deputati eletti sulla lista dell'Unità Socialista potranno fare una politica laica in campo religioso, europea in campo internazionale e sufficientemente progressista in campo sociale, ed è questa politica che io credo necessaria per un paese povero e malconco come il nostro e in una così tragica contingenza internazionale»<sup>7</sup>. Ed ottenne un consenso scontato dall'evangelismo italiano, che considerava le maggiori formazioni contrapposte colpevoli di aver voluto «schiacciare e non proteggere le minoranze religiose come è stato dimostrato nel voto dell'articolo 7 della Costituzione»<sup>8</sup>. Simpatie furono rinnovate anche da Calamandrei, il quale considerava lo scienziato valdese come «un ottimo elemento, attivo, intelligente e molto legato agli ambienti internazionali. Riuscirebbe certo un ottimo deputato – scriveva in una lettera a Lombardo - e porterebbe con sé le simpatie degli ambienti protestanti di tutta Italia. Già col P.d'A., per due volte, Rollier non è potuto passare, e ciò ha creato allora delle difficoltà coi valdesi, che aiutavano il partito. Non va poi dimenticato che egli è stato a Milano uno dei più ferventi animatori di Unità Socialista, e che si deve in gran parte a lui il favorevole successo del Convegno da cui nacque il nostro schieramento elettorale»<sup>9</sup>.

Le contrapposizioni internazionali e l'emarginazione delle sinistre dall'esecutivo favorivano comunque i cattolici, che erano riusciti a dare alla loro propaganda «il carattere di una crociata religiosa [...] Il dilemma tra comunismo e anticomunismo – scriveva Calamandrei - non solo è stato sussurrato dai confessionari, ma gridato dai pulpiti, come scelta perentoria tra inferno e paradiso [...] In tutta Italia ogni elettore ha ricevuto il suo volantino su cui era riportata la minaccia dei vescovi [...] Tutta la politica elettorale dei comunisti, dall'approvazione dell'art. 7 fino alla creazione del fronte del popolo,

<sup>7</sup> Lettera di M. A. Rollier a F. Balmas, Milano, 11 marzo 1948, in ASINEMLI, F.R., b. 2, f. 24.

<sup>8</sup> Lettera di M. A. Rollier a C. Costantino, 11 marzo 1948, in ASINEMLI, F.R., b. 2, f. 24.

<sup>9</sup> Lettera di P. Calamandrei a I. M. Lombardo, 27 aprile 1948, in ASISRT, F.C., XVII, f. 6.



era preordinata ad evitare che la lotta elettorale diventasse una crociata religiosa contro di loro. Sono stati serviti. Per essi si potrà ripetere il motto che Churchill dedicò al governo inglese dopo Monaco: “Potevate scegliere tra il disonore e la guerra: avete scelto il disonore e avrete la guerra”»<sup>10</sup>. Il successo elettorale della DC fu pertanto schiacciante, col suo 48,5 %, di consensi, pari a 12 milioni di voti e 306 deputati su 574. Il Fronte Popolare si attestò invece al 30 %, con circa 8 milioni di suffragi. Unità Socialista raggiunse un lusinghiero 7,1%, pari a 1.860.528 voti e 33 deputati<sup>11</sup>, ma il numero insufficiente di preferenze<sup>12</sup>, il ventunesimo posto di graduatoria e la mancata rinuncia dei primi eletti PSLI al Collegio Piemonte-Nord, avrebbero per l’ennesima volta impedito ad un candidato evangelico di entrare nel gruppo degli eletti della nuova repubblica<sup>13</sup>. L’Unione dei Socialisti era comunque penalizzata. Su 33 deputati eletti sotto al simbolo di Unità Socialista, solamente due, Lombardo e Calamandrei, facevano riferimento a questa formazione. Il resto erano tutti militanti PSLI<sup>14</sup>.

*Libertà dall’errore.* La competizione elettorale fu superata dall’evangelismo italiano con notevole apprensione per le sorti della libertà religiosa in Italia. Si temeva infatti che la posizione dominante della DC avrebbe imposto la «mentalità clericaleggiante»<sup>15</sup> alla prossima azione governativa e sottaciuto le «questioni di ordine religioso e [...] di alte idealità civili»<sup>16</sup>. Né mancavano peraltro argomenti a sostegno di questa tesi. La Chiesa di Roma chiedeva infatti la conformità della vita pubblica ai principi religiosi da essa propugnati<sup>17</sup>. L’Azione Cattolica, dalle pagine del suo organo ufficiale

---

<sup>10</sup> F. Fornaro, *Giuseppe Saragat*, cit., p. 194.

<sup>11</sup> Ivi., p. 195.

<sup>12</sup> Lettera di M. A. Rollier a C. Costantino, 11 marzo 1948, in ASINSMLI, F.R., b. 2, f. 24.

<sup>13</sup> Lettera s. f. dell’Unione dei Socialisti. Segreteria Politica. Comitato Centrale, Milano, a G. Saragat, Milano, 10 aprile 1948, in ASINSMLI, F.R., b. 4, f. 35.

<sup>14</sup> P. Vittorelli, *Giellisti*, cit., p. 142.

<sup>15</sup> Lettera di G. Peyrot a V. Sommani, Roma, 30 giugno 1948, in ATV, FCEI, Serie XII. Cart. 6. Cons. Corr. 1948.

<sup>16</sup> G. Peyrot, *Relazione Peyrot. Commissione per lo studio della revisione della legislazione italiana sui culti diversi da quello cattolico*, 1 agosto 1948. ATV. UL. 30. H2. Si veda inoltre G. Peyrot, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo Stato*, cit., p. 20.

<sup>17</sup> G. Verucci, *La Chiesa*, cit., pp. 230-231.



di riferimento, «Il Quotidiano», faceva invece espliciti riferimenti al contenimento dell'evangelismo italiano.

Non neghiamo a nessuno – si leggeva in un articolo del suo direttore, Federico Alessandrini (1905-1983) - di vivere secondo le proprie convinzioni: quindi non neghiamo ai protestanti né la libertà religiosa né la libertà di culto. Ma fino a che ne avremo la forza, non ammetteremo che lo Stato, la società naturale che esprime i diritti e i doveri di tutti gli italiani ponga sullo stesso piano la verità – che è la nostra – con l'errore, che è degli altri. Non possiamo però non prender atto che dietro l'anticlericalismo volgare che disonora l'Italia, a fianco al materialismo dialettico, avanza il protestantesimo in guerra contro coloro che in questo momento, con le proprie libertà religiose, difendono le libertà di tutti<sup>18</sup>.

Sulla rivista «Civiltà Cattolica» del 3 aprile 1948, padre Cavalli S. J., senza alcuna smentita da parte delle superiori autorità ecclesiastiche, chiariva con maggiore efficacia espositiva quale fosse la misura di libertà religiosa che la Chiesa di Roma era disposta a concedere alle confessioni di minoranza<sup>19</sup>.

I protestanti partono dal diritto alla libertà, i cattolici dal diritto della verità. Che in caso di conflitto tra questi due principi, almeno in linea teorica, la supremazia spetti alla verità, neppure i protestanti negheranno [...]. Ora la Chiesa Cattolica, convinta per le sue divine prerogative, di essere l'unica vera chiesa, deve reclamare per sé sola il diritto alla libertà, perché alla verità, non mai all'errore, questo può competere. Quanto alle altre religioni, essa non impugnerà la scimitarra, ma domanderà che, con i mezzi legittimi e degni della persona umana, non sia loro consentito di diffondere false dottrine. Per conseguenza, in uno stato in cui la maggioranza è cattolica, la Chiesa chiederà che all'errore non sia data un'esistenza legale e che, se esistono minoranze di religione diversa, queste abbiano soltanto un'esistenza di fatto, senza la possibilità di divulgare le loro credenze. Nella misura però che le circostanze concrete, o per l'ostilità d'un governo o per la consistenza numerica dei gruppi dissidenti, non siano tali da permettere

<sup>18</sup> F.[ederico] A[alessandrini], *Fronte unico?*, in «Il Quotidiano», 17 gennaio 1947.

<sup>19</sup> Si veda in part. D. Menozzi, *Tra laicità e laicismo. Un dibattito sulla cultura cattolica del secondo dopoguerra*, in *Le due società. Scritti in onore di Francesco Traniello*, a cura di B. Gariglio-M. Margotti-P. G. Zunino, Il Mulino, Bologna 2009.



l'applicazione integrale di questo principio, la Chiesa domanderà per sé le maggiori concessioni possibili, riducendosi ad accettare come un male minore la tolleranza di diritto degli altri culti: in alcuni paesi, poi, i cattolici saranno costretti a chiedere essi stessi la piena libertà religiosa per tutti, rassegnati di poter convivere là dove essi soli avrebbero il diritto di vivere [...]. Di qui il grande scandalo dei protestanti, che rimproverano ai cattolici di ricusare agli altri la libertà e perfino la tolleranza di diritto ovunque essi sono in maggioranza e di pretenderla invece come un diritto, quando sono in minoranza [...]. La Chiesa non può arrossire di questa intransigenza, così come l'afferma nel principio e così come l'applica nella pratica, anche se l'areopago delle nazioni moderne ne sorride di compassione o se n'irrita come d'una tirannia [...]. Essa al governo di una nazione in cui c'è assoluta uniformità religiosa, non può non chiedere che sia favorita la verità e frenato con mezzi legittimi l'espandersi dell'errore [...]. In una nazione in cui i dissidenti sono una minoranza esigua, con un governo che dimostra lodevoli disposizioni verso la vera religione, non si può invocare piena libertà per tutti i culti e tutte le credenze. Senza dubbio ciò riesce duro per i protestanti; ma essi pure debbono comprendere che la Chiesa, sostenendo la sua dottrina, compie un sacro dovere<sup>20</sup>.

*Indirizzo e Segnalazione al Governo.* Se la Chiesa propugnava la libertà dall'errore e chiedeva la concessione di diritti positivi solamente alla dottrina cattolica, era piuttosto naturale che la maggioranza del Consiglio Federale, considerando il «regime clericale» dannoso per le minoranze religiose<sup>21</sup>, ricorresse alla consegna di due documenti programmatici di *Indirizzo* e di *Segnalazione* al Governo Italiano, rispettivamente del 30 aprile e del 7 luglio, come strumento di pressione per l'attuazione estensiva del principio giuridico di libertà religiosa<sup>22</sup>. Le norme costituzionali di riferimento erano peraltro numerose<sup>23</sup>. Ma il diverso trattamento

<sup>20</sup> F. Cavalli, *Le condizioni dei protestanti in Spagna*, «La Civiltà Cattolica» A. XCIX, n. 2, fasc. 2397, 3 aprile 1948, p. 33.

<sup>21</sup> Lettera di S. Mastrogiovanni a G. Peyrot, Roma, 14 luglio 1952, in ATV, UL, 5 A9.

<sup>22</sup> *Indirizzo e Segnalazione del Consiglio Federale della Chiesa Evangeliche d'Italia al Governo Italiano*, in ATV, FCEI. Serie XII. Cart. 9. Rapporti con lo Stato. Libertà Religiosa. Relazioni.

<sup>23</sup> L'art. 2 riconosce le libertà fondamentali dell'uomo anche nelle varie comunità intermedie ove si svolge la sua personalità. Il principio della pari dignità sociale dell'art. 3 costituisce ulteriore principio di rafforzamento contro le discriminazioni per la religione professata dai cittadini. La norma dell'art. 4, Legge 24 giugno 1929,



giuridico delle minoranze acattoliche instaurava comunque quel regime «concordatario confessionalista» in contrasto con le libertà politiche e le tradizionali guarentigie costituzionali del Risorgimento<sup>24</sup>. L'eguaglianza nella libertà stabilita nel primo capoverso dell'art. 8 non impedisce infatti la disparità legislativa in materia di politica ecclesiastica<sup>25</sup>. La dimostrazione più evidente di questa condizione giuridica di squilibrio rimaneva la inserzione all'interno della Costituzione dei Patti Lateranensi, che riproponevano la religione cattolica come religione dello Stato; mantenevano le interdizioni civili contro gli apostati e coloro che fossero sottoposti a provvedimenti di scomunica; e propugnavano la dottrina della Chiesa come materia scolastica di fondamento e coronamento dell'istruzione

---

n. 1159, che a sua volta riprendeva l'art. 1, Legge 19 giugno 1848, n. 735, affermava infatti che «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all'ammissibilità alle cariche civili e militari». Il secondo capoverso dell'art. 8 riconosce autonomia giuridica alle costituzioni interne delle varie confessioni religiose di minoranza conformi all'ordinamento italiano - norma di garanzia contro eventuali ingerenze esterne da parte della legge -, mentre l'ultimo capoverso chiama invece i culti acattolici a partecipare alla costruzione di una società pluralista attraverso la pattuizione per intese. L'art. 17 consente le riunioni in luogo privato ed aperto al pubblico senza preavviso di polizia. L'art. 18 permette ai cittadini di associarsi liberamente senza autorizzazione preventiva. L'art. 19 si schiera in favore della facoltà di manifestare liberalmente il proprio pensiero religioso con ogni mezzo di diffusione; di professare la propria fede individualmente o in forma associata; di cambiare la propria appartenenza confessionale; di svolgere attività di propaganda e di proselitismo; di esercitare il culto in privato e in pubblico; di formare associazioni di carattere religioso e culturale col solo limite della contrarietà al buon costume, essendo il criterio di ordine pubblico, contenuto nell'art. 4 della Legge sui Culti Ammessi, omesso dall'Assemblea Costituente per evitare eventuali impedimenti di polizia contro la libertà di culto delle minoranze religiose. L'art. 20 impedisce infine che le associazioni o istituzioni religiose siano impedito o gravate da legislazioni vessatorie. Per ciascuno degli aspetti trattati di passaggio, si vedano in particolare: P. Rescigno, *Le società intermedie*, in *Persona, società intermedie e Stato*, «Quaderni di Iustitia», n. 10, Studium 1957, pp. 50-77. P. Gismondi, *L'autonomia delle confessioni acattoliche*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*. Vol. I. *Diritto Canonico. Diritto Ecclesiastico*. Tomo II, Giuffrè, Milano 1963, p. 635. ID., F. Finocchiaro, *Art. 8*, cit., p. 407. C. Cardia, *La riforma del Concordato*, cit., p. VIII. G. Peyrot, *L'applicazione dell'art. 17 della Costituzione alle riunioni a carattere religioso*, «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII, fasc. III, luglio-settembre 1952, pp. 374-378. P. A. D'Avack, *Libertà di coscienza*, in «Enciclopedia del Diritto», XXIV, Giuffrè, Varese 1974, p. 598. P. Gismondi, *Culti acattolici*, in «Enciclopedia del Diritto», XI, Giuffrè, Varese 1952, p. 444.

<sup>24</sup> C. Ghisalberti, *Storia Costituzionale d'Italia. 1848-1948*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 411-412. Si vedano inoltre, sia pure tenendo conto delle numerose sfumature, interpretazioni e differenziazioni, i segg. autori: P. A. D'Avack, *I rapporti fra Stato e Chiesa nella Costituzione repubblicana italiana*, «Il Diritto Ecclesiastico», nn. 1-3; 1949, pp. 1-21; C. Cardia, *La riforma del Concordato*, cit., p. VII; G. Long, *Alle origini*, cit., p. 365; C. Ghisalberti, *Storia costituzionale*, cit. p. 414; G. Verucci, *La Chiesa nella società*, cit., p. 230

<sup>25</sup> ID., v. *Art. 8*, in *Principi fondamentali. Commentario della Costituzione*, a cura di G. Branca, Zanichelli-Foro Italiano, Bologna-Roma 1975, p. 393.



pubblica<sup>26</sup>. Il Consiglio Federale, sia pure riaffermando l'attualità del principio separatista, chiedeva pertanto la nomina di una commissione ministeriale per l'approntamento della legge d'intesa con le confessioni di minoranza, di cui rilevava l'equivalenza sostanziale con gli accordi concordatari<sup>27</sup>. E riteneva altresì necessario, assieme ad una progressiva revisione dell'ordinamento italiano, che fossero diramate apposite circolari ministeriali per impedire alle autorità periferiche dello Stato provvedimenti di polizia contrari allo svolgimento delle riunioni religiose aperte al pubblico<sup>28</sup>.

Né si voleva mantenere la maggiore sanzione prevista dal Codice Penale per le offese al sentimento religioso dei cattolici e la bestemmia contro la divinità, i simboli e le persone della religione di maggioranza<sup>29</sup>. Il privilegio concesso ai cattolici contrastava infatti con gli articoli 3, 8 e 19 della Costituzione sulla eguaglianza sociale dei cittadini e sulla pari tutela delle confessioni religiose, senza tener conto che lo stesso art. 4 della Legge sui Culti Ammessi stabiliva che «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all'ammissibilità alle cariche civili e militari». Si chiedeva infine al Ministro dell'Interno di emanare provvedimenti di revisione della maggiorazione di cinque volte dei limiti di valore per l'autorizzazione agli acquisti degli enti di culto diversi dalla cattolica<sup>30</sup>, nonché di estendere anche alle minoranze religiose le norme legislative di favore previste solamente per la confessione cattolica. Si trattava in quest'ultimo caso di provvedere al restauro

<sup>26</sup> M. Searle Bates, *La libertà religiosa*, cit., p. 803.

<sup>27</sup> M. Piacentini, v. *Culti Ammessi*, cit., p. 31.

<sup>28</sup> Impedimenti a questo diritto derivavano in part. dagli artt. 18 e 25-27, Legge P. S. 18 giugno 1931, n. 773, che si ritenevano in contrasto in part. con l'art. 17 Cost., che non richiede alcun preavviso per le riunioni aperte al pubblico, e con l'art. 19 Cost., che tutela anche le riunioni in luogo pubblico.

<sup>29</sup> Gli artt. 402-406 e 724 Codice Penale si ritenevano in contrasto in part. con gli artt. 3, 8 e 19. Si veda in part. S. Bianconi, *Libertà costituzionali e vilipendio della religione dello Stato*, «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXXIII, n. 3-4, parte II, luglio-dicembre 1962, pp. 342-357.

<sup>30</sup> D. L. 27 ottobre 1947, n. 1229 e D. P. 4 novembre 1947, n. 1381. L. art. 16 regol. 28 febbraio 1930, n. 289, in esecuzione della l. 24 giugno 1929, n. 1159, stabiliva che le comunità acattoliche non potessero acquistare beni immobili o accettare donazioni, eredità o legati senza preventiva autorizzazione governativa, sentito il parere del Consiglio di Stato, qualora il valore di ciascuno di essi eccedesse le 300.000 lire. Il Decreto del Presidente della Repubblica 19 maggio 1950, n. 427, aumentava ancora di venti volte i limiti di valore. Si veda «Il Diritto Ecclesiastico», 1950, p. 679.



degli edifici acattolici danneggiati o distrutti dalla guerra<sup>31</sup>: come gesto «preelettorale» era stato infatti emanato un decreto legge, in cui erano disposti stanziamenti alle confessioni acattoliche con tali limitazioni da rendere praticamente inefficace il provvedimento stesso<sup>32</sup>. Cosicché, mentre sotto il fascismo queste materie erano disciplinate in regime di trattamento giuridico paritario per tutti i culti, la repubblica, liberale e democratica, stabiliva viceversa una differenziazione deteriore per i culti delle minoranze.

*Il compromesso concordatario.* L'Indirizzo e la Segnalazione erano stati approntati dal Consiglio Federale il 5 febbraio di quello stesso anno<sup>33</sup>. La loro consegna era stata tuttavia rimandata per mesi in vista di una soluzione di compromesso che superasse in particolare l'opposizione intransigente di Giorgio Peyrot all'azione concordataria delle intese, assunta dalla maggioranza del Consiglio Federale come strumento per informare la nuova legislazione ecclesiastica al principio giuridico di libertà religiosa presente nell'ordinamento costituzionale<sup>34</sup>. Le sue posizioni giuridiche erano particolarmente vicine alle tesi della ortodossia barthiana. Chiedeva infatti alla Chiesa di non scendere al compromesso concordatario o promuovere sistemi

<sup>31</sup> L. 26 ottobre 1940, n. 1543 e L. 27 giugno 1946, n. 35. Si veda inoltre la *Cronistoria delle difficoltà sorte a causa di interpretazioni restrittive dei Decreti concernenti la ricostruzione e riparazione degli edifici danneggiati o distrutti per eventi di guerra*, Roma, 7 luglio 1948, in ATV. Serie V. Reg. 823. Copialettere Moderatore V. Sommani. Si veda inoltre A. De Stefano, *Il ripristino degli edifici di culto danneggiati o distrutti da eventi bellici*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1950, pp. 996-1033.

<sup>32</sup> Commissione per gli Affari Internazionali del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, *L'intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio*, «Protestantesimo», A. VIII, n. 1, gennaio-marzo 1953, p. 7. G. Long, *Le confessioni religiose*, cit., p. 34. Si riferiscono al D.L. 17 aprile 1948, n. 736, *Ricostruzione degli edifici dei culti diversi dal cattolico danneggiati o distrutti da eventi bellici*. «Art. unico – Le disposizioni del decreto legislativo 27 giugno 1946, n. 35 e successive modificazioni, sono estese, in quanto applicabili, alla riparazione e alla ricostruzione degli edifici dei culti diversi dal cattolico danneggiati o distrutti da eventi bellici che non siano di proprietà di stranieri e che servano direttamente all'esercizio del culto./ La ricostruzione o la riparazione degli edifici suddetti è ammessa quando l'edificio da ricostruire o da riparare sia l'unico esistente nel Comune, si tratti di tempio o di oratorio legalmente riconosciuto come tale e la riparazione o la ricostruzione siano ritenute necessarie dal Ministro per i lavori pubblici d'intesa con i Ministri per l'interno e per il tesoro, in relazione al numero dei fedeli del Comune», in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LIX (1948), p. 321.

<sup>33</sup> *Indirizzo del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia al Governo Italiano e Pro Memoria al Sig. Ministro per l'Interno*, Roma, 5 febbraio 1948, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale.

<sup>34</sup> Lettera di S. Mastrogiovanni a E. Saffi, Roma, 30 giugno 1950, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corr. Cons. 1950



giuridici estranei alla sua missione spirituale e contrastanti con gli ideali da essa professati per un trattamento presumibilmente peggiore dell'esercizio della religione delle confessioni di minoranza. Né condivideva l'impostazione tattica di Piacentini, che riteneva necessario tenersi costantemente in contatto con gli uffici tecnici dei vari ministeri interessati per orientarne i lavori al successo delle tesi avanzate dall'evangelismo italiano, evitando l'elaborazione unilaterale dei provvedimenti di politica ecclesiastica<sup>35</sup>. «Egli – scriveva ai membri della Tavola - parte infatti dal presupposto che il Governo fa quello che può e noi ci si debba contentare di ottenere quello che egli vuol darci. La regolamentazione del '29 testimonia in suo sfavore e l'atteggiamento assunto dal nostro Sinodo e dalle altre denominazioni dopo tale legge è una nota stonata, un controsenso per i nostri principi. Errori del genere si possono perdonare una volta sola e non possono essere ripetuti»<sup>36</sup>.

Peyrot chiamava in particolare la Chiesa Valdese, di cui stava comunque predisponendo uno schema articolato delle materie che avrebbero dovuto far parte della nuova legge concordata, a proclamare la Verità di Cristo; ad affermare in linea teorica il principio di libertà ed eguaglianza derivate dalla Parola; a rettificare e vagliare le leggi alla luce del Vangelo; a denunciare le ingiustizie e rimanere in difesa del principio separatista. «E' lo Stato che deve compiere la revisione legislativa, non la Chiesa; quindi alla Chiesa incombe la necessità di insistere perché lo Stato traduca in legge una disciplina dei vari istituti giuridici che ci interessano in modo da garantire quella libertà della predicazione che sola interessa e preoccupa veramente la Chiesa, e la cui garanzia in ultima analisi esaurisce la funzione dello Stato dal nostro punto di vista». Gli organi tecnici della Chiesa Valdese dovevano pertanto limitarsi ad esaminare i vari istituti che presumibilmente avrebbero fatto parte della legge d'intesa e provvedere alla costituzione degli organismi che avrebbero preso contatto con le altre denominazioni evangeliche e con le autorità

<sup>35</sup> Lettera di M. Piacentini a V. Sommani, Roma, 27 giugno 1948, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Legislazione 1929-1945.

<sup>36</sup> Lettera di G. Peyrot a V. Sommani e p. c. ai Membri della Tavola, Roma, 30 giugno 1948, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrisp. Cons. 1948.



governative per la revisione della legislazione in materia di libertà religiosa, facendo argine alla «aggressività dello spirito di questo mondo onde evitare di essere trascinata al di là del limite della sua ingerenza negli affari dello Stato». La Chiesa Valdese avrebbe fatto successivamente le proprie obiezioni e presentato le proprie rettifiche o proteste, senza precludersi il ricorso alla Corte Costituzionale. Non si poteva comunque auspicare una soluzione di compromesso opportunistico e contingente, né si doveva presentare al Governo un progetto di legge, su cui chiedere l'esame ed il conseguente accoglimento. «Se la nostra posizione di intransigenza non potesse trovare accoglimento presso le altre confessioni acattoliche, non avremmo, come Chiesa Valdese, che da scindere la nostra responsabilità dalle altre e negare la nostra partecipazione alla rappresentanza che tratterà con lo Stato rendendo illegittimo un impegno fatto anche per noi [...]. Il nostro dovere è di differenziarci al massimo dai figli di questo secolo [...] se sentiamo di avere ancora una parola da dire agli uomini della presente generazione»<sup>37</sup>.

*La Legge Italiana sui culti acattolici.* Le confessioni evangeliche di minoranza si trovavano di fronte ad una scelta fra due soluzioni. Escludere ideologicamente lo strumento pattizio o farne uso per riaffermare il principio separatista<sup>38</sup>. Le Giornate Teologiche tenute al Ciabas tra agosto e settembre '48 risentirono inevitabilmente di questo clima da scontro tra posizioni tattiche e ideologiche. Giorgio Peyrot ammoniva la gioventù valdese a guardarsi da ogni «allettamento di

---

<sup>37</sup> G. Peyrot, *Relazione Peyrot. Commissione per lo studio della revisione della legislazione italiana sui culti diversi da quello cattolico*, 1 agosto 1948, ATV. UL. 30, H.2.

<sup>38</sup> G. Long, *Le confessioni religiose*, cit., p. 99. «Nell'orientarsi verso una delle suddette ipotesi – ha scritto Giorgio Peyrot – giova infine chiarire se la Chiesa debba assumere una posizione di coerenza in astratto, ancorandosi cioè a principi teorici elevati ad assoluti a cui si debba richiamarsi indipendentemente da contingenze storico-politiche diverse; oppure se, viceversa, trattandosi in definitiva non di assunzioni dogmatiche, ma di enunciazioni ideologiche a carattere politico, la posizione che la Chiesa debba assumere di fronte a tali problemi non debba essere inquadrata di volta in volta nella realtà storica concreta, considerando in pratica quale debba essere la sua posizione verso uno Stato determinato in una data circostanza di tempo e attese particolari condizioni ambientali» in G. Peyrot, *Orientamenti per uno studio sulla posizione delle chiese evangeliche di fronte allo Stato*, in *La posizione delle chiese evangeliche*, cit., p. 14.



norme irte di tentazioni mondane»<sup>39</sup>. E ripeteva, *apertis verbis*, quello che aveva scritto in privato ai membri della Tavola. La Chiesa doveva richiedere il riconoscimento giuridico per sé stessa e rimanere all'interno del diritto comune. Solamente il separatismo garantiva la libertà di coscienza a tutti i cittadini, mentre il sistema di coordinazione, sempre a vantaggio della Chiesa di Roma, avrebbe sminuito la posizione giuridica delle confessioni religiose di minoranza e comunque sembrava peggiore rispetto al passato regime fascista: stipulato fra due poteri autonomi, era stato riconfermato fra il Vaticano ed un Governo compiacente, ovvero fra la Chiesa Cattolica e sé stessa<sup>40</sup>.

Vinay apponeva viceversa un punto interrogativo al principio separatista, suscettibile a suo giudizio di assumere significati dogmatici impropri e spingere la Chiesa stessa verso la secolarizzazione; un certo grado di accordo con lo Stato non era solamente inevitabile, ma in talune materie di interesse comune era quasi auspicabile<sup>41</sup>. Né l'insegnamento di Lutero sui due regni - comunemente eccepito per sostenere concezioni separatiste o di autonomia della sfera politica e di secolarizzazione della cultura moderna in ambito riformato -, consentiva di affermare il contrasto irriducibile tra regno di Dio o governo spirituale e regno del mondo o governo temporale, essendo entrambe manifestazioni della medesima sovranità di Dio, rivelata rispettivamente mediante la predicazione dell'Evangelo e mediante gli ordinamenti sociali del mondo creato. In questo senso non si potevano considerare separatamente. I due regni erano autonomi e distinti. Ma avevano ognuno reciproci doveri da assolvere. Lo Stato doveva vigilare sulla sicurezza dei cittadini, condizione necessaria alla predicazione dell'Evangelo. La Chiesa

<sup>39</sup> G. Peyrot, *Relazione Peyrot. Commissione per lo studio della revisione della legislazione italiana sui culti diversi da quello cattolico*, 1 agosto 1948. ATV. UL. 30, H. 2.

<sup>40</sup> *Le discussioni della prima giornata*, in «Protestantesimo», A. III, n. 3, luglio-settembre 1948, p. 116-117. «Oggi non esiste una "controparte" al pontefice - scriveva Ernesto Rossi nelle *pagine anticlericali* -, perché i governanti italiani sono tutti vicari del vicario di Cristo. I Patti lateranensi regolano i rapporti fra lo Stato e la Chiesa come il *gentlemen's agreement*, concluso fra il marito amante del quieto vivere e la moglie prepotente, regolava i loro rapporti coniugali»<sup>40\*</sup>. E Rossi, *Nuove pagine anticlericali*, Kaos, Milano 2002, pp. 19-20.

<sup>41</sup> *Le discussioni della prima giornata*, cit., p. 116.



doveva viceversa ammaestrare l'autorità temporale sui limiti e sullo svolgimento cristiano del suo ministero. In questo senso non si poteva sostenere il sistema concordatario, perché consentiva alla Chiesa di intromettersi nella vita politica per trarne vantaggi materiali, né si poteva auspicare la costituzione di un sistema separatista *tout court*, che spesso si rivelava fomite di anticlericalismo e anticristianesimo: «se le mire politiche della Chiesa [...] sono per Lutero un'opera di Satana, il separatismo laico [...] non corrisponde neppure al pensiero del Riformatore. Il regno spirituale e quello temporale sono distinti, hanno funzioni diverse, ma hanno la stessa finalità: la *Communio sanctorum* nel regno escatologico, e lo stesso Signore. Anche lo Stato deve essere soggetto alla signoria di Gesù Cristo. Perciò – concludeva il teologo valdese – separazione non deve significare reciproca ignoranza e tanto meno inimicizia. Da noi invece si passa dal clericalismo all'anticlericalismo e viceversa»<sup>42</sup>.

Miegge, che conveniva con le messe a punto del giovane teologo, si risolveva pertanto ad aderire al realismo politico della Dichiarazione formulata dal Consiglio Federale ai membri dell'Assemblea Costituente, sostenendo davanti al Sinodo la necessità di assumere lo strumento delle intese per superare le disposizioni fasciste in materia di politica ecclesiastica<sup>43</sup>. Né la nuova legge italiana sui culti acattolici, formulata da un'apposita commissione sinodale, di cui Miegge era stato chiamato a presiedere, e che presentava all'assemblea di Torre Pellice per ottenerne la relativa approvazione, era un tentativo di concordato, come aveva affermato Giorgio Peyrot, maggiore corrispondente della commissione stessa. Essa era piuttosto il «frutto della vigilanza della chiesa, il cui separatismo è soprattutto esigenza di libertà». Testimonianza che andava offerta anche sul piano interno all'evangelismo italiano<sup>44</sup>.

Nella seduta pomeridiana del 9 settembre, con una sofferta votazione di 34 favorevoli e 30 contrari, che sottolineava la profonda spaccatura venutasi a creare all'interno dei delegati valdesi, il Sinodo

<sup>42</sup> V. Vinay, *I due regni nella teologia di Lutero*, Claudiana, Roma 1950 (la relazione contenuta in questo volume era stata letta da Vinay in occasione del II Congresso Internazionale per la Riforma, Roma 13-15 ottobre 1949), p. 45.

<sup>43</sup> G. Long, *Le confessioni religiose*, cit., p. 92.

<sup>44</sup> Chiesa Evangelica Valdese, *Sessione Sinodale del 1948*, Torre Pellice 1948, p. 26.



assumeva la posizione propugnata da Miegge: riprendeva idealmente l'orientamento manifestato dalla Chiesa Valdese fino alla Resistenza, ma riconsiderava il diritto comune come attuazione delle garanzie costituzionali di libertà religiosa, con particolare riferimento all'istituto delle intese che, oltre a superare l'orientamento concordatario e confessionale della politica ecclesiastica, sembrava assicurare alle confessioni religiose una eguale libertà, congiunta ad una condizione giuridica rispondente alle esigenze di ciascuna di esse<sup>45</sup>. Giovanni Miegge, Giorgio Peyrot, Mario Piacentini e Mario Alberto Rollier - che aveva espresso fino all'ultimo il suo rincrescimento per il distacco del Sinodo dal tradizionale separatismo valdese e la necessità di continuare a chiedere la modifica dei Patti Lateranensi -, erano pertanto chiamati a far parte di una speciale Commissione plenipotenziaria per le trattative con lo Stato. La consegna era di giungere, assieme alla parallela commissione istituita dal Consiglio Federale, ad una nuova legge sui culti diversi da quello cattolico, adottando una strategia di pressione sulle competenti commissioni parlamentari, sui vari ministeri interessati per materia e sui singoli rappresentanti dei partiti laici dell'area governativa<sup>46</sup>.

Negli ambienti ecclesiastici valdesi si era pertanto superata – ma solo momentaneamente - una dicotomia di teoria e di prassi tra due tendenze avverse, già presenti sul terreno dei criteri interpretativi del sistema giuridico interno.

L'una proclive verso un'interpretazione che consenta un'applicazione evolutiva delle disposizioni in vigore per fronteggiare le esigenze del tempo presente, anche a rischio a volte di forzarne un'attuazione distaccata dal testo; un'altra maggiormente ancorata ad esigenze di rigore morale per cui, ove si manifesti un'interpretazione sociologicamente troppo arrendevole di fronte al criterio dell'attualità del diritto, questa verrebbe rifiutata con un senso di disagio per l'apparente arbitrio a cui tale interpretazione si presta di voler piegare alle esigenze soggettive od oggettive del caso in esame. Sovente per la compenetrazione di queste opposte tendenze si perviene ad una soluzione intermedia sul piano regolamentare ponendo in attuazione

<sup>45</sup> G. Peyrot, *Discussioni-Interventi*, in C. Mirabelli (a cura di), *Le intese tra Stato e Confessioni religiose*, Giuffrè, Milano 1978, p. 119.

<sup>46</sup> Chiesa Evangelica Valdese. *Sessione sinodale del 1948*, cit., pp. 21, 28.



sperimentale una norma nuova rispondente alla situazione attuale in sostituzione di quella discussa, od emanando un'adeguata disposizione interpretativa in attesa di operare la modifica. In definitiva queste soluzioni di apparente compromesso non sono se non l'attuazione del principio affermato dall'Harnack per cui la teoria ecclesiastica segue sempre la pratica<sup>47</sup>.

*Ciò che si chiedeva allo Stato.* La nuova legge d'intesa sulla libertà religiosa, predisposta dalla Chiesa Valdese<sup>48</sup>, ma direttamente riconducibile alla competenza giuridica di Giorgio Peyrot, chiedeva garanzie circa la possibilità per le associazioni e gli istituti religiosi di scegliere se richiedere la erezione ad ente morale o rimanere soggette al regime del diritto comune<sup>49</sup>. Non si accettavano comunque ingerenze dirette o indirette da parte dello Stato, in materia di amministrazione, nomina, revoca e trasferimento dei ministri e sugli atti conseguenti all'esercizio della loro funzione spirituale<sup>50</sup>, prevedendo in caso di mobilitazione la possibilità di ottenere l'esenzione dal servizio militare quando fossero indispensabili per l'assistenza spirituale o di essere nominati cappellani militari in proporzione del numero dei militari acattolici richiamati e comunque la concessione del rinvio dal servizio di leva per gli studenti in teologia fino al ventiseiesimo anno d'età<sup>51</sup>. Inevitabile pertanto era la immediata decadenza di talune disposizioni come l'art. 2, comma III della Legge 24 giugno 1929, n. 1159, che concedeva alle autorità governative la facoltà di prevedere, nel decreto di erezione in ente morale di una confessione di minoranza, «norme speciali per l'esercizio della vigilanza e del controllo da parte dello Stato», in

<sup>47</sup> G. Peyrot, *Libertà e religione nelle chiese evangeliche*, in AA.VV., *Teoria e prassi della libertà*, cit., pp. 575-576.

<sup>48</sup> Chiesa Evangelica Valdese. *Sessione sinodale del 1948*, cit., pp. 20-53.

<sup>49</sup> Si veda G. Peyrot, *Il problema delle minoranze religiose*, cit., p. 64, in cui si afferma che la legislazione sulla base di intese, non essendo tassativamente prescritta, consente alle confessioni religiose di rimanere nell'ambito del diritto comune.

<sup>50</sup> T. Mauro, *Considerazioni sulla posizione dei ministri dei culti acattolici nel diritto vigente*, Giuffrè, Milano 1952; G. Peyrot, *Libero esercizio degli atti del proprio ministero da parte dei Pastori evangelici ed approvazione governativa dei ministri di un culto ammesso*, Giuffrè, Milano 1956.

<sup>51</sup> Le disposizioni di riferimento sono l'art. 7 R. D. del 1930, n. 239; R. D., 24 luglio 1931, n. 1185, integrato dal R. D. 28 ottobre 1934, n. 1742; art. 9 R. D. del 1930, n. 289; 121-123, 140 del T. U. delle leggi sul reclutamento dell'Esercito approvato con R. D., 8 ottobre 1932, n. 1332; art. 29 R. D. del 1930, n. 289.



contrasto col primo capoverso dell'art. 8 e con l'art. 20 della Costituzione, rispettivamente sulla eguale libertà religiosa e sulla impossibilità di statuire restrizioni legislative in capo ad una singola confessione.

In questo senso anche l'istituto dell'ammissione di un determinato culto nello Stato sembrava superato. Né il criterio di buon costume avrebbe potuto eccepirsi in via preventiva dall'autorità amministrativa. Né altresì poteva impedirsi al ministro di un culto acattolico senza preventiva autorizzazione governativa di esercitare liberamente gli atti conseguenti al proprio ministero. L'art. 3 della Legge sui Culti Ammessi non imponeva peraltro una particolare investitura dell'autorità governativa per esercitare il ministero pastorale, necessaria solamente per celebrare matrimoni con effetti civili; fare istanze dirette ad ottenere l'apertura al pubblico di un tempio; pubblicare o affiggere all'interno o alle porte esterne degli edifici destinati al culto avvisi sacri e gli atti relativi al governo spirituale dei fedeli; raccogliere le collette all'interno ed all'esterno delle chiese o degli oratori; richiedere la dispensa dalla chiamata alle armi in caso di mobilitazione delle forze armate; offrire assistenza religiosa ai militari acattolici mobilitati. Né si poteva altresì impedire ai ministri sprovvisti di approvazione governativa di presiedere una funzione religiosa in privato come in pubblico. La obbligatorietà della abilitazione all'esercizio del ministero pastorale non aveva alcuna rispondenza con il criterio della eguale libertà prevista dall'ordinamento costituzionale, perché «da un lato stabilisce un *vincolo* che impedisce, sia pure parzialmente, la libertà di rito, e dall'altro stabilisce un *sindacato* statale sulla scelta dei ministri di culto; vincolo e sindacato che mancano nei riguardi del cattolicesimo e che pongono le confessioni minori comparativamente in uno *status subiectionis*, indubbiamente illegittimo costituzionalmente»<sup>52</sup>

Seguivano richieste di garanzia circa la inumazione delle salme acattoliche nei cimiteri comunali, con eventuale cerimonia funebre di

---

<sup>52</sup>P. Barile, *Appunti sulla condizione dei culti acattolici in Italia*, *Giur. Diritto Ecclesiastico*, A. LXIII (1952), Parte I, p. 349.



commiato<sup>53</sup>: «spiacevoli inconvenienti si sono verificati per via della mancanza di una norma precisa nell'attuale legislazione»<sup>54</sup>; di disciplina del matrimonio religioso, senza immediate inserzioni civiliste nel cerimoniale di riferimento; e di scuola pubblica non confessionale o comunque disposta a concedere sempre ai genitori che ne avessero fatta richiesta la dispensa dei fanciulli acattolici dalla materia religiosa, comunque da impartire nella prima o nell'ultima ora di lezione quotidiana con apposito libro di testo, separato dalle discipline generali<sup>55</sup>.

*La rappresentanza evangelica negli enti pubblici.* La vera novità di questo documento era comunque la necessità emersa tra gli evangelici italiani di essere rappresentati nelle commissioni interne alle varie istituzioni pubbliche di beneficenza, assistenza ed istruzione come argine alle derive confessionali di maggioranza, denunciate pubblicamente da Fama e Gigliotti durante la missione romana in difesa della libertà religiosa. Essi affermavano in particolare che l'Ente Nazionale per la Distribuzione dei Soccorsi in Italia sembrava favorire la popolazione cattolica, lasciando all'evangelismo italiano un misero 5% degli aiuti totali, presentati finanche come frutto della «munificenza papale», nonostante che l'80% di essi provenisse soprattutto dalle comunità protestanti degli Stati Uniti. La composizione dell'ENDSI doveva pertanto saltare; accanto ai membri del Governo Italiano, della Santa Sede e della Croce Rossa dovevano esservi anche rappresentanti non cattolici e sindacali<sup>56</sup>. Su questo punto anche le chiese evangeliche sembravano disposte a convergere, senza tuttavia sostenere pubblicamente una protesta condotta da personalità che, sia pure per «eccesso di buona volontà», avevano seminato «più zizzanie che buon grado»<sup>57</sup>. Il punto essenziale della questione sembrava comunque il seguente.

<sup>53</sup> Si veda M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., pp. 423-427.

<sup>54</sup> G. Peyrot, *Commissione sinodale per lo studio della revisione della legislazione italiana sui culti diversi da quello cattolico. Relazione Peyrot*, 1 agosto 1948, ATV, UL. 30, H. 2.

<sup>55</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., pp. 447-475, 485-498. G. Peyrot, *Commissione sinodale per lo studio della revisione della legislazione italiana*, cit.

<sup>56</sup> V. Gorresio, *Ebrei e protestanti*, cit.

<sup>57</sup> Lettera di V. Sommani a G. Peyrot, Roma, 3 aprile 1947, in ATV, UL. 32, H. 9.



Se è logico pensare che i protestanti americani desiderano conoscere dove vada a finire il materiale che essi mandano generosamente in Italia, e se è giusto che essi pretendano che vi siano anche delle rappresentanze delle Chiese riformate italiane per sorvegliare che questi prodotti non finiscano per essere utilizzati quale oggetto di propaganda religiosa da parte dell’Azione cattolica o politica da parte della Democrazia cristiana, ciò concerne esclusivamente i protestanti americani e – scriveva Peyrot in una lettera privata a Vittorio Gorresio (1910-1982), che aveva pubblicato su «Risorgimento Liberale» un articolo sostanzialmente critico dell’azione condotta dall’evangelismo italiano alla Costituente - a quelli italiani non interessa ed il motivo è il seguente: che il donatore ha il diritto di conoscere la destinazione del suo regalo, mentre coloro che possono partecipare al godimento del regalo, se hanno il regalo ringraziano e se non lo hanno, sperano che quelli che lo hanno avuto in loro vece sappiano ringraziare anche per essi<sup>58</sup>.

La Santa Sede rispondeva indirettamente alle accuse di Fama e Gigliotti con un articolo puntuale sull’«Osservatore Romano», in cui si affermava che l’ENDSI non era una istituzione controllata dalla Chiesa di Roma e che la distribuzione degli aiuti prescindeva da considerazioni confessionali ed avveniva con l’indicazione «dono del Popolo americano giunto tramite l’American Relief for Italy». Né i dati forniti in particolare da Charles Fama, presidente dell’*American Relief for Italy* stesso, sul numero dei protestanti italiani corrispondeva a verità. Il «Rome Daily American», che ne aveva raccolto le denunce, forniva infatti la cifra inesatta di 1.500.000 evangelici quando, anche secondo le stime in possesso agli interessati, le chiese evangeliche non contavano più del 2 per mille di una popolazione di 45 milioni di abitanti<sup>59</sup>. Fatte le dovute proporzioni, i protestanti avevano pertanto ricevuto più dei cattolici, tenuto conto che anche le donazioni indirizzate direttamente alla Santa Sede erano state consegnate da Pio XII all’ENDSI e distribuite alla popolazione senza vincoli di preferenza. Le polemiche sui soccorsi intendevano pertanto

<sup>58</sup> Lettera di G. Peyrot a Vittorio Gorresio, Roma, 4 aprile 1946, ATYUL, 32, H.9.

<sup>59</sup> G. Gonnert, *La Chiesa Evangelica nell’Italia d’oggi*, in «Quaderni di Protesta Laica», A. I, n. 1, marzo 1949, p. 18.



demolire, sempre a giudizio dell'«Osservatore Romano», l'operato di Myron Taylor, sia come presidente dell'ENDSI, sia come diplomatico scarsamente attento al problema della libertà religiosa delle comunità evangeliche in Italia, perché convinto della necessità di mantenere un rapporto privilegiato tra Stati Uniti e Santa Sede<sup>60</sup>.

I sospetti di discriminazione degli evangelici in materia di soccorsi riemersero comunque nel febbraio '48 sul periodico inglese «The Christian», con un articolo del pastore inglese Harry Herbert Pullen (1882-1951), soprintendente di una antica missione battista di La Spezia, particolarmente attenta alle attività educative, alle opere caritatevoli ed ai problemi del soccorso alle popolazioni colpite da calamità naturali<sup>61</sup>. In questo articolo si affermava che i doni della United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA) erano giunti esclusivamente nelle mani del clero cattolico, che li aveva distribuiti ai propri parrocchiani ed in taluni casi li aveva addirittura rivenduti a scopo di lucro<sup>62</sup>. Le denunce, riprese in particolare dall'«English Churchman», dal Free Church Federal Council e da alcuni membri del parlamento britannico come Thomas Cecil Skeffington Lodge (1905-1994), deputato laburista di Bedford, e Douglas Lloyd Savory (1878-1969), professore di letteratura francese all'Università di Belfast e presidente della Huguenot Society di Londra<sup>63</sup>, costrinsero successivamente il Foreign Office a richiedere l'istruzione di un'inchiesta all'Ambasciata Britannica di Roma<sup>64</sup>. Le informative diplomatiche avrebbero tuttavia negato la veridicità delle notizie divulgate dal Pullen<sup>65</sup>, affermando che gli accordi tra organismi interessati alla distribuzione dei soccorsi erano tali da rendere difficile, anche se non impossibile, ogni forma di

<sup>60</sup> *Fama e Verità*, «L'Osservatore Romano», 12 aprile 1947, p. 1.

<sup>61</sup> F. Scaramuccia, *Un'avventura di fede. L'opera missionaria di Edward Clarke (1820-1912)*, Claudiana, Torino 1999.

<sup>62</sup> H. H. Pullen, *More persecutions in Italy. Protestants put in prison*, «The Christian», 12 febbraio 1948, pp. 4-5.

<sup>63</sup> Lettera di J. K. Cowburn a T. C. Skeffington Lodge, 21 febbraio 1948. FO371/73203/n. Z1880. Lettera di D. L. Savory a H. McNeil, Londra, 15 febbraio 1948. FO371/73203/Z1620.

<sup>64</sup> Si vedano lettera del General Secretary del Free Church Federal Council a R. S. Wigley ed E. Bevin Secretary of State, 17 febbraio 1948; Lettera di Pemberton Pigott al General Secretary del Free Church Federal Council, 17 aprile 1948. FO371/n. Z1620/1620/22.

<sup>65</sup> Lettera di C. P. Mayhew a T. C. Skeffington Lodge, Londra 17 giugno 1948. FO371/73203/22/n. Z4689/1620.



discriminazione<sup>66</sup>. Don Pietro Broccardo, in un volumetto di difesa della fede cattolica, aggiungeva che erano piuttosto i ministri protestanti a fare uso del denaro come mezzo di conversione degli italiani che, stante gli stimoli della fame, non sempre sapevano resistere a tale invito<sup>67</sup>. E Luigi Barbero (1905-1971), arciprete di Borgomanero, precisava che, se durante l'occupazione militare gli americani si erano serviti degli aiuti militari per diffondere il protestantesimo - consapevoli che anche la fede avita si potesse conquistare con un pezzo di pane, un vestito o un pacchetto di sigarette -, successivamente, tornati come pastori, compravano semplicemente le anime con gli assegni<sup>68</sup>.

Ma ancora negli anni Cinquanta, missionari americani della Chiesa di Cristo<sup>69</sup>, a seguito di una accurata inchiesta sugli aiuti inviati in Italia, facevano emergere come i sacerdoti cattolici ne rivendevano una buona parte a prezzi di mercato, distribuendo il rimanente ai bisognosi come dono proveniente dal Vaticano<sup>70</sup>. La nomina ai vertici della delegazione governativa per i rapporti con l'UNRRA dell'avvocato e deputato democristiano Lodovico Montini (1896-1990), costituiva comunque un evidente posizione di vantaggio per la Chiesa di Roma, stante i criteri confessionali in materia di politica dei soccorsi ed i rapporti che l'esponente cattolico intratteneva col suo

<sup>66</sup> Lettera di D. L. Savory a Mayhew, MP, Parliamentary Under Secretary of State, Belfast, 25<sup>th</sup> August 1948. FO371/73203/n. Z7086.

<sup>67</sup> P. Broccardo, *Il cattolicesimo richiamato alle fonti? (Risposta a un protestante)*, Libreria di Dottrina Cristiana, Colle Don Bosco-Asti 1948, p. 6.

<sup>68</sup> L. Barbero, *Difendi la tua fede*, cit., pp. 112-113.

<sup>69</sup> La Chiesa di Cristo è denominazione composta da comunità indipendenti, senza centralizzazione istituzionale, teologia ufficiale o rigide gerarchie di governo sui credenti, che intende «parlare dove la Bibbia parla e tacere dove la Bibbia tace» (Cfr. G. Bouchard, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Claudiana, Torino 1992, p. 127). Essa rivolge a tutti «un caldo appello ad accettare Gesù Cristo qual Signore, Salvatore e Maestro [...]; presenta con chiarezza e semplicità ciò che la Scrittura insegna circa la conversione e la salvezza dell'individuo [...]; mostra come [...] la Chiesa del Signore conserva integralmente il nome, l'organizzazione, la dottrina, il culto e il messaggio dell'epoca apostolica; realizza [...] la desiderata unità di tutti i credenti in Cristo che oggi sono divisi e impediscono al mondo di credere in Gesù, l'inviato di Dio» (Cfr. M. Piacentini, *Chiese Evangeliche*, cit., p. 206). Si veda in part. I. Minestrone, *La «Chiesa di Cristo» e il Movimento di restaurazione del cristianesimo apostolico*, in V. Parlato-G.B. Varnier, *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli, Torino 1992, pp. 325-329.

<sup>70</sup> Informative del Questore di Milano, fatte pervenire al Minist. dell'Int. Dir. Gen. P.S. alla Div. Aff. Gen. Aff. Ris. Sez. 1a, Milano, 29 luglio, s.f., 10 luglio 1950, s.f., in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. P.S. Div. Aff. Gen. Sez. *Associazioni Chiesa di Cristo*. Cat. G. 1., n. 27/R. 1° Fasc. B. 66.



omologo e fratello, Monsignor Giovanni Battista Montini (1897-1978), sostituto alla Segreteria di Stato e responsabile dell'assistenza cattolica della Santa Sede<sup>71</sup>. «Dopo la guerra – ha scritto peraltro Domenico Maselli – fu evidente che la Repubblica Italiana, nata dalla Resistenza, era pesantemente condizionata dalla Chiesa Cattolica, tanto che persino gli aiuti che giungevano in Italia dagli Evangelici Americani passavano dal Vaticano e solo pochissimi giungevano a destinazione. Fu necessaria, così un'ispezione del Senato Americano e la creazione di un comitato interdenominazionale per la distribuzione per la distribuzione dei soccorsi inviati dall'*Evangelical Committee for Relief in Italy*»<sup>72</sup>. Le richieste avanzate dal Consiglio Federale perché i suoi rappresentanti sedessero in varie istituzioni di pubblica utilità - almeno in quelle dove vi fossero esponenti della Chiesa di Roma -, se pure contraddiceva la ferma professione di fede per il separatismo in materia ecclesiastica, erano comunque giustificate da forti sospetti di confessionalismo che, in taluni casi, come quello dei soccorsi provenienti dagli Stati Uniti, si sarebbero rivelati fondati.

---

<sup>71</sup> S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007, pp. 300-303, che riporta prove documentali di archivio ancora inedite a supporto della discrezionalità della distribuzione degli aiuti americani.

<sup>72</sup> D. Maselli, *Tentativi di unione delle Chiese Evangeliche tra Ottocento e Novecento*, in G. Long-R. Maiocchi (a cura di), *Uniti per l'Evangelo*, Claudiana, Torino 2008, p. 31.



### Parte III. Cap. 2. **La battaglia procedurale.**

*La natura giuridica delle intese.* Il Consiglio Federale incontrava i massimi rappresentanti delle istituzioni ai primi del '49. Il 20 gennaio otteneva udienza dal Ministro dell'Interno e ne richiamava l'attenzione sulla condizione giuridica dei culti acattolici, sulla mancata revisione della legislazione incompatibile col regime democratico, sulle vessazioni di polizia contro le comunità evangeliche e sulla necessità di attuare le intese previste dall'ordinamento costituzionale. La delegazione evangelica veniva viceversa impegnata a stendere un ulteriore memorandum sulle rivendicazioni sollevate in materia di politica ecclesiastica con garanzie meramente formali di continuità delle trattative. Scelba si guardava infatti dal rispondere nel merito delle questioni sollevate. Lamentava solamente la lungaggine della macchina amministrativa e negava di aver disposto provvedimenti contrari alla libertà religiosa delle confessioni di minoranza. Ognuno sapeva comunque come il responsabile degli Interni continuava a richiamare le strutture periferiche dello Stato, già compromesse col regime mussoliniano e completamente asservite alla volontà governativa, all'applicazione di disposizioni prettamente fasciste contro la libertà dei cittadini e nonostante il contrasto con specifiche norme costituzionali<sup>1</sup>.

Sette giorni appresso, la delegazione federata conferiva direttamente con De Gasperi, il quale dichiarava l'intenzione di nominare un alto magistrato in vista della nuova legislazione di interesse alle minoranze confessionali; di far tornare al Ministero di Grazia e Giustizia le competenze Stato-Chiesa; e di considerare le intese come un accordo a carattere «concordato», senza con questo ritenere che tra la regolamentazione fra lo Stato e la Chiesa e quello fra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica vi fosse un evidente parallelismo o che la natura giuridica degli ordinamenti delle minoranze religiose avessero sovranità piena, non dipendente da quella statale<sup>2</sup>. Circa il tempio valdese di Torino, danneggiato dai bombardamenti ed in attesa di riparazioni, il presidente si meravigliò

<sup>1</sup> C. Pinzani, *L'Italia repubblicana*, cit., p. 2553.

<sup>2</sup> V. Vinay, *Udienza concessa dall'On. De Gasperi*, cit.



della disparità di trattamento tra confessioni nel risarcimento dei danni di guerra e comprese la necessità di una modifica alla legge 17 aprile 1948. Sulle difficoltà dei fanciulli acattolici all'ottenimento dell'esenzione dall'insegnamento cattolico, per il quale si auspicava un libro di testo a parte rispetto al manuale di cultura generale, promise infine di tener conto dei rilievi sollevati e che «ogni cosa verrà sistemata com'è nei voti di tutti»<sup>3</sup>.

Contrariamente a quanto aveva sostenuto il Ministro dell'Interno, che intendeva mantenere l'esercizio del diritto di libertà religiosa sotto il controllo di polizia - «io, pubblico potere, mi arresto rispettoso alle manifestazioni soprannaturali quali si siano che si verificano nella *religione vera*; ma non posso ammettere che se ne diano nella *religione falsa*: in quella non possono essere che

<sup>3</sup> In entrambi gli incontri, il Consiglio Federale era rappresentato da G. Del Pesco, E. Sbaffi, pres. della Chiesa Evangelica Metodista Episcopale, Hillis Duggins, pastore della Chiesa Episcopale, Erich Dehlgrün, pastore della Chiesa Evangelica Luterana, Mario Sbaffi, past. della Chiesa Metodista, Vincenzo Veneziano, past. della Chiesa Battista, Emilio Prisinzano, sempre della Chiesa Battista, Giovanni Gonnet e Valdo Vinay come membri consulenti. Si vedano inoltre la Relazione Galante, Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia. Pro memoria udienza del 27 gennaio 1949. Lettera di G. Peyrot al Moderatore ed a G. Miegge, M. Rollier e M. Piacentini, componenti la Commissione sinodale plenipotenziaria per le trattative con lo Stato italiano, Roma, 21 marzo 1949, in ATV. UL. 30, H. 2. Mazzo H., fasc. 2-3. Sul tema della scuola svolto fu detto che: «1) [...] i genitori evangelici hanno spesso difficoltà ad ottenere per i loro figli la dispensa dall'istruzione religiosa e talvolta non l'ottengono affatto; 2) la materia dell'insegnamento religioso, specificamente cattolica romana, trovasi frammista, con esempi, massime, ecc. al testo del libro di materie generali destinato a tutti i bambini indistintamente». Le proteste suggerite furono: «1) che la dispensa dall'obbligo dell'istruzione religiosa sia senz'altro accordata dalle competenti autorità ai genitori non cattolico-romani per i loro figli; 2) che la materia specificamente cattolico-romana dell'insegnamento religioso venga tolta dal libro d'istruzione generale destinato a tutti i bambini e raccolta in un manuale a parte ad uso dei bimbi cattolico-romani», vedi G. Del Pesco, Pro Memoria per l'On. Presidente del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia il 27 gennaio 1949. *Istruzione religiosa nelle scuole elementari*, in ATV, FCEI. Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale. De Gasperi sosteneva di non essere addentro alle questioni scolastiche legate ai fanciulli acattolici. Sul libro di testo: «In un primo tempo credeva si trattasse dello studio della storia e in questo caso rilevava che non si poteva cancellare o sminuire il valore della tradizione secolare della Chiesa [...] a conclusione venne chiesta la divisione del testo unico d'insegnamento in due fascicoli separati: uno per l'insegnamento generale e l'altro per l'istruzione del catechismo cattolico. L'On. De Gasperi, considerando giustificato il nostro rilievo, dichiara di non vedere una facile soluzione della cosa, anche perché si andrebbe forse incontro ad un maggior aggravio di spese. Crede che si potrebbe risolvere come propostogli, o forse, per semplificare, facendo mettere bene in evidenza una fascia, avanti il fascicolo dedicato all'insegnamento catechistico, con la dicitura "riservato all'insegnamento religioso cattolico". Ad ogni modo terrà conto dei rilievi. Riassumendo ha pregato tutti di aver pazienza, perché ogni cosa verrà sistemata com'è nei voti di tutti». *Relazione Galante*, Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia. Pro memoria udienza del 27 gennaio 1949, in ATV. UL. 30, H.2.



superstizione od illusione; ed allora intervengo»<sup>4</sup> -, De Gasperi riteneva viceversa che tale garanzia fondamentale per le minoranze confessionali fosse essenzialmente un problema di giustizia, avendo fatto le sue prime esperienze politiche «in un impero multinazionale e multiconfessionale, dove Stato e Chiesa sapevano stare al loro posto»<sup>5</sup>. Questa evidente divergenza di opinioni sarebbe stata comunque superata in favore degli Interni, cui fu affidata la materia dei culti ammessi e l'attuazione delle intese come prerogativa esclusiva, senza intromissioni di varia provenienza; anche per evitare una spaccatura della maggioranza governativa sull'indirizzo della politica ecclesiastica<sup>6</sup>, tenendo conto di come «la democrazia non si costruisce in un breve periodo di tempo – come sosteneva lo stesso Presidente del Consiglio -, ma è l'asestamento di un lungo processo di chiarificazione e di studio»<sup>7</sup>. Né Scelba, «assillato ad affrontare urgenti iniziative atte a garantire l'ordine pubblico ed esigenze di carattere sociale»<sup>8</sup>, intendeva convocare nuovamente le rappresentanze evangeliche prima di aver ottenuto da esse un apposito memorandum in materia di libertà religiosa<sup>9</sup>. Si attese infatti fino alla primavera dell'anno seguente prima di tornare sui propositi liberali dell'esecutivo<sup>10</sup>, con relativa sfiducia dei protestanti che, dietro agli innumerevoli ondeggiamenti dei vertici istituzionali, alla mancata designazione dell'alto magistrato promesso ed alla consegna della politica ecclesiastica al Ministero dell'Interno, vedevano la chiara volontà governativa di accantonare definitivamente la nuova legge di

<sup>4</sup> A. C. Jemolo, *Per la libertà religiosa in Italia*, in «Nuovi Argomenti», maggio-giugno 1953, p. 14.

<sup>5</sup> S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi, Milano 2005, p. 105.

<sup>6</sup> G. Long, *Le confessioni*, cit., pp. 35, 37.

<sup>7</sup> Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia. *Pro memoria udienza del 27 gennaio 1949*. V. Vinay, udienza concessa dall'on.le De Gasperi al Consiglio federale delle Chiese Evangeliche in Italia al Vicinale li 27. I. A.D. 1949, in ATV. Ul. 30., H.2.

<sup>8</sup> Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia. *Pro memoria udienza del 20 gennaio 1949*. in ATV, Cat. 2, Mazzo H, fasc. 2-3 Ul. 30.

<sup>9</sup> Verbale della seduta del Consiglio Federale del 5 maggio 1950, in ATV, FCEI Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale.

<sup>10</sup> Le sollecitazioni dal Moderatore non ottennero alcuna risposta. Si vedano in proposito lettere di G. Del Pesco ad A. De Gasperi, Roma, 9 dicembre 1949, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale; e Roma, 10 gennaio 1950, in ATV. Serie V. Reg. 156. Copialettere Moderatore G. Del Pesco.



interesse alle minoranze confessionali<sup>11</sup>. Si comprende pertanto come il Consiglio Federale, una volta consegnato in maggio il memorandum richiesto dal Ministero, sostenesse la necessità che l'esecutivo designasse le sue rappresentanze e nominasse un alto magistrato competente in materia, incaricato di presiedere alla formazione di una commissione paritetica di esame delle varie materie di interesse comune: una volta raggiunte le intese relative, si sarebbe potuto procedere alla preparazione di un disegno di legge da sottoporre alla prova parlamentare, chiamata in ultima istanza a superare definitivamente la legislazione fascista sui culti ammessi<sup>12</sup>. «Ciò significa – ha scritto Giorgio Peyrot – che qualunque materia inerente detti rapporti debba essere disciplinata in via bilaterale mediante l'accordo tra lo Stato e le singole chiese interessate. Tale accordo è l'espressione dell'intesa costituzionalmente prevista e vale da parametro su cui confrontare la costituzionalità stessa della legge che, successivamente alle raggiunte intese, lo Stato in via unilaterale emana per dare vigenza nel suo ordinamento alla regolamentazione di detti rapporti contenuta nell'accordo concluso»<sup>13</sup>.

Cesare Cardamone, «integerrimo Funzionario della Direzione Generale degli Affari di Culto, che serviva già il Paese prima del fascismo e che è noto ed apprezzato per il suo senso di responsabilità»<sup>14</sup>, su incarico degli Interni, rigettava tuttavia le proposte dell'evangelismo italiano, non recependo il parallelismo tra intese e procedura concordataria. Il Consiglio Federale doveva piuttosto tornare sulle materie ritenute necessarie alla nuova legislazione ecclesiastica e sottoporsi al giudizio discrezionale del Ministero, cui solamente spettava la promozione delle intese previste

<sup>11</sup> *La libertà religiosa in Italia. Il protestantesimo non è soddisfatto*, cit., p. 2.

<sup>12</sup> G. Del Pesco, *Memoriale del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia al Governo Italiano*, Roma, 17 maggio 1950. Il doc. fu presentato il 25 maggio 1950. Si vedano Lettere di G. Del Pesco a M. Scelba e ad A. De Gasperi Roma, 25 maggio 1950, nonché a G. Saragat, Roma, 30 maggio 1950. Lettera di G. Del Pesco a Cardamone, Torre Pellice, 26 luglio 1950, in *ATV*, FCEI. Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale.

<sup>13</sup> G. Peyrot, *Orientamenti per uno studio*, cit., p. 19.

<sup>14</sup> M. Rollier, *A chi giova l'intolleranza? Lettera aperta al Ministro Scelba*, in «Il Ponte», A. IX, n. 6, giugno 1953, pp. 852-853.



dall'ordinamento costituzionale<sup>15</sup>. Impostazione procedurale che esprimeva infondo un giudizio di merito sulla condizione degli ordinamenti dei culti acattolici affine a quella dell'onorevole Dossetti, il quale, già in sede Costituente, ne sottolineava la mancata originarietà, stante che il pensiero evangelico stesso rifiutava l'organizzazione giuridica della Chiesa, avendo Lutero gettato alle fiamme il *Corpus Iuris Canonici*, perché «eretico, anti-naturale e anticristiano». Il legame tra fedeli rimaneva pertanto un vincolo interiore di comunanza spirituale senza carattere giuridico<sup>16</sup>, come peraltro aveva dichiarato a suo tempo il canonista protestante Julius Sohm (1841-1917), convinto che Lutero avesse dichiarato guerra ad ogni diritto ecclesiastico di carattere divino o puramente umano<sup>17</sup>. Ne conseguiva che, se il regime concordatario poteva essere applicato solamente ad organismi di diritto originario, le chiese evangeliche, non essendo organismi di diritto originario per le motivazioni sopra esposte, non potevano invocare una disciplina concordata bilateralmente per la formazione della nuova normativa ecclesiastica e quindi rimanevano sottoposte all'ordinamento statale. Tesi condivisa in particolare da giuristi come Ferroglio, Crosa e lo stesso Jemolo, laddove affermava che il secondo comma dell'art. 8, che richiede la conformità dei vari statuti interni alle confessioni religiose all'ordinamento giuridico italiano, era prova del fatto che «lo Stato non considera questi ordinamenti come primari, o che quanto meno non intende collegarsi con essi come si collega con ordinamenti primari»<sup>18</sup>. La dottrina imponeva pertanto la differenziazione tra la posizione della Chiesa, ordinamento primario, e la posizione delle

---

<sup>15</sup> Lettera di C. Cardamone a G. Del Pesco, Roma, 30 settembre 1950, in ATV, FCEI. Serie XII. Cart. 8. Lettera di G. Del Pesco a M. Piacentini e G. Peyrot, Roma, 23 giugno 1950, in ATV, FCEI. Serie XII.

Lettera di G. Del Pesco a M. Piacentini e G. Peyrot, Roma, 23 giugno 1950, in ATV, FCEI. Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale.

<sup>16</sup> *Assemblea Costituente*. LXX. *Seduta di giovedì 21 marzo 1947*, p. 2319-2325.

<sup>17</sup> G. Miegge, *La Chiesa come ordinamento giuridico originario*, cit., p. 122.

<sup>18</sup> Ferroglio, *I rapporti fra Stato e Chiese nella Costituzione repubblicana*, Giuffrè, Milano 1950, p. 28; E. Crosa, *Diritto costituzionale*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1951, p. 103; A.C. Jemolo, *Premesse ai rapporti fra Chiesa e Stato*, Giuffrè, Milano, 1965, p. 138.



confessioni religiose di minoranza, ordinamenti non originari e soggetti allo Stato per esplicita dichiarazione costituzionale<sup>19</sup>.

L'esecutivo sembrava altresì intenzionato a regolare unilateralmente la nuova legislazione ecclesiastica. E' vero che mancava una tradizione di regolazione bilaterale tra Stato e confessioni di minoranza<sup>20</sup>. Ma era altrettanto vero che, riservandosi comunque di concludere quest'ultimo passaggio in via autonoma - sia pure dichiarando di voler prendere in visione un elaborato preliminare e sentire le ragioni delle rappresentanze evangeliche sul progetto definitivo di legge -, le forze governative dimostravano di non voler stringere accordi vincolanti con la controparte per mantenersi entro gli ambiti della prassi giurisdizionalista<sup>21</sup>. Né si faceva mistero di voler riservare agli Interni la discrezionalità politica circa l'esecutività delle intese, tenuto conto di come in sede Costituente l'onorevole Ruini aveva dichiarato che la locuzione «sono regolati per legge» del terzo capoverso dell'art. 8 della Costituzione significava che, «quando occorre, i rapporti vengono regolati per legge ma non è prescritto in modo tassativo [...]. In molti casi non occorrerà che intervenga una legge e le confessioni saranno lasciate interamente libere. Ma il giudizio e la decisione se si debba o no provvedere con legge non possono essere rimessi alla rappresentanza della confessione ma spettano logicamente e necessariamente allo Stato, che ha tuttavia il dovere di procedere, ove sia richiesto, a trattare con le rappresentanze»<sup>22</sup>. E Vincenzo Del Giudice, autorevole giurista cattolico, sostenitore convinto del mancato contenuto innovativo dell'ordinamento costituzionale<sup>23</sup>, aggiungeva che le intese non avevano un valore giuridico determinato e quindi erano sottoposte a ragioni di mera convenienza e opportunità quanto alla loro esecutività, né potevano informare in tutta l'ampiezza una prossima legge sui culti acattolici. «Non parrebbe dunque – concludeva nel suo manuale di

<sup>19</sup> F. Finocchiaro, *Le intese nel pensiero dei giuristi italiani*, in C. Mirabelli (a cura di), *Le intese tra Stato e Confessioni religiose*, Giuffrè, Milano 1978, p. 18.

<sup>20</sup> ID., *La condizione dei protestanti*, cit., pp. 15-16.

<sup>21</sup> G. Peyrot, *L'intolleranza religiosa in Italia*, cit., p. 12.

<sup>22</sup> *Atti della Assemblea Costituente*, seduta del 25 marzo 1947, p. 2184.

<sup>23</sup> V. Del Giudice, *Manuale di Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1956, pp. 123 e segg.



Diritto Ecclesiastico - che una legge che riguarda un culto acattolico, per la quale non vi siano state formali “intese” con le “relative rappresentanze”, o il cui contenuto si creda non conforme, in maggiore o minore misura, a tali intese, possa essere ritenuta incostituzionale. Essa avrà per se stessa valore cogente erga omnes e in se stessa il titolo della sua legittimità»<sup>24</sup>.

*Le fondamenta del diritto ecclesiastico riformato.* La posizione prevalente all'interno del Consiglio Federale, imposta in particolare da Miegge e sviluppata successivamente da Giorgio Peyrot, sosteneva viceversa che le confessioni diverse dalla cattolica possedessero un ordinamento indipendente da quello statale e quindi avessero diritto ad accedere alla procedura concordataria, anche per «sormontare gli ostacoli che si infrappongono ad una effettiva parità di trattamento giuridico tra i diversi culti»<sup>25</sup>. Impostazione suffragata peraltro da saggi storico-sociologici di studiosi come Karl Holl (1866-1926) ed Ernest Troeltsch (1865-1923)<sup>26</sup>, che avevano ampiamente dimostrato l'esistenza di un diritto ecclesiastico luterano derivato dall'autogoverno delle singole comunità, da cui discendevano talune norme costituzionali intorno alla predicazione, alla celebrazione del culto ed all'amministrazione dei sacramenti, tutelati legalmente da un apposito apparato giuridico. Lutero aveva temporaneamente affidato al principe cristiano il compito di attuare il rinnovamento spirituale della Chiesa, a causa dell'opposizione della gerarchia ecclesiastica alla Riforma; mai aveva comunque rinnegato la realtà della Chiesa come ordinamento originario e divino.

La storia delle confessioni derivate dalla Riforma rafforzava inoltre questo giudizio. Calvino rivendicava infatti l'esistenza di un diritto ecclesiastico divino, il cui contenuto si riferiva alla giustizia ed al culto per la salvezza degli uomini come maggior gloria di Dio<sup>27</sup>,

<sup>24</sup> ID., *Manuale di Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1949, pp. 98-99.

<sup>25</sup> Lettera di G. Peyrot ad E. Scaffi, A. Deodato e M. Ronchi, Roma, 29 luglio 1952, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>26</sup> K. Holl, *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff*, Gust. Fischer 1915; ID., *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*, Mohr, Tubingen 1911-1915; E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tubingen 1919.

<sup>27</sup> G. Miegge, *La Chiesa come ordinamento giuridico originario*, in «Protestantesimo», luglio-settembre 1951, p. 122.



dimodoché «la fonte suprema, le tavole di fondazione del diritto ecclesiastico riformato si ritrovano, sia nel pensiero di Calvino che nelle dottrine particolari delle differenti organizzazioni ecclesiastiche riformate, nella sovranità di Cristo, e la fonte mediata nella Sacra Scrittura [...]. Ma sul piano umano nei confronti degli altri ordinamenti giuridici statali, ecclesiastici propri di qualsivoglia altra istituzione, le Chiese riformate si presentano come portatrici di una autonomia primaria, quindi come ordinamenti giuridici originari e sovrani»<sup>28</sup>.

Ne discendeva che anche il diritto ecclesiastico della Chiesa Valdese, *Mater Reformationis*, rientrasse pienamente nell'ambito del diritto ecclesiastico stesso, essendo portatrice di un ordinamento giuridico originario suo proprio<sup>29</sup>. «E' una realtà storica ineccepibile – scriveva Peyrot - che la Chiesa Valdese non trae la sua origine dall'ordinamento di uno Stato [...]. E' storicamente comprovato inoltre che tra l'ordinamento ecclesiastico valdese e quello di taluni Stati e di talune istituzioni ecclesiastiche vennero nel tempo stabiliti rapporti di reciproco riconoscimento per la regolamentazione di materie di comune interesse, sicché la Chiesa valdese si è posta e si pone nei confronti di questi come un ordinamento esterno; ed i rapporti contrastanti con i detti ordinamenti avvalorano e non pregiudicano la sua originaria giuridicità ed autonomia»<sup>30</sup>. Il fatto che lo Stato non avesse riconosciuto in modo esplicito il carattere di originarietà degli ordinamenti protestanti non precludeva comunque la loro indipendenza ed autonomia primaria<sup>31</sup>. «In effetti – ha scritto

<sup>28</sup> S. De Dietrich, *Le fondament biblique du droit*, in «Semeur» 1945, pp. 46 ss.

<sup>29</sup> Si vedano G. Peyrot, *L'ordinamento giuridico della Chiesa Valdese. I Principi generali. Le Fonti. La Costituzione Ecclesiastica del 1929*. Dispense del Corso tenuto nel XCVII Anno A. 1951-1952, Facoltà Valdese di Teologia, Roma 1952, p. 10; ID., *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte*, cit.; ID., *Influenze franco-ginevrine nella formazione delle discipline ecclesiastiche valdesi alla metà del secolo del XVI Secolo*, Sansoni, Firenze 1959; ID., *Una disciplina inedita della metà del XVIII Secolo*, estratto dal «Bollettino della Società di Studi Valdesi», dicembre 1960; ID., *Libertà e religione nelle chiese evangeliche*, in AA.VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, cit., pp. 553-669. Si vedano inoltre E. Friedberg, *Trattato di Diritto Ecclesiastico*, Fratelli Bocca, Torino 1893, pp. 328-337; F. De Gregorio, *Chiesa Valdese e Chiesa cattolica: confronto tra i rispettivi ordinamenti interni. Attuali contratti ecumenici*, in ID., *Stato e Chiesa nella storia del diritto. Primato spirituale e difesa temporale*, Aracne, Roma 1999, pp. 159-200.

<sup>30</sup> G. Peyrot, *L'ordinamento giuridico della Chiesa Valdese*, cit., p. 10.

<sup>31</sup> Ivi., p. 22.



Sergio Bianconi – la Costituzione nulla dice (e non sarebbe stato logico il contrario) sulla natura giuridica delle confessioni diverse dalla cattolica, con il che non viene preclusa affatto allo Stato la possibilità di poter riconoscere come ordinamenti giuridici primari altre confessioni oltre quella cattolica»<sup>32</sup>.

Studi dottrinali di costituzionalisti come Antonio Amorth (1908-1986), Giorgio Balladore Pallieri (1905-1980) e Gastone Baschieri<sup>33</sup>, suffragavano inoltre l'accostamento della procedura concordataria alle intese, rinvenendone un parallelismo evidente con i rapporti intercorsi tra Stato e Chiesa<sup>34</sup>. «Dalla connessione logica che le varie norme sono venute ad assumere per la loro collocazione nel testo definitivo, una corretta interpretazione secondo le norme della tecnica giuridica porta necessariamente a concludere – scriveva Gaetano Baschieri a commento analitico dell'art. 8 della Costituzione – che nel sistema della Costituzione repubblicana si è venuto a determinare un parallelismo fra il regime dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa cattolica e il regime dei rapporti fra lo Stato e le altre comunità religiose»<sup>35</sup>. La nuova legge, sebbene fosse formalmente un atto unilaterale della Repubblica, aveva sostanzialmente un contenuto eguale a quella che

<sup>32</sup> S. Bianconi, *Le intese tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Giuffrè, Milano 1969, pp. 15-16.

<sup>33</sup> Si vedano A. Amorth, *La Costituzione Italiana. Commento sistematico*, Giuffrè, Milano 1948; G. Balladore Pallieri, *La nuova Costituzione italiana*, Marzorati, Milano 1948; G. Baschieri-L. Bianchi D'Espinosa-C. Giannatasio (a cura di), *La Costituzione Italiana. Commento analitico*, pref. di P. Calamandrei, Nocchioli, Firenze 1949.

<sup>34</sup> «In somiglianza col principio concordatario adottato per la Chiesa cattolica – scriveva Amorth –, il testo costituzionale dispone i rapporti tra lo Stato e le altre confessioni religiose, diverse dalla Cattolica, sono regolati dalla legge, sulla base di 'intese' stipulate con le relative rappresentanze», in A. Amorth, *La Costituzione Italiana*, cit., p. 53. «Per i culti diversi dalla religione cattolica la costituzione dispone inoltre che 'i loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze'. E' evidente che si è voluta la equiparazione quanto più larga possibile alla Chiesa Cattolica, e poiché i rapporti con questa sono regolati da questi atti bilaterali che sono i concordati (art. 7), si è voluto che anche i rapporti con gli altri culti fossero regolati consensualmente [...]. Un regime di questo genere verso un culto diverso da quello cattolico non può avvenire autoritariamente ad opera dello Stato, ma deve essere previamente concordato con i rappresentanti del culto medesimo. La legge che lo dispone deve pertanto fare espressa menzione dell'accordo intervenuto, e la corte costituzionale ha i suoi normali poteri di sindacato circa la realtà dell'accordo e circa l'altra possibile questione: se realmente fossero da considerare come rappresentati del culto coloro con i quali lo Stato ha trattato», in G. Balladore Pallieri, *La nuova Costituzione italiana*, cit., pp. 37-38.

<sup>35</sup> G. Baschieri-L. Bianchi D'Espinosa-C. Giannatasio (a cura di), *La Costituzione Italiana*, cit., p. 34.



dava esecuzione al concordato: entrambe erano infatti raggiunte con trattativa consensuale tra rappresentanze. «Da notare che, mentre il progetto diceva: “sono regolati per legge, sulla base d’intese, ove richieste...”, nel testo definitivo è soppresso l’inciso “ove richieste”. Ciò che sembra doversi interpretare come esclusione della possibilità di regolarli unilateralmente»<sup>36</sup>. In questo senso si comprende come Giorgio Peyrot giungesse ad affermare che le intese mantenevano il loro carattere di negozio giuridico di diritto esterno - anche se sul piano formale erano considerate dall’ordinamento italiano come una legge interna -, essendo frutto della mutua volontà di due ordinamenti, considerati rispettivamente esterni ed indipendenti l’uno dall’altro<sup>37</sup>. «Se lo Stato decide che l’intesa con una data Confessione religiosa è opportuna [...] dovrà constatare che la Confessione interessata si pone all’esterno del suo ambito. L’intesa non può quindi essere considerata come un contratto di diritto pubblico od un contratto collettivo di lavoro, negozi che si pongono e si esauriscono all’interno dell’ordinamento statale. La legge, legata all’intesa, sarà quindi di necessità una legge che dà esecuzione all’intesa, non una legge che enuncia l’intesa»<sup>38</sup>.

*Le correnti federate al ritorno del separatismo.* L’evangelismo italiano rifiutava tuttavia di entrare al suo interno nel merito della natura giuridica delle sue chiese: forze eccessivamente spiritualiste mantenevano infatti ferma la contrapposizione dicotomica tra «reggimento spirituale» e «reggimento mondano», tra comunità di fede e comunità di diritto, tra società dei credenti e società dei cittadini<sup>39</sup>. L’accettazione delle intese trovava ancora numerose resistenze, soprattutto fra coloro che si richiamavano al tradizionale separatismo e ritenevano ogni forma di legislazione speciale per le confessioni di minoranza come una sorta di foglia di fico dietro alla quale nascondere la vergogna dei Patti Lateranensi<sup>40</sup>. La mentalità favorevole al compromesso era pertanto considerata come derivante «da quel complesso d’inferiorità proprio di talune minoranze (per

<sup>36</sup> Ivi., p. 35.

<sup>37</sup> G. Peyrot, *L’ordinamento giuridico della Chiesa Valdese*, cit., p. 25.

<sup>38</sup> ID., *Significato e portata delle intese*, cit., p. 56.

<sup>39</sup> G. Miegge, *La Chiesa come ordinamento giuridico*, cit., p. 122.

<sup>40</sup> F. Giampiccoli, *In memoria*, cit., pp. 41-42



esempio gli ebrei) per le quali il riconoscimento di un diritto elementare della persona umana ha il carattere di una benevola elargizione, e fin l'atto di cortesia del sovrano o del sottoprefetto a riposo provoca un'emozione allettatrice»<sup>41</sup>. L'analisi di Giorgio Peyrot, sia pure distante dagli anni di cui stiamo parlando, rimane valida per comprendere il clima che si respirava tra gli evangelici meno inclini a considerare positivamente il sistema di coordinazione delle intese.

Mi sembra infatti – egli scrive – che determinati ambienti evangelici culturalmente più avvertiti, o per via di un ritorno ideologico su posizioni radicalmente separatiste, o per via di un'impostazione in termini di laicità circa i fondamenti sociologici della Chiesa, o per via di ispirazioni informate a principi marxisti nel valutare la presenza della Chiesa nella società civile, si adoperino in termini teoricamente elevati, ma generici ed imprecisi, a dimostrare che la norma dell'art. 8 della Costituzione italiana sia tipica espressione connaturata nel tradizionale sistema della politica concordataria e costantiniana.

Alti ambienti evangelici invece, più tradizionalmente ancorati alla essenza culturale della vita religiosa cristiana, sembra si adattino per converso, con apparenti compiacenze, a soluzioni contingenti atte a conseguire posizioni di vantaggio, e che, senza preoccupazioni di ordine dottrinario, inclinino alla politica della classe dirigente del paese accettando quello che essa offre loro nell'intento di giustificare l'acquiescenza verso le nuove forme socialmente integrate dell'espansione cattolica nel paese.

Questi diversi ambienti evangelici, carenti di fronte a quelle distinzioni concettuali che sole possono insorgere da un adeguato ripensamento della posizione delle chiese di fronte allo Stato, mi sembra perdano di vista la reale incidenza dell'azione da svolgere nel presente momento<sup>42</sup>.

Mastrogiovanni, capofila di queste tensioni intransigenti, informate a «posizioni radicalmente separatiste», accusava pertanto il Consiglio Federale di scarsa lungimiranza, prudenza e aderenza ai principi evangelici:

<sup>41</sup> Lettera di S. Mastrogiovanni a E. Scaffi, Roma, 11 dicembre 1950, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrisp. Cons. 1950.

<sup>42</sup> G. Peyrot, *Orientamenti per uno studio*, cit., pp. 30-31.



mentre uomini insigni integerrimi, maestri di alta cultura e di vita civile, da Benedetto Croce a Gabriele Pepe, denunciano alla libera opinione del mondo quest'altra negazione di Dio che è il regime clericale italiano [...], proprio il Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche, dopo le ardite proteste ed accuse che vanno dalla vigilanza della Costituente a tutto ieri, abbia rilasciato a quei degni leaders un certificato di dignità e di benemerenzza [...]. E' bastato il fascio di erba trastulla di un colloquio con un burocrate sua eccellenza Scardamone (anzi, fascisticamente, l'eccellenza Scardamone), per provocare lo storico allentamento emozionale, mentre è lecito che quell'erba si allunghi e s'infittisca fino a diventare una foresta, nella quale i nostri buoni pastori si aggireranno umili e a capo scoperto in cerca di qualche concessione (riparazione di un tempio, riconoscimento ministeriale, autorizzazione ad atti di culto e simili), reputandosi meno garantiti dei più modesti propagandisti dei partiti e partitini d'opposizione.

Il Consiglio Federale rappresentava pertanto gli interessi delle istituzioni chiesastiche di vertice e non le aspirazioni spirituali, morali e civili dell'evangelismo italiano. I suoi dirigenti assecondavano infatti le richieste delle autorità governative, mentre l'atteggiamento opportuno avrebbe dovuto essere di «ostilissima attesa: non chiedere nessun beneficio o privilegio, non chiedere nessun riconoscimento ministeriale e indurre i fedeli a celebrare il matrimonio col rito civile prima della benedizione chiesastica, esigere per le riunioni e le associazioni i comuni diritti sanciti per i partiti politici e per i sodalizi civili, affrontare gli inconvenienti delle contravvenzioni e delle penalità con sistematico ricorso al trattato di pace, alle convenzioni internazionali e, se nel caso, al Consiglio sociale di Lake Success»<sup>43</sup>. I protestanti dovevano pertanto richiedere solamente l'attuazione della Costituzione. «Il resto è fumo, ciarla e menzogna. Il regime ha la forza

<sup>43</sup> Lettera di S. Mastrogiovanni a E. Sbaffi, Roma, 30 giugno 1950, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corr. Cons. 1950. Lo Statuto delle Nazioni Unite assegnava all'Assemblea Generale il compito di «promuovere la cooperazione internazionale nel campo politico ed incoraggiare lo sviluppo progressivo del diritto internazionale e la sua codificazione». L'Assemblea nominava pertanto una commissione composta di quindici membri, con l'incarico di raggiungere gli obiettivi previsti dall'articolo succitato. Essa cominciò a riunirsi a Lake Success dal 12 aprile 1949.



delle manette: solo su tale base può avere sempre ragione e può infischiarci della nostra sparuta minoranza. Le chiese-istituti possono piegarsi a patteggiamenti e compromessi per finalità d'ordine pratico. I fedeli alla testimonianza subiranno oggi e domani, come subiranno ieri, le conseguenze della loro ribellione»<sup>44</sup>. Occorre ubbidire a Dio. «Affermiamo energicamente i nostri diritti, che non sono soltanto nostri, e cerchiamo di creare quel lievito che giustifichi, socialmente e politicamente parlando, la nostra ragione d'essere. Non ripetiamo – continuava con enfasi partecipata Mastrogiovanni a Rollier – la triste esperienza fatta in altro campo da repubblicani e demoesocialisti collaborando coi democristiani»<sup>45</sup>.

*Chiudere la fase preliminare.* Il Consiglio Federale, pur non condividendo l'impostazione giuridica e procedurale del Ministero, su esplicito invito del Direttore Generale dei Culti, a maggio del '51, poco prima della morte del Moderatore Del Pesco, annunciava la propria disponibilità a promuovere un accordo tra le varie confessioni religiose di minoranza con l'intenzione di precisare maggiormente il punto di vista dell'evangelismo italiano<sup>46</sup>, anche e soprattutto per chiudere la «fase preliminare svoltasi in sede amministrativa e cominciare a trattare con lo Stato e non più con funzionari irresponsabili che fanno solo da passacarte»<sup>47</sup>. Gli aspetti insidiosi di controversia interna erano comunque numerosi. Le materie oggetto della futura legge concordata aprirono in particolare un amplissimo dibattito. Le posizioni divergevano, anche perché i contorni giuridici delle varie confessioni di minoranza non erano oggetto di approfondimenti<sup>48</sup>, così come l'intera materia delle intese era trascurata dalla dottrina, accusata da taluni studiosi, come ad esempio il Gismondi, di non dare all'esame del problema «la notevole importanza che, secondo me, presenta sia dall'angolo visuale del

<sup>44</sup> Lettera di S. Mastrogiovanni a E. Sbaffi, Roma, 11 dicembre 1950, in ATV-FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrisp. Cons. 1950.

<sup>45</sup> Lettera di S. Mastrogiovanni a M. A. Rollier, Roma, 20 giugno 1951, in ATV-FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio.

<sup>46</sup> E. Sbaffi ai membri del Consiglio Federale, Roma, 21 maggio 1951, in ATV-FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio.

<sup>47</sup> Lettera di G. Peyrot ad E. Sbaffi, M. Ronchi, A. Deodato, S. Mastrogiovanni, G. Miegge, M. Piacentini, A. Ribet, M. A. Rollier, Roma, 3 giugno 1951, in ATV-FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.

<sup>48</sup> G. Peyrot., *La condizione dei protestanti*, cit., p. 16.



diritto ecclesiastico che da questo ben più ampio del diritto costituzionale generale e direi che la maggior parte degli autori si è interessata del problema solo marginalmente evitando di arrivare a conclusioni sistematiche»<sup>49</sup>.

Il pastore Alberto Ribet (1905-1990)<sup>50</sup>, seguendo una tesi che si sarebbe consolidata in dottrina, invitava il Consiglio Federale a soffermarsi solamente sulle materie oggetto di scontro tra competenze, senza entrare nel merito delle garanzie di libertà religiosa (libertà di culto, di propaganda, di discussione), già regolate dalle disposizioni costituzionali<sup>51</sup>. Si trattava piuttosto di raggiungere un accordo circa la celebrazione dei matrimoni; l'assistenza religiosa negli ospedali, nei luoghi di cura, negli istituti di prevenzione e negli stabilimenti di pena; l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche; lo stato giuridico dei ministri, dei templi, degli enti di culto in possesso della personalità giuridica, delle semplici associazioni di fatto e del valore dei titoli scolastici<sup>52</sup>.

L'impostazione tecnica suesposta era particolarmente avversata da Giorgio Peyrot, il quale sosteneva che il combinato dell'art. 19, richiamato da Ribet per dimostrare che la libertà religiosa avesse già la sua garanzia costituzionale, disciplinava solamente la libertà religiosa quale diritto personale individuale, mentre l'art. 8, che prendeva in considerazione la libertà religiosa come diritto sociale collettivo, tralasciava taluni aspetti di questo principio che attendevano invece di essere fissati con precisione, come la discussione, il proselitismo e la propaganda religiosa o la diffusione delle idee attraverso i mezzi di comunicazione di massa. Le intese dovevano pertanto regolamentare nuovamente tutte le materie previste

---

<sup>49</sup> P. Gismondi, v. *Culti acattolici*, cit., p. 449.

<sup>50</sup> Dopo gli studi svolti alla Facoltà Valdese di Teologia e con una laurea in Giurisprudenza, Ribet fu consacrato pastore valdese nel 1931; dal 1958 al 1965 fu vice Moderatore della Tavola.

<sup>51</sup> Lettera di A. Ribet ad E. Scaffi, M. Ronchi, A. Deodato, S. Mastrogiòavanni, M. Piacentini, M. A. Rollier e G. Miegge, Milano, 20 giugno 1951, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio. Lettera di G. Peyrot ad E. Scaffi, M. Ronchi, A. Deodato, S. Mastrogiòavanni, G. Miegge, M. Piacentini, A. Ribet e M. A. Rollier, Roma, 8 giugno 1951, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.

<sup>52</sup> Si vedano P. Gismondi, *Culti acattolici*, cit., p. 451; M. Piacentini, *Culti ammessi*, cit., p. 29; A. C. Jemolo, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Giuffrè, Milano, 1954, p. 142.



nella legislazione sui culti ammessi, senza tener conto, come viceversa aveva fatto osservare giustamente Ribet, che le intese riguardavano solamente i rapporti tra Stato e chiese, e non le questioni inerenti la libertà religiosa, già ampiamente contenute nel dettame costituzionale<sup>53</sup>.

L'estensione delle materie miste era comunque una questione che risentiva dell'atteggiamento ostile dell'esecutivo. Il sospetto dell'evangelismo italiano era che le garanzie costituzionali in materia continuassero ad essere disattese dalla discrezionalità delle autorità statuali, che praticavano una politica ecclesiastica ambigua e opportunistica: «si vuole che sulla carta la libertà religiosa sia ampiamente garantita e a tal fine serve la Carta Costituzionale, ma in pratica non si vuole consentire che gli evangelici [...] esercitino questi diritti e si valgano di quelle libertà che sulla Carta stan scritte, e a tal fine servono le autorità di governo e la dipendente pubblica sicurezza»<sup>54</sup>. La nuova legge doveva pertanto confermare e chiarire in dettaglio ognuno dei diritti singoli e collettivi previsti dall'ordinamento costituzionale. «Sarà semmai lo Stato che cercherà di limitare l'ampiezza delle nostre richieste. A lui questo compito! Non a noi, soprattutto quando abbiamo la sensazione precisa che politicamente e giuridicamente le nostre richieste sono fondate». Né sembrava opportuno richiedere l'abrogazione immediata della legislazione sui culti ammessi; talune norme in essa contenute specificavano nel dettaglio diritti di libertà contenuti di passaggio nella Costituzione<sup>55</sup>: «se la legge ed il regolamento venissero abrogati tali diritti non li riconoscerebbero più, dato il tipo di governo che abbiamo». In questo caso si conveniva implicitamente con le tesi giuridiche avanzate a suo tempo da Piacentini, il quale paventava un vuoto legislativo conseguente alla soppressione delle disposizioni vigenti sui culti ammessi<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> G. Peyrot, *Orientamenti per uno studio*, cit., p. 25

<sup>54</sup> ID., *Per l'applicazione della Costituzione con commento al nostro caso*, «La Luce», 27 luglio 1951, p. 3.

<sup>55</sup> Si riferiva in part. agli artt. 5-6 della Legge e 3-9, 12, 24 e 29 del Regolamento.

<sup>56</sup> Lettera di G. Peyrot ad E. Saffi, M. Ronchi, A. Deodato, S. Mastrogiovanni, G. Miegge, M. Piacentini, A. Ribet e M. A. Rollier, Roma, 8 giugno 1951, in ATVI, FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.



*La subdola propaganda protestante.* Le forti riserve manifestate da Peyrot sull'orientamento liberale dell'esecutivo in materia di politica ecclesiastica non erano senza fondamento. Lo dimostrava in particolare una interrogazione con richiesta di risposta scritta a De Gasperi, presentata in aprile dal senatore democristiano Mario Riccio (1898-1979), avvocato e giurista di valore, il quale intendeva «fare cessare la subdola propaganda religiosa protestante alla radio, che offende ed insidia l'anima religiosa cattolica della popolazione italiana»<sup>57</sup>. Si allineava infondo a taluni passaggi intolleranti di Riccardo Lombardi (1901-1984), meglio conosciuto come «microfono di Dio». Il quale, profittando di un ciclo di conversazioni «sacre» alla RAI - assegnategli dietro la campagna di pressione dei circoli cattolici, che rivendicavano una maggiore presenza di programmi riconducibili alla confessione di maggioranza.<sup>58</sup> -, aveva dileggiato le minoranze protestanti come «fomite di ateismo, di immoralità, di antisocialità, di nichilismo»<sup>59</sup>. Cosicché, quando l'onorevole Andreotti, Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio, assicurava il senatore democristiano della volontà espressa dall'esecutivo di richiamare l'attenzione del Ministero per le Poste e le Telecomunicazioni sulla opportunità di attuare i desiderata dell'interrogante<sup>60</sup>, il Consiglio Federale si risolveva ad elevare una vibrata protesta in nome della libertà religiosa nelle radiodiffusioni contro una interrogazione ritenuta in contrasto con la libertà di propaganda religiosa e di esercizio pubblico del culto. Solamente di passaggio si potrebbero rilevare talune analogie tra questa protesta ed il *Report on Religion and Broadcasting* diramato dal *British Council of Churches* dell'ottobre del 1950 che, confutando le opinioni di coloro i quali richiama-vano la BBC a mantenere un atteggiamento indifferente ed agnostico in materia religiosa, raccomandava invece il pluralismo confessionale delle trasmissioni radiofoniche, denunciando

<sup>57</sup> Interrogazione presentata dal sen. Riccio il 18 aprile 1951, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1951, p. 614.

<sup>58</sup> G. Verucci, *La Chiesa*, cit., p. 219.

<sup>59</sup> F. Ghiglieri, *L'intolleranza religiosa. Padre Lombardi alla Radio*, in «La Luce», 12 gennaio 1951, p. 3.

<sup>60</sup> Risposta dell'11 maggio 1951, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1951, pp. 614-615.



la preminenza delle religioni organizzate e l'emarginazione dal dibattito pubblico delle nuove correnti di pensiero<sup>61</sup>.

L'evangelismo italiano rimproverava in particolare la Presidenza del Consiglio di non aver richiamato l'onorevole interrogante al rispetto delle libertà costituzionali, mentre aveva viceversa interessato l'attenzione del Ministro delle Telecomunicazioni sulle tesi intolleranti del senatore Riccio, come a voler affermare un certo indirizzo contrario all'esercizio pubblico del culto evangelico e smentire finanche le dichiarazioni dell'onorevole De Gasperi. Il quale, in un discorso elettorale tenuto a Trento il 26 aprile, aveva professato di credere nella «distinzione tra la sfera di azione dello Stato e l'azione della Chiesa»<sup>62</sup>. La Presidenza del Consiglio sembrava peraltro già orientata a non far rispettare le libertà di propaganda religiosa ed il libero esercizio del culto pubblico con provvedimenti tendenti ad impedire le trasmissioni radiofoniche evangeliche, programmandole in ore di scarso ascolto o sopprimendole senza giustificazione e preavviso, penalizzando soprattutto quegli evangelici isolati nelle campagne o residenti in quelle località dove le autorità di polizia, su dirette disposizioni del Ministero dell'Interno, ostacolavano l'esercizio del culto pubblico con provvedimenti di diffida e divieti. Il Consiglio Federale richiamava inoltre la Commissione Parlamentare per l'Alta Vigilanza sulle Radiodiffusioni del Senato alla salvaguardia dei diritti delle minoranze ed alla indipendenza della RAI dalla politica religiosa intollerante. In particolare chiedeva la continuazione in orario non marginale e con almeno mezz'ora di tempo disponibile del culto evangelico domenicale, con edizioni straordinarie durante le ricorrenze maggiori di Natale, Capodanno, Venerdì Santo, Ascensione, XVII Febbraio, giornata di emancipazione dei valdesi, e XXXI Ottobre, festa della Riforma; l'avviso del culto evangelico durante la comunicazione del programma settimanale; il rispetto del libero esercizio del culto pubblico e il diritto di propaganda religiosa delle minoranze

---

<sup>61</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1950, pp. 1087-1088.

<sup>62</sup> Ivi., 1951, p. 688.



evangeliche per mezzo della radiodiffusione, in conformità con l'art. 19 della Costituzione<sup>63</sup>.

Se i cattolici zelanti si sentono offesi ed insidiati dal culto evangelico trasmesso per radio alle 8,14 della Domenica, tanto da non poter godere di sonni tranquilli oltre le 8,30 della mattina – aggiungeva provocatoriamente Enrico Bastia sulle pagine de «La Luce» -, non hanno che da non aprire la radio prima di quell'ora, rispettando così quel canone 1258 del Codice di diritto canonico, che non consente loro di “habere partem in sacris acatholicorum”. Se essi non si possono dar pace all'idea che gli italiani in quanto cittadini della Repubblica godano della libertà costituzionale di udire, ove lo credano, anche opinioni e messaggi spirituali diversi da quelli diffusi dal clero romano, o che sentendo predicar di Cristo alla radio abbiano a conoscere il Vangelo del Redentore dalla bocca di evangelici, si rivolgano alle competenti autorità ecclesiastiche perché queste rammentino ai fedeli del loro culto il perentorio precetto del canone 1258, e potranno così tacitare la loro coscienza. Ma essi sappiano comunque che nella predicazione della Parola di Dio resa in un culto in spirito e verità non vi è offesa ed insidia alcuna per tutti coloro che credono in Cristo Gesù, come unico loro Signore e Salvatore. Non è alle autorità dello Stato dunque che la interrogazione dell'On. Riccio doveva essere rivolta, perché a queste autorità non compete di far rispettare ai cittadini italiani i canoni della Chiesa romana, ma bensì di assicurare a tutti i cittadini, protestanti o cattolici che siano, il libero esercizio dei diritti loro garantiti dalla Costituzione. E fra questi diritti v'è l'esercizio del culto pubblico anche a mezzo della radio e la libertà di propaganda religiosa<sup>64</sup>.

La Commissione di Vigilanza rispondeva con un comunicato trasmesso dal giornale radio del 4 luglio. In esso si portava a conoscenza dell'opinione pubblica la votazione a grandissima maggioranza dell'ordine del giorno presentato dal senatore Giuseppe Asquini (1901-1987) e dal deputato Paolo Treves (1903-1958), entrambi del gruppo socialdemocratico, che riteneva «pienamente tutelata» la libertà religiosa delle radiodiffusioni in Italia: «sebbene

<sup>63</sup> *Protesta per la tutela della libertà religiosa nelle radiodiffusioni*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1951, pp. 684- 687.

<sup>64</sup> E. Bastia, *Un'interrogazione al Senato sui Culti Radio*, «La Luce», 15 giugno 1951, p. 1.



non sia da escludersi che, sotto agli inconvenienti di cui nella Protesta, si celi la ostilità purtroppo tradizionale in certi ambienti italiani contro ogni fatto religioso che non coincida immediatamente con la Chiesa Cattolica, essi mi sono apparsi e tuttora mi sembrano – scriveva il presidente Terracini, che aveva partecipato alla discussione «assai animata» della Commissione - troppo modesti per poter assurgere a motivo di una seria contesa o anche soltanto di una fondata accusa»<sup>65</sup>. Non si era pertanto compreso che gli inconvenienti tecnici denunciati dal Consiglio Federale erano infondo un pretesto per condannare la natura «intollerante ed anticostituzionale» dell'interrogazione del senatore Riccio e la risposta compiacente dell'onorevole Andreotti, ritenute entrambe lesive dei diritti di garanzia consacrati dalla Costituzione, che «la classe dirigente di un paese civile ha il sacro dovere di rispettare e far rispettare»<sup>66</sup>.

La delusione delle comunità evangeliche fu grande. I reclami del Consiglio Federale erano sostanzialmente rigettati. L'avvenire delle radiodiffusioni rimaneva incerto. Né vi erano assicurazioni sulla regolare continuità del servizio. Il comunicato della Commissione metteva indirettamente a tacere le ragioni politiche del senatore Riccio e prometteva implicitamente di tutelare la libertà religiosa<sup>67</sup>. Ma ancora in dicembre la riorganizzazione dei servizi di diffusione radiofonica avrebbe definitivamente spostato il culto evangelico alle 7.30 del mattino. Il sospetto che si volesse ridurre al minimo la possibilità di ascolto di questo programma per giustificare in futuro

---

<sup>65</sup> Lettera di U. Terracini ad E. Sbaffi, pres. del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, Roma, 11 luglio 1951, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio. In essa è riportato l'o.d.g. [Paolo] Treves, [Giuseppe] Asquini, rispettivamente senatore e deputato, approvato dalla Commissione: «Senato della Repubblica. La Commissione Parlamentare di Vigilanza sulle Radiodiffusioni, esaminata la protesta del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia del 7 giugno 1951, preso atto delle informazioni fornite al riguardo dalla RAI, constatato che la libertà religiosa nelle radiodiffusioni in Italia è pienamente tutelata, passa all'ordine del giorno».

<sup>66</sup> Lettera di M. Ronchi ed A. Deodato a nome del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, a G. Asquini e P. Treves, Roma, 27 luglio 1951, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio.

<sup>67</sup> G. Miegge, *La libertà religiosa è pienamente tutelata*, «La Luce», 14 luglio 1951, p. 1. Lettera di M. Ronchi e A. Deodato a nome del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia all'On. Direzione Radio Italiana (Giornale Radio), Roma, 27 luglio 1951, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio.



la sua soppressione pura e semplice era un argomento che gli evangelici non riuscivano a digerire<sup>68</sup>.



---

<sup>68</sup> *Il culto radio alle 7.30*, «La Luce», 11 gennaio 1952, p. 1.

### Parte III. Cap. 3. **Il dialogo tra sordi.**

*Intese con perfetta libertà ed equità.* Il 20 luglio 1951, pochi giorni prima della entrata in carica del nuovo Governo De Gasperi, la Dichiarazione del Consiglio Federale era fatta pervenire alle massime autorità dello Stato, ai parlamentari dell'arco costituzionale ed alla Direzione Generale dei Culti<sup>1</sup>. In questo documento si chiedeva all'esecutivo di nominare una commissione paritetica tra rappresentanze; di chiarire la posizione giuridica delle varie confessioni di minoranza; di regolare la disciplina del matrimonio religioso; di offrire garanzie sulla libertà di discussione, di testimonianza, di esenzione dall'ora di religione nelle scuole pubbliche; e di tutelare l'esercizio del culto e l'assistenza spirituale nelle caserme, negli ospedali, negli istituti di cura, di prevenzione, di pena e nei cimiteri pubblici. L'estensione indiscriminata di materie ritenute indispensabili alla nuova legge ecclesiastica era pertanto scongiurata. L'evangelismo federato aveva infatti convenuto di «camminare molto lentamente, con infinite cautele, chiarendo via via ogni possibile equivoco, senza avere alcuna fretta di concludere»<sup>2</sup>. Ed aveva accolto in particolare il suggerimento prudente di Miegge, il quale riteneva fosse un grave errore

mettere le nostre carte in tavola prima di avere ricevuto una risposta più favorevole sulla questione preliminare e fondamentale del valore delle intese. Ho l'impressione – scriveva agli altri membri del Consiglio Federale - che se alle nostre osservazioni di principio seguisse una esposizione di contenuto, anche soltanto schematica [...], questa diminuirebbe il valore delle nostre rivendicazioni di principio, le farebbe apparire come una sorta di protesta teoretica, sulla quale saremmo disposti a transigere, e la Direzione dei Culti sarebbe autorizzata a darci una risposta evasiva e dilatoria, avanzando intanto proposte concrete, che noi non potremmo più evitare di

<sup>1</sup> *Dichiarazione del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia al Governo Italiano*, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I, pp. 154-163.

<sup>2</sup> Lettera di G. Miegge ai Componenti della Commissione Sinodale per le Relazioni della Chiesa con lo Stato, A. Deodato, M. Piacentini, G. Peyrot e M. A. Rollier, Torre Pellice, 17 maggio 1951, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato.



discutere, anche se la sede e le condizioni della discussione non fossero quelle da noi ripetutamente richieste<sup>3</sup>.

La nuova legge in materia religiosa doveva comunque essere raggiunta mediante trattativa bilaterale fino alla stesura di un testo vincolante da sottoporre alle camere per la relativa approvazione. I costituenti avevano infatti rigettato il sistema giurisdizionalista, assicurando la libertà di culto con intese concordate, in maniera simmetrica rispetto alla religione della maggioranza. In altre parole avevano voluto che, «in uno Stato in cui le relazioni con la Chiesa cattolica sono [...] regolate da un concordato, anche le relazioni con le altre Chiese – sosteneva ancora Miegge - fossero di tipo concordatario, cioè fossero il frutto di intese conseguite con perfetta libertà ed equità, in tutte le forme dovute a questo fine; e ciò come espressione di quella “uguale libertà”, che la Costituzione stessa ha voluto riconoscere a tutte le Chiese (Art. 8)»<sup>4</sup>. Il Sinodo di settembre auspicava pertanto che «il Governo italiano, dimostrandosi rispettoso della libertà religiosa e dell’esercizio del culto evangelico, dia, con la dovuta sollecitudine, chiare ed inequivoche attestazioni di voler dare integrale applicazione alle relative norme costituzionali, ristabilendo così quella fiducia che è indispensabile per la collaborazione necessaria al raggiungimento delle intese di cui all’art. 8 della Costituzione»<sup>5</sup>.

Ma in favore della Dichiarazione, ritenuta dall’esecutivo «ingiustificata»<sup>6</sup>, si schierava solamente un deputato: Luigi Preti

<sup>3</sup> Lettera di G. Miegge ad E. Sbaffi, A. Deodato, S. Mastrogiovanni, M. Piacentini, G. Peyrot e M. A. Rollier, Torre Pellice, 9 giugno 1951, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio.

<sup>4</sup> G. Miegge, *Concordato e non concordato*, «La Luce», 20 aprile 1951, p. 1.

<sup>5</sup> Chiesa Evangelica Valdese. *Sessione Sinodale del 1951. III. Atti del Sinodo*, pp. 41-42.

<sup>6</sup> Si veda interrogazione «urgentissima» n. 6199, dell’on. Antonino Pio (1909-1987), PCI, dell’estate 1951. «Il sottoscritto chiede di interrogare il Presidente del Consiglio dei Ministri ed il Ministro dell’Interno, per conoscere quale sia il loro pensiero in merito alla dichiarazione, rimessa recentemente al Governo da parte del Consiglio Federale delle chiese evangeliche d’Italia, ed in particolare quali provvedimenti abbiano predisposto o intendano predisporre per dare sollecito corso alle intese di cui al terzo comma dell’articolo 8 della Costituzione, cui la detta dichiarazione si riferisce». La risposta del Ministro dell’Interno, anche a nome della Presidenza del Consiglio, fu un secco «si ritiene la dichiarazione ingiustificata», in S. Lariccia, *La libertà religiosa*, cit., p. 339. Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d’Italia, *Preparazione delle «intese» tra lo Stato Italiano e le Chiese*



(1914-2009), eminente personalità della socialdemocrazia italiana, che già alla Costituente aveva preso una chiara posizione liberale nei confronti delle minoranze confessionali, opponendosi in particolare al principio giuridico di ordine pubblico, considerato come una «odiosa» limitazione, incompatibile con la stessa libertà religiosa, e pronunciandosi finanche per il superamento della clausola del buon costume, mai denunciata viceversa dalle chiese evangeliche. Il deputato socialista partiva dalla constatazione che l'ordinamento costituzionale non garantiva chiaramente la libertà religiosa dei culti acattolici, a causa della conseguente scelta confessionale dello Stato. La Chiesa continuava a chiedere limitazioni alla propaganda protestante sulla base della legislazione ecclesiastica emanata durante il regime fascista ed ancora operante sul territorio italiano, come provavano numerosi provvedimenti di polizia applicati su pressioni ecclesiastiche, in spregio al rinnovamento democratico avviato dalle forze anglo-americane. Prevedere limitazioni di ordine pubblico e di buon costume per l'esercizio della propaganda religiosa ricalcava pertanto la politica restrittiva propugnata dal regime fascista e dagli ambienti ecclesiastici contro la libertà religiosa dei cittadini: «ordine pubblico significa, in pratica, arbitrio di polizia; e la clausola del buon costume [...] è, per lo meno, offensiva nei confronti di un culto religioso»<sup>7</sup>.

Il 6 agosto, profittando della pubblicità data alla Dichiarazione del Consiglio Federale, Preti chiedeva al Ministro dell'Interno «se, per l'applicazione dell'art. 8 della Costituzione, voglia addivenire alla nomina di una apposita Commissione costituita da rappresentanti dello Stato e delle comunità religiose non cattoliche, per concordare quelle intese che devono essere il presupposto e il fondamento della nuova legislazione sui culti acattolici, in omaggio al principio della libertà

---

*Cristiane Evangeliche. Documento F. Prospetto dei passi svolti dalle Chiese Evangeliche; degli interventi operati da onorevoli membri del parlamento italiano e delle risposte avute dal Governo Italiano in merito alle «intese», Roma, 10 novembre 1955, in FCEI. XII/8. Rapporti con lo Stato. Intese 1953-1955.*

<sup>7</sup> *Assemblea Costituente. LXXVI. Seduta di martedì 26 marzo 1947, p. 2515; vd inoltre le pp. 2513-2514.*



religiosa»<sup>8</sup>. La risposta dell'onorevole Teodoro Bubbio (1888-1965), Sottosegretario per gli Interni, nella seduta del 12 dicembre, tornava viceversa a ripetere lo stesso mantra, che possiamo riassumere nel seguente modo: «la Costituzione garantisce la libertà religiosa, però, la dovete esercitare secondo le previsioni di queste leggi, che non sono per nulla liberali»<sup>9</sup>. Chiedeva infatti nuove indicazioni da sottoporre al parere discrezionale del Ministero, che avrebbe successivamente presentato al parlamento la nuova legislazione ecclesiastica di interesse alle minoranze confessionali; ma in attesa di queste precisazioni, le norme di riferimento rimanevano quelle sui culti ammessi, nonché le disposizioni del Testo Unico di P.S.

L'onorevole Preti aveva facile pretesto per denunciare come i protestanti, proprio per queste leggi illiberali, non avessero garanzie in materia di esercizio privato e pubblico della religione, condizionato anche da indirizzi confessionali della maggioranza cattolica, come peraltro dimostrava l'interrogazione dell'onorevole Riccio contro la *subdola* propaganda degli evangelici nelle trasmissioni radiofoniche. Le rappresentanze dello Stato e del Consiglio Federale dovevano piuttosto incontrarsi prima possibile per addivenire ad intese concordate, che avrebbero dovuto costituire la piattaforma su cui varare la legge prevista dal terzo comma dell'art. 8 della Costituzione. Non era infatti corretto chiedere agli evangelici di comunicare preventivamente le loro proposte in materia. «Se si risponde così – sosteneva Preti -, vuol dire che non si riconosce di dover regolare la questione sul piano delle intese. In questa maniera risponde colui che vuol decidere di autorità; o, se mai, colui che, attraverso disquisizioni procedurali, tende a rinviare la definizione della questione».

Il Sottosegretario negava comunque che le cose stessero nel senso impostato dall'interrogante. Il Ministero non intendeva ostacolare o ritardare l'applicazione dell'art. 8 della Costituzione. Le contestazioni erano infatti concentrate sul merito della presentazione e discussione delle proposte. La via prospettata dalla Dichiarazione

---

<sup>8</sup> S. Lariccia, *La libertà religiosa*, cit., p. 339; Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, *Preparazione delle «intese» tra lo Stato Italiano e le Chiese Cristiane Evangeliche*. Documento F., cit.

<sup>9</sup> F. Finocchiaro, *Le intese nel pensiero dei giuristi italiani*, cit., p. 17.



formulata in luglio dal Consiglio Federale non era *ingiustificata, scorretta, impraticabile* o mancata dei requisiti per essere una *specifica proposta legislativa*, come altre volte si era detto agli evangelici; si trattava piuttosto di una via *non pratica*<sup>10</sup>.

*L'art. 8 è sufficientemente esplicito.* Con l'intenzione di forzare la mano al Ministero, sia pure dimostrando «la loro buona volontà a evitare ogni possibile difficoltà al sollecito disbrigo della pratica»<sup>11</sup>, le confessioni evangeliche facevano successivamente pervenire all'onorevole Scelba (marzo '52) una ennesima lettera in cui si facevano i nomi di Achille Deodato, Moderatore della Tavola, Manfredi Ronchi, Segretario dell'Opera Battista ed Emanuele Sbaffi, presidente della Chiesa Metodista, come rappresentanti del Consiglio Federale ad un tavolo per le intese non ancora aperto<sup>12</sup>. Tornavano inoltre a chiedere agli Interni di esaminare le proposte avanzate dalla precedente Dichiarazione, particolarmente recepite dal magistero del Barile, che dimostrava come «i nostri problemi – sottolineava compiaciuto Giorgio Peyrot – cominciano a prendere corpo nella mente di alcuni, e non tra gli ultimi cultori delle materie che ci riguardano e divengono così di attualità, importanti nel mondo culturale italiano che li ha di proposito o quasi sino ad ora completamente ignorati»<sup>13</sup>.

Il grande costituzionalista sosteneva che le autorità governative avevano il dovere di prendere contatto con le chiese diverse dalla cattolica<sup>14</sup>, di raggiungere con esse intese previste dall'ordinamento

<sup>10</sup> Camera dei Deputati. *Atti parlamentari, seduta di mercoledì 12 dicembre 1951*, pp. 34026-34028. L'interrogazione di Preti era comunque controfirmata da Corrado Bonfantini (1909-1989) e Bruno Castellarin (1888-1971), deputati del PSI. Si vedano inoltre lettera di Bubbio ad E. Sbaffi, Roma, 7 aprile 1952, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo; e copia della lettera del Ministero dell'Interno del 31 maggio 1952, inviata al Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, ATV, UL. H.3. Cat. 2, fasc. 2-3.

<sup>11</sup> Lettera di G. Peyrot a P. Barile, s.d. ma probabilmente del 29 luglio 1952, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio.

<sup>12</sup> Lettera di E. Sbaffi a M. Scelba, Roma, 31 marzo 1952, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio 1951.

<sup>13</sup> Lettera di G. Peyrot a E. Sbaffi, A. Deodato e M. Ronchi, Roma, 29 luglio 1952, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>14</sup> Si vedano Falzone-Palermo-Cosentino, *La Costituzione della Repubblica italiana*, cit., p. 39; C. Cereti, *Corso di diritto costituzionale italiano*, Giappichelli, Torino 1949, p. 96; M. T. Zanzucchi, *Istituzioni di diritto pubblico*, Giuffrè, Milano 1948, p. 157;



costituzionale e di emanare una legge conforme al documento comune raggiunto.

L'art. 8 è sufficientemente esplicito: esso, adoperando il presente, che nella terminologia giuridica equivale ad un imperativo – «*loro rapporti sono regolati per legge*» – impone l'emanazione di una legge per regolare tutta la materia; inoltre, precisando che la legge deve essere emanata *sulla base di intese*, chiarisce che le intese sono il presupposto obbligatorio e *vincolante* della emanazione. L'aver adoperato questa chiarissima espressione in luogo di altra («*sentite le rappresentanze*», oppure anche «*previa intesa con le rappresentanze*») mette in luce il preciso intendimento del costituente che volle vincolare, ripeto, il futuro legislatore, ad un'emanazione di una *legge concordata* con le rappresentanze delle confessioni<sup>15</sup>.

Senza accordo non era costituzionalmente legittima una legge che regolamentasse la materia di riferimento alle confessioni di minoranza. Il termine *intese* equivaleva in pratica al negozio concordatario, senza tuttavia prevedere privilegi o la creazione di una sorta di *ius singolare*, e quindi aveva una sua efficacia vincolante nei confronti della relativa legge che lo Stato era tenuto ad emanare come garanzia di specifici diritti di libertà religiosa e consolidamento del principio di eguaglianza di opinioni religiose e di culto. Le differenze formali tra concordati e intese erano pertanto nella procedura imposta per modificare o abrogare talune norme in esse contenute: nel primo caso si doveva provvedere con legge costituzionale, nel secondo con legge ordinaria<sup>16</sup>.

L'evangelismo italiano non intendeva comunque addivenire ad alcun accordo preventivo senza aver ottenuto dalla controparte soddisfazione sui relativi contorni procedurali necessari al soddisfacimento del richiamo costituzionale<sup>17</sup>, ovvero

<sup>15</sup> P. Barile, *Appunti sulla condizione dei culti acattolici in Italia*, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I, p. 345.

<sup>16</sup> *Ivi.*, p. 348.

<sup>17</sup> Lettera del Consiglio Federale al Ministero dell'Interno, Roma, 26 maggio 1952, in Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, *Preparazione delle intese tra lo Stato Italiano e le Chiese Cristiane Evangeliche. Documento F.*, cit.



sul come, in quali termini e modi, con quale valore impegnativo tra le parti le intese dovranno essere raggiunte. Chiarito questo punto fondamentale, è indubbio che saranno le Chiese ad avanzare richieste concrete e precise. Le Chiese, rese accorte nei loro organi direttivi dalle passate esperienze in tema di libertà religiosa e di culto, si rendono conto che le più importanti questioni di merito possono essere irriducibilmente compromesse nei loro risultati dalla impostazione che si dà alla procedura con la quale vengono trattate, e non desiderano affrontare il merito delle questioni che le interessano senza essere preventivamente al chiaro sulle procedure relative<sup>18</sup>.

Tesi rinnovata durante i lavori del Sinodo. «Mandando le nostre richieste al Governo – affermava il giurista valdese –, esso riterrebbe esaurite le intese e promuoverebbe unilateralmente l’emanazione di una legge che a parole potrebbe essere cautelativa dei nostri diritti ma che nella pratica attuazione ce li negherebbe, come ha fatto nel 1929-30, tanto più non essendo ancora costituita la Corte costituzionale cui rivolgersi»<sup>19</sup>. In nessun conto furono tenuti gli inviti rivolti da Piacentini per un progressivo arretramento di fronte agli ostacoli di carattere procedurale e perché la battaglia per la libertà religiosa fosse condotta in spirito di cooperazione e comprensione a fianco dei legittimi rappresentanti dell’esecutivo, in vista di una «legge *concordata* che sia la migliore possibile» sotto il profilo delle concessioni ottenute al principio del separatismo, in modo da superare il regime giurisdizionalista in materia ecclesiastica. Occorreva a suo giudizio mettere da parte comprensibili irrigidimenti di carattere procedurale, accogliendo ogni proposta che fosse venuta dall’esecutivo. «Da quaranta anni io amministro giustizia – sosteneva Piacentini –, circondato dalla stima di gente di ogni ceto e di ogni partito, e di ogni religione; e, mai, una semplice questione di procedura mi ha arrestato sul cammino che io dovevo percorrere; e, soprattutto, mai mi ha impedito di compiere un atto di giustizia sostanziale». Una rottura delle trattative, oltre che controproducente, non avrebbe peraltro onorato il compito affidato dalla storia alla «maggioranza dei valdesi illuminati e dei Membri del Consiglio

<sup>18</sup> Lettera di G. Peyrot a P. Barile, s.d. ma probabilmente del 29 luglio 1952, cit.

<sup>19</sup> Chiesa Evangelica Valdese, *Sessione Sinodale*, 1952, p. 10.



Federale»<sup>20</sup>. Più semplicemente: «se non vogliamo che le trattative con lo Stato si arenino come le trattative dell'armistizio coreano, l'intesa può consistere in qualunque procedura con la quale si raggiunga il seguente risultato: il progetto di legge da presentare al Parlamento deve essere presentato con il nostro *benestare*; e la legge una volta varata, non potrà essere modificata che con un successivo nostro *benestare*»<sup>21</sup>.

*L'Ufficio Legale.* Considerando come le istanze per l'attuazione del terzo comma dell'art. 8 della Costituzione non sarebbero andate oltre uno «sterile scambio di corrispondenza, essendosi il Governo di nuovo irrigidito nel voler disconoscere la natura intrinseca delle "intese" e le conseguenti procedure per giungere alla loro conclusione»<sup>22</sup>, l'evangelismo italiano affinava i propri strumenti di pressione sull'esecutivo. Il 1° marzo del 1953 istituiva infatti un apposito Ufficio Legale di supporto al Consiglio Federale per le questioni inerenti alla materia della libertà religiosa. La proposta era stata avanzata da Piacentini nel '48. E si giustificava col fatto che le commissioni della Tavola e del Consiglio Federale per lo studio della legislazione ecclesiastica italiana erano organismi presieduti da membri del corpo pastorale, sul quale «incombe in modo preminente la direzione della comunità ecclesiastica e non ha che momenti di ritaglio per occuparsi delle relazioni con lo Stato [...] e quindi non può svolgere né formarsi quella particolare competenza che è necessaria per questo genere di relazioni [...]»<sup>23</sup>. Il Sinodo del settembre '51, ritenendo fondate le sollecitazioni che giungevano dal magistrato valdese, attivò successivamente la Tavola a svolgere un'azione in favore dell'assunzione di «un dipendente qualificato per l'espletamento di tutte le pratiche legali pendenti e specialmente

<sup>20</sup> Lettera di M. Piacentini a G. Del Pesco, Roma, 24 marzo 1951, in ATV, FCEI, Serie XII, Cart. 6. Corrispondenza Consiglio.

<sup>21</sup> Lettera di M. Piacentini ad E. Sbaffi, Roma, 7 ottobre 1952, in ATV, FCEI, Serie XII, Cart. 6. Corrisp. Cons.

<sup>22</sup> G. Peyrot, *L'intolleranza religiosa in Italia*, cit., p. 11. Si veda inoltre copia della lettera del Ministro dell'Interno del 31 maggio 1952 al Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, in ATV, UL.30, H3.

<sup>23</sup> Lettera di G. Peyrot a G. Del Pesco, Roma, 20 luglio 1949, in ATV, Serie XII, Cart. 454. Giorgio Peyrot.



quelle connesse con la difesa della libertà religiosa»<sup>24</sup>. Le ricerche si sarebbero concluse con il naturale affidamento dell'Ufficio Legale a Giorgio Peyrot<sup>25</sup>, il quale accettava di lasciare un impiego molto lautamente remunerato presso una organizzazione commerciale per votarsi anima e corpo alla questione della libertà religiosa. L'Ufficio, che progressivamente sarebbe stato sostenuto direttamente dal Consiglio Federale, nell'interesse dell'intero evangelismo italiano, seguiva i seguenti compiti assegnatigli dalla Tavola:

- a) Studiare i problemi e le questioni relative alla tutela e alla difesa della libertà religiosa in Italia, curando, dietro incarico della Giunta del Consiglio Federale, le pratiche che vi sono connesse.
- b) Prestare l'opera di consulenza legale in rapporto ai singoli casi concernenti menomazioni della libertà religiosa e, ove richiesto dalle Direzioni delle varie Opere, ad altre questioni di carattere giuridico.
- c) Raccogliere materiale di informazione per una più esatta ed approfondita conoscenza della situazione della libertà religiosa in Italia.
- d) Stabilire eventualmente opportuni contatti con questi organismi che, anche fuori d'Italia, si interessano alla tutela della libertà religiosa.
- e) Tenere un Corso annuale di Diritto Ecclesiastico presso la Facoltà Valdese di Teologia, secondo i programmi da concordarsi col Consiglio della Facoltà stessa<sup>26</sup>.

*Le smarronate dell'onorevole Fanfani. L'esecutivo De Gasperi sarebbe comunque rimasto in carica per troppo poco tempo perché l'Ufficio Legale potesse rinnovargli le consuete proposte inerenti l'attuazione delle intese. Seguiva in agosto la formazione del primo Governo Pella (1902-1981), monocoloro DC con l'appoggio di indipendenti. L'evangelismo italiano si teneva al solito pronto nella*

<sup>24</sup> Si veda art. 18 degli Atti del Sinodo Valdese del 1951, in Chiesa Evangelica Valdese, *Atti del Sinodo*, Torre Pellice 1951, p. 40.

<sup>25</sup> Lettera di A. Deodato a G. Peyrot, Roma, 28 febbraio, 1953, ATV. FCEI. Serie V. Reg. 170. Copialettere Mod. A. Deodato.

<sup>26</sup> Chiesa Evangelica Valdese, *Relazione al Venerabile Sinodo sedente, in Torre Pellice dal 30 agosto al 4 settembre 1953*, Tipografia Subalpina, Torre Pellice (1953), pp. XXVIII-XXIX. .



eventualità di un possibile avvio delle intese. Il Sinodo di settembre auspicava infatti che le disposizioni contenute nel terzo comma dell'articolo 8 della Costituzione fossero onorate con l'apertura delle trattative con le rappresentanze delle chiese evangeliche interessate<sup>27</sup>. In questo senso sarebbero stati salutati con favore interventi e ordini del giorno svolti da parlamentari di diversa provenienza politica - come i liberali Aldo Bozzi (1909-1987) e Giuseppe Alpino (1909-1976), il socialdemocratico Luigi Preti, i socialisti Alberto Jacometti (1902-1985), Vittorio Foa, antico amico delle libertà dei valdesi, e Antonio Giolitti (1915-2010) -, che chiedevano all'onorevole Fanfani, responsabile degli Interni, di stabilire rapporti ufficiali con le denominazioni evangeliche interessate, al fine di concludere le intese previste dal dettame costituzionale e successivamente presentare alle Camere il relativo disegno di legge<sup>28</sup>.

L'onorevole Preti riassumeva la situazione delle mancate intese, con una riflessione ampia e particolarmente efficace per la minuta conoscenza della materia e per la moderazione evidente nella

<sup>27</sup> Chiesa Evangelica Valdese, *Sessione sinodale 1953*, Tipografia Subalpina, Torre Pellice 1953, pp. 10-11, 32-33.

<sup>28</sup> Si vedano gli interventi alla Camera di Luigi Preti (Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari, Legislatura II. Discussioni. Seduta pomeridiana del 13 ottobre 1953*, pp. 1907-1909); di Alberto Jacometti (1902-1985) e di Vittorio Foa, entrambi deputati del PSI (Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta di mercoledì 14 ottobre 1953*, rispettivamente pp. 1964 e 2044-2045), i quali presentarono il seg. citato odg., cui aderirono gli onorevoli dello stesso gruppo Giovanni Bogoni (1907-1982), di confessione valdese, Eugenio Dugoni (1907-1960), Lucio Mario Luzzatto (1913-1986), Carlo Ronza (1902-1986), Paolo Angelino (1900-1974), Giovanni Sampietro (1897-1965) e Marziano Guglielminetti (1897-1960): «La Camera [...] invita il Governo [...] a definire [...] i rapporti fra le confessioni acattoliche e lo Stato italiano sulla base delle intese previste dall'articolo 8 della Costituzione». Si veda inoltre o.d.g. dei liberali Giuseppe Alpino (1909-1976), Aldo Bozzi (1909-1987), Bruno Villabruna (1884-1971), Giovanni Francesco Malagodi (1904-1991), Francesco Colito (1897-1989), Guido Cortese (1908-1964), Riccardo Ferrari (1888-1973), Pietro Di Giacomo (1911-2001), Antonio Capua (1905-1996) e Raffaele De Caro (1883-1961): «La Camera [...] invita il Governo a stabilire le intese, previste dall'articolo 8 della Costituzione, con le rappresentanze delle confessioni religiose diverse dalla cattolica e presentare, sulla base di esse, il progetto di legge, che regoli i rapporti delle confessioni con lo Stato [...]». Gli odg. sarebbero caduti dietro le rassicurazioni date da Fanfani. Infine si veda odg. presentato da Antonio Giolitti, Camilla Ravera (1889-1982) e Giulio Spallone, sempre del PCI: «La Camera [...] invita il Governo [...] a prendere le misure per la tutela della libertà religiosa delle confessioni acattoliche dettate dall'ultimo comma dell'articolo 8 della Costituzione». L'odg. fu ritirato dopo le rassicurazioni che Fanfani dette all'on. Foa. Cfr. Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta di giovedì 15 ottobre 1953*, pp. 2100, 2108, 2115-2116, 2119-2120, 2122.



presentazione dei fatti, senza accuse indiscriminate e senza schieramenti pretestuosi da una sola parte.

Qui ci troviamo di fronte al Governo il quale dice ai protestanti: Fate delle proposte specifiche, poi noi le esamineremo e presenteremo il disegno di legge. D'altro lato i protestanti dicono: Siccome l'art. 8 della Costituzione parla di preventive intese, noi vogliamo fare una specie di accordo, stabilito il quale si presenterà al Parlamento il disegno di legge che rappresenterebbe la comune volontà del Governo e delle Confessioni evangeliche.

Io non voglio dire se abbia ragione il Governo o se abbiano ragione i protestanti. Come in molte cose la ragione sta forse a metà. Il Governo fino ad ora ha dimostrato una eccessiva suscettibilità, nel timore che le intese con le confessioni religiose non cattoliche fossero interpretate alla stregua di concordato; il che avrebbe potuto forse dar ombra alla Chiesa cattolica, timorosa che taluno pensi di poterla mettere sullo stesso piano delle altre confessioni religiose, le quali in Italia non hanno che alcune decine di migliaia di aderenti. Forse i protestanti sono stati eccessivamente timorosi, nel senso che non hanno avuto sufficiente fiducia nel Parlamento. Io credo infatti che se il Governo avesse presentato un disegno di legge non soddisfacente (il che non era affatto impossibile), il Parlamento avrebbe finito col correggere il testo, dando alle confessioni religiose non cattoliche una legge soddisfacente sotto tutti i punti di vista.

Io ricordo di aver parlato in passato anche a tu per tu con coloro che reggevano il Ministero dell'interno e con coloro che li coadiuvano in sottordine, ed ho avuto l'impressione che non si avesse molta volontà di concludere su questa questione. Siccome l'attuale ministro Fanfani è uomo dinamico e capace di risolvere molti problemi [...], vorrei sperare che egli volesse risolvere anche questo non difficile problema<sup>29</sup>.

Le speranze andarono tuttavia perdute. Fanfani continuava infatti a ripetere la stessa versione di sempre, sia pure con maggiore cortesia nei toni. Il suo dicastero era disposto a concludere le intese, ma attendeva *concrete* proposte di modifica della legislazione vigente, senza le quali non si potevano attuare le disposizioni costituzionali di

---

<sup>29</sup> Cfr. Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Sedute pomeridiana del 13 ottobre 1953*, p. 1907.



libertà religiosa<sup>30</sup>. Indicazione che risentiva di una specifica sentenza della Cassazione (7 maggio 1953), che mandava assolto il pastore valdese Franco Sommani - perché l'art. 1 del R.D. 28 febbraio 1930, n. 289 non prevedeva sanzioni penali per il reato di apertura di un locale di culto senza autorizzazione -, ma sosteneva la vigenza della legislazione sui culti ammessi e l'impossibilità di applicare gli artt. 8 e 19 della Costituzione per mancanza di una apposita legge di intesa, cui l'applicazione delle garanzie costituzionali erano subordinate<sup>31</sup>. La Corte di Appello di Roma, chiamata a decidere delle sorti del missionario Cline Rex Paden (1919-2007), colpevole di aver affisso una targa con la scritta «Chiesa di Cristo», senza aver richiesto apposita autorizzazione ai sensi dell'art. 113 del T.U. delle Leggi di P.S<sup>32</sup>, avrebbe ripreso lo spirito illiberale della Cassazione, con sentenza del 1 marzo 1956, nella quale si leggeva:

A prima vista si potrebbe obiettare – per ciò che concerne l'art. 8 e anche l'art. 19 – che il fatto che lo Stato debba regolare con leggi i propri i propri rapporti con i culti acattolici «sulla base di intese con le relative rappresentanze» lascia tuttavia intatto il principio dell'assoluta libertà di tutte le confessioni e dell'esercizio di esse; sicché, salva la concreta disciplina con legge con la singola confessione, debba considerarsi, per così dire, intangibile il diritto di tutte le confessioni di aprire i luoghi occorrenti per il rispettivo culto, ed avere, in altre parole, cittadinanza nello Stato.

Ma l'obiezione si dimostra inconsistente ad una più matura riflessione, giacché codesti «rapporti» non in altro possono in realtà consistere che nel

<sup>30</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta di giovedì 15 ottobre 1953*, pp. 2100, 2108, 2115-2116, 2119-2120.

<sup>31</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1953, Parte II, pp. 421-434.

<sup>32</sup> «Salvo quanto è disposto per la stampa periodica e per la materia ecclesiastica, è vietato, senza licenza dell'autorità locale di pubblica sicurezza distribuire o mettere in circolazione, in luogo pubblico o aperto al pubblico, scritti o disegni. E' altresì vietato, senza la predetta licenza, in luogo pubblico, o aperto o esposto al pubblico, affiggere scritti o disegni, o fare uso di mezzi luminosi o acustici per comunicazione al pubblico, o comunque collocare iscrizioni anche se lapidarie. I predetti divieti non si applicano agli scritti o ai disegni delle autorità e delle pubbliche amministrazioni, a quelli relativi a materie elettorali, durante il periodo elettorale, e a quelli relativi a vendite o locazioni di fondi rustici o urbani o a vendite all'incanto. Le affissioni non possono farsi fuori dei luoghi destinati dall'autorità competente. La concessione della licenza prevista da questo articolo non è subordinata alle condizioni stabilite dall'art. 11, salva sempre la facoltà dell'autorità locale di pubblica sicurezza di negarla alle persone che ritenga capaci di abusarne. Essa non può essere data alle persone sfornite di carta di identità. Gli avvisi, i manifesti, i giornali e gli estratti o sommari di essi, affissi senza la licenza, sono tolti a cura dell'autorità di pubblica sicurezza».



riconoscimento da parte dello Stato e nell'autorizzazione all'esercizio del culto, tanto più che da tali atti possono derivare importanti conseguenze giuridiche, anche, ad esempio, nella materia matrimoniale; riconoscimento ed autorizzazione dunque, che, per le modalità relative alla loro richiesta e concessioni nei singoli casi, nonché ai loro effetti, richiedono necessariamente una disciplina giuridica da parte del legislatore, che stabilisca anche i principi generali ai quali deve ispirarsi la loro concessione...Se dunque, le norme in questione hanno natura programmatica, postulando un intervento successivo del legislatore, che dia in concreto le direttive per l'attuazione dei principi in esse norme contenute, è necessario ammettere che, fino alle nuove disposizioni, i rapporti con lo Stato e le confessioni religiose acattoliche devono ritenersi regolati dalla legislazione anteriore, sicché quelle che già ottennero di essere ammesse nello Stato continuino a fruire del riconoscimento precedente e le altre devono chiedere tale ammissione<sup>33</sup>.

Contro le *smarronate* dell'onorevole Fanfani, che dava l'impressione di voler insabbiare surrettiziamente le intese<sup>34</sup>, il Consiglio Federale faceva pertanto richiesta per essere ricevuto in udienza dal Presidente del Consiglio<sup>35</sup>, con l'intenzione di aver chiarito quale fosse il vero intendimento del Governo. «Noi non possiamo infatti accettare la tesi che nel corso delle intese e quindi con la nuova legge debba essere riveduto il grado di libertà religiosa stabilito dalla Costituzione, ma che invece debbano essere regolati i rapporti tra le nostre Chiese e lo Stato nell'ambito della libertà religiosa stabilita dalla Costituzione, senza allargamenti nuovi, ma senza restrizioni di sorta»<sup>36</sup>. Nel frattempo si sarebbe comunque vigilato sull'azione governativa in materia di libertà religiosa, provando la reale volontà dell'onorevole Fanfani di voler caratterizzare il suo ufficio come Ministero della libertà. «Questo riteniamo – scriveva Peyrot sul periodico valdese – sia il modo

<sup>33</sup> L. Governatori Renzoni, *Gli articoli 7 ed 8 della Costituzione nelle valutazioni della giurisprudenza (1948-1972)*, in *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico*. Atti del Convegno di Diritto Ecclesiastico, Siena, 30 novembre-2 dicembre 1972, Università degli Studi di Siena, Giuffrè, Milano 1973, pp. 384-385.

<sup>34</sup> Lettera di G. Peyrot a M. Rollier, Roma, 17 marzo 1953, ATV, UL 30, H. 3.

<sup>35</sup> Lettera di G. Peyrot a E. Rossi, Roma, 23 novembre 1953, ATV, UL 30, H.3.

<sup>36</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, Roma, 14 dicembre 1953, in ATV, Serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.



migliore per far avanzare sul terreno concreto della reciproca comprensione le trattative per quelle “intese” previste dalla Costituzione e chiudere così questo problema che offusca l’aria della politica interna italiana e la cui soluzione non può più essere ritardata»<sup>37</sup>.



---

<sup>37</sup> G. Peyrot, *La libertà religiosa in Parlamento*, in «La Luce», 30 ottobre 1953, p. 4.

Parte III. Cap. 4. **Dagli oggi, dagli domani, qualcuno capirà.**

*Il senso dello Stato del Ministero dell'Interno.* L'udienza fissata per dicembre con l'onorevole Pella, revocata per l'ennesima crisi governativa, sarebbe stata nuovamente richiesta al suo successore, con l'intenzione di impegnarlo in un attento esame della situazione corrente e indurlo a prendere impegni formali per dare attuazione al terzo comma dell'art. 8 della Costituzione. Ma l'evangelismo italiano non otteneva alcuna risposta da Scelba. Né Saragat sarebbe riuscito a forzargli la mano in questo senso<sup>1</sup>. Stesso insuccesso fu riportato dal liberale Villabruna, Ministro dell'Industria e del Commercio, vicino a prospettive laiche di sinistra, il quale si mostrava pienamente d'accordo con gli esponenti evangelici sul merito e sulla linea procedurale prospettata<sup>2</sup>: nel luglio del '51 aveva presentato al Congresso del PLI una piattaforma programmatica che prevedeva «di difendere lo Stato da ogni ingerenza confessionale e da ogni confusione temporale con lo spirituale, nel leale rispetto della religione e della Chiesa»<sup>3</sup>. Il comm. Zacchi, nuovo Direttore Generale degli Affari di Culto, faceva comunque comprendere a Giorgio Peyrot, ricevuto il 18 marzo, che la situazione delle intese e la revisione della Legge sui Culti Ammessi sarebbero rimaste ferme<sup>4</sup>. Linea confermata successivamente dal Sottosegretario agli Interni, onorevole Guido Bisori (1902-1983)<sup>5</sup>, il quale, pur dichiarandosi un amante della *concordia*, lamentava gli ostacoli procedurali frapposti dalle varie confessioni di minoranza, che richiedevano in particolare

<sup>1</sup> Lettera di A. Ribet ai Colleghi della Tavola, Milano, 22 marzo 1954, ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>2</sup> Lettera di M. Piacentini a G. Peyrot, Roma, 18 marzo 1954, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>3</sup> *La costituente laica*, in «La Civiltà Cattolica», A. 120° (1951), Vol. IV, p. 301.

<sup>4</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato e A. Ribet, Roma, 19 marzo 1954, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>5</sup> Laureatosi in legge nel 1923, Bisori esercitò la professione di avvocato e fu socio e consigliere di amministrazione della Cassa di Risparmio di Prato. Sfolto con la famiglia a Sestola (Modena), dal settembre 1944 resse ad interim la segreteria di quel Comune. Si iscrisse successivamente alla Democrazia Cristiana e lo rappresentò nel Comitato di Liberazione Nazionale. Nel 1948 fu eletto senatore. Nell'VIII ministero De Gasperi, Guido Bisori fu nominato sottosegretario agli Interni, carica che ricoprì quasi ininterrottamente dal 1953 al 1963. Si veda G. Bisori, *Scritti e discorsi*, pref. di G. Gonella, cenni biogr. di G. Caponi-A. Petri-G. Nuti, Edizioni del Palazzo, Prato 1982; G. Bambagioni, *In memoria di Guido Bisori*, Edizioni del Palazzo, Prato 1984; G. Nuti, *Guido Bisori: presupposti ideali e politici*, in «Prato Storia e Arte», n. 78, giugno 1991, Anno XXXII, pp. 59-66; *Il Dizionario di Prato*, Le Lettere, Firenze 2000, 60-61.



una commissione mista di lavoro. «Il Ministero dell'Interno [...] – col senso dello Stato che gli è proprio – ritiene di non dover rinunciare, per quelle trattative, all'azione del proprio normale organo che è la Direzione Generale dei Culti, e ritiene che le confessioni acattoliche debbano presentare a quell'organo loro concrete proposte»<sup>6</sup>.

La situazione della libertà religiosa in Italia era dunque un *disco chiuso*. Le autorità governative tentavano ogni strada possibile per non dar corso alle norme costituzionali, preferendogli le disposizioni preesistenti, applicate in maniera assai più restrittiva rispetto al regime fascista, soprattutto nei confronti delle comunità evangeliche. Cercavano inoltre continui elementi giuridici giustificatori di questo trattamento vessatorio e comunque non intendevano prendere decisioni di merito<sup>7</sup>. Terreno di scontro rimaneva pertanto il dibattito alla Camera. Luigi Preti proponeva di porre mano ad un apposito disegno di legge di iniziativa parlamentare<sup>8</sup>, onde ottenere, «in attesa di meglio», la precisazione quando non l'abrogazione delle norme in merito alle riunioni religiose e all'apertura dei locali di culto. Giorgio Peyrot, temendo che un simile disegno di legge avrebbe potuto essere bocciato in commissione, o fornire il pretesto perché l'esecutivo interrompesse del tutto ogni ipotesi di trattativa per le intese e perché le forze politiche interessate si ritenessero soddisfatte da questa nuova azione e rinunziassero in futuro a continuare nella lotta per la libertà religiosa, si riservava di parlarne a Saragat. Nel colloquio col vicepresidente del Consiglio, avvenuto il 19 luglio, Peyrot chiedeva un suo intervento diretto su Scelba, perché un disegno di legge in questione fosse presentato dallo stesso Governo. Saragat conveniva su questa azione piuttosto che lasciar la cosa solamente al Parlamento, che in ogni caso poteva comunque contribuire a portare un primo scardinamento della vecchia legislazione, in attesa delle trattative vere

<sup>6</sup> *Conversazione con l'On.le Bisori. Sottosegretario al Ministero dell'Interno*, in ATV. UL. P.2. Cat. Z. Fasc. 1-8.

<sup>7</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Scaffi, G. Miegge, M. A. Rollier, D. Piacentini e A. Scorsonelli, Roma, 24 maggio 1954, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8.

<sup>8</sup> Lettera di G. Peyrot a L. Preti, Roma, 25 giugno 1954, in ATV, UL. 30. H. 3.



e proprie per l'attuazione del terzo comma dell'art. 8 della Costituzione<sup>9</sup>.

Non trovando comunque una intesa tra i partiti laici sulla proposta avanzata da Preti ed in attesa di sviluppi circa un possibile disegno di legge di iniziativa governativa, durante l'esame sullo stato di previsione di spesa del Ministero dell'Interno si tornò a richiedere nuovamente l'attuazione del terzo comma dell'art. 8 della Costituzione, con interventi alla Camera di deputati dei partiti liberale (Bozzi), repubblicano (La Malfa), socialista (Bogoni) e socialdemocratico (Matteotti), che avevano provato il loro interesse per le comunità religiose oppresse e tornavano in agosto a presentare nuovi ordini del giorno<sup>10</sup>. L'intervento del socialista Bogoni sosteneva in particolare che la situazione di stallo delle trattative era una condizione umiliante per l'intero paese. Le responsabilità erano tutte in capo ai vari governi che si erano succeduti dal dopoguerra in avanti. Né gli impegni dell'onorevole Fanfani si erano tradotti in azioni politiche concrete<sup>11</sup>.

L'impressione che il Ministero non avesse alcuna volontà di concludere simili accordi fu a sorpresa smentita dall'accoglimento come raccomandazione degli emendamenti presentati in materia<sup>12</sup>: concessione sia pure minimale rispetto a quanto Saragat sperava di ottenere in materia di politica ecclesiastica, ma che sottolineava

<sup>9</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Sbaffi ed ai componenti della Commissione Consultiva della C.C.I.A., Roma, 19 luglio 1954, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>10</sup> Si vedano gli odg. Bogoni, Jacometti, Foa, Renzo Pigni, Carlo Ronza (1902-1986), Matteo Gaudioso (1892-1985), Guido Bernardi (1895-1972) e Guglielmo Ghislandi (1887-1965): «La Camera/invita il Governo/a regolare per legge i rapporti dello Stato con le confessioni acattoliche e, secondo l'articolo 8 della Costituzione sulla base di intese con le relative rappresentanze[...]»; odg. Bozzi, La Malfa, Matteo Matteotti (1921-2000): «La Camera [...] invita il Governo [...] ad adoperarsi perché – in attesa che siano stabilite le intese di cui all'articolo 8 della Costituzione – le disposizioni della legge 24 giugno 1929, n. 1159 e del regio decreto 23 febbraio 1930, n. 289, siano interpretate ed applicate nello spirito del rinnovato clima di libertà religiosa stabilito dalla Costituzione e cioè segnatamente in merito all'approvazione delle nomine dei ministri di culto ed ai loro successivi trasferimenti di sede, sveltendo e semplificando le relative procedure», cfr. Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta del 4 agosto 1954*, pp. 12059-12060.

<sup>11</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta del 1° agosto 1954*, pp. 11809-11811.

<sup>12</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta del 4 agosto 1954*, p. 12066.



perlomeno un cedimento del fronte governativo e forniva alle minoranze interessate una ripartenza su premesse acquisite<sup>13</sup>.

L'impegno a tener conto delle istanze in favore dell'attuazione delle intese rimase comunque senza riscontro. L'evangelismo federato cominciava a vacillare. Intendeva infatti provare a percorrere una via intermedia, che accettasse dall'esecutivo quanto sarebbe stato possibile, accantonando il minor numero di principi propugnati: *animus concedenti*, che derivava soprattutto da ignoranza, imperizia o imprudenza nell'affrontare questioni giuridiche così delicate. Giorgio Peyrot insisteva viceversa perché non si facesse l'errore di rinunciare a libertà e diritti fondamentali per ottenere in contraccambio una posizione di *prestigio* o di *privilegio*. «L'aver ceduto a questo genere di tentazione così pernicioso ha costituito nei secoli la coccodrillesca e lacrimogena historia concordatorum. Ma a questa tentazione non dovrebbero cedere le Chiese della Riforma per l'intima loro costituzione spirituale che nol consentirebbe!». Una visione limitata del problema, dovuta alle difficoltà oggettive frapposte dall'esecutivo al raggiungimento di una soluzione con le confessioni religiose di minoranza, avrebbe potuto compromettere la chiarezza della esposizione evangelica del problema, cedendo sul terreno dei principi pur di concludere un accordo qualsiasi, consentendo alla prassi teorica dell'*avversario*. «Così ci si piega al concetto di conio gesuitico, che l'eguale libertà di cui all'art. 8 della Costituzione, debba significare solo "pari giurisdizionalismo" statale verso tutte le Chiese e si accede a criteri di impostazione che non dovremmo seguire, ma combattere, tanto più che il Governo li sostiene». Né si doveva convenire con taluni ambienti evangelici, inguaribilmente attratti dal prestigio ecclesiastico derivante da un accordo tra Stato e confessioni religiose di minoranza, anche se ottenuto con soluzioni rinunciarie dei principi generali propugnati dalle comunità protestanti interessate. «Può stupire che siano invece i giuristi – giudicati i classici artisti del compromesso – a far la parte degli intransigenti? Tutto ciò dovrebbe stupire, invece rattrista soltanto; il che vuole dire che era per noi un

---

<sup>13</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, Roma, 6 agosto 1954, in: *ATV*, Serie IX, FCEI, Cart. 454. G. Peyrot.



fatto già intimamente scontato!»). Intransigenza che si fondava sul presupposto di una irriducibilità dei principi, derivati da premesse teologiche, espresse in termini giuridici. Solamente in sede politica vi potevano essere maggiori duttilità per le trattative<sup>14</sup>.

Si tornava pertanto a stendere un nuovo memorandum dettagliato sulla libertà religiosa, fatto pervenire nel gennaio '55 a tutti i ministri della compagine governativa, ai vari partiti dell'arco costituzionale ed ai responsabili della stampa estera. Il documento in questione sottolineava particolarmente la portata innovativa del nuovo ordinamento costituzionale rispetto alla legislazione fascista sui culti ammessi. Se la posizione di preminenza della Chiesa di Roma rimaneva inalterata per mezzo dell'art. 7, erano comunque fissate precise garanzie di eguaglianza soggettiva e di eguale libertà per tutte le confessioni religiose. I vari responsabili degli Interni non sembravano tuttavia disposti a riconoscere le evidenti innovazioni dell'ordinamento costituzionale in materia. La legislazione fascista sui culti ammessi rimaneva in vigore assieme alla famigerata circolare Buffarini-Guidi e le autorità di polizia continuavano ad applicarne le norme, in spregio ai principi democratici e talvolta contro sentenze maggiormente conformi al dettame costituzionale. Il Governo doveva pertanto diramare precise istruzioni ai Prefetti ed ai Questori perché osservassero le norme *precettive* della Costituzione relative all'esercizio della libertà religiosa e comunque applicassero le leggi preesistenti alla luce del nuovo clima costituzionale. Contemporaneamente occorreva avviare una trattativa per la promulgazione di una nuova legge concordata bilateralmente sulle materie di scontro tra competenze<sup>15</sup>.

*Il problema di fondo.* Questo ennesimo richiamo all'esecutivo era il frutto di una sofferta discussione interna al Consiglio Federale. Il responsabile dell'Ufficio Legale era infatti intenzionato a capovolgere le priorità perseguite fino a quel momento dall'evangelismo italiano nel suo complesso: riteneva si dovesse imporre una linea interpretativa

<sup>14</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. M. Rollier e p. c. ad A. Deodato, Roma, 7 dicembre 1954, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>15</sup> *Memorandum del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche sul problema della libertà religiosa in Italia*, 17 gennaio 1955, Tipografia Ferraiolo, Roma 1955, in ATV, UL. 80, P. 10.



che considerasse le intese come elemento secondario rispetto all'attuazione dei principi costituzionali di garanzia, stante la mancata volontà della controparte di chiarire le questioni procedurali. «Noi vogliamo – scriveva in una lettera privata a Rollier - l'attuazione della Costituzione per tutto quello che concerne la libertà di culto, riunione, associazione e propaganda religiosa. Nel clima che verrà così creato le “intese” possono concludersi per regolare sotto l'influsso di questi 4 diritti fondamentali, per i quali non c'è bisogno di “intese” perché la Costituzione dice già tutto, i rapporti veri e propri tra Chiese e Stato, e cioè: posizione giuridica degli enti, dei ministri, tributi, esenzioni, esoneri, matrimonio, etc.»<sup>16</sup>.

La proposta di interrompere di fatto ogni forma di trattativa, in attesa dell'attuazione dei principi di libertà religiosa sanciti dalla Costituzione, provocò tuttavia una forte levata di scudi da parte di Rollier e di Mario Piacentini. Il primo insisteva in particolare perché si ottenesse una buona legge sui culti diversi dal cattolico. E pure concordando col Peyrot che i quattro diritti fondamentali di libertà religiosa non avessero necessità di una legge speciale, non intendeva commettere l'errore di richiedere una generica attuazione della Costituzione come slogan demagogico, senza avvedersi di come nell'ordinamento costituzionale vi fossero prescrizioni *che non si possono* attuare.

*No!* Noi dobbiamo chiedere le intese per la *nostra* legge, specifica; e nella legge sui culti diversi *devono* essere *ripetute* esplicitamente le 4 libertà costituzionali, ma specificate 1) – Libertà di culto; 2) – libertà di riunione *religiosa*; 3) libertà di associazione *religiosa*; 4) – libertà di propaganda *religiosa*. Può darsi che la Cost. dica già tutto, ma “tutto”, applicato al caso specifico della religione, deve essere *ripetuto* nella legge. Noi commetteremmo, a parer mio, un grave errore se nelle intese non chiederemo che nella legge siano *riaffermati*, per il caso della religione, le garanzie generiche. La legge non può riguardare soltanto la materia di posizione giuridica di enti e ministri, di tributi, esenzioni e matrimonio e garanzie scolastiche [...] L'esercizio di fatto dei diritti di libertà in Italia, fin che c'è il Vaticano, sarà sempre insidiato e discusso. Da Scelba possiamo al

<sup>16</sup> Lettera di G. Peyrot a M. Rollier, Roma, 17 marzo 1953. ATV., UL. 30, H. 3.



massimo aspettarci una circolare ai prefetti che dica, in modo oscuro, che diano istruzioni di «lasciar correre» in materia di angherie e limitazioni esose contro i protestanti... e non sono nemmeno sicuro che, *preventivamente*, si possa aver tanto. Ma possiamo e dobbiamo strappare una legge che, nel settore della religione, garantisca di nuovo i diritti di libertà. E poi, all'ombra di quella legge fare in Italia il nostro dovere di testimonianza. E avremo anche così messo al riparo per lungo tempo la nostra opera di protestanti dai marosi della politica. Il che è quanto dobbiamo fare<sup>17</sup>.

Si tornava pertanto a sostenere una tesi già espressa nei mesi di polemica col Ribet intorno alle materie da richiamare nelle intese. La funzione moderatrice di Miegge aveva consentito al Consiglio Federale di richiedere solamente garanzie su quegli aspetti di scontro tra competenze. Tesi recepita successivamente dallo stesso Peyrot, il quale, in linea con la quasi unanime letteratura giuspubblicista, avrebbe sempre negato la possibilità per lo Stato di consentire che i principi fondamentali della Costituzione potessero essere oggetto di negoziazione bilaterale<sup>18</sup>.

Il grado di libertà religiosa e l'esercizio dei diritti che ne conseguono – scriveva infatti Giorgio Peyrot –, costituiscono invece una materia che la Costituente ha voluto riconoscere e disciplinare in toto ed in modo esclusivo con un atto di volontà unilaterale, dettando norme particolari proprie, che debbono trovare applicazione eguale nei confronti di tutti i singoli individui come di tutte le organizzazioni religiose che vi rimangono assoggettate, in quanto operano nell'ambito del territorio dello Stato, senza che sia in un qualunque modo possibile che nella ulteriore regolamentazione dei loro rapporti con lo Stato, dette chiese possano con esse bilateralmente convenire deroghe od amplificazioni sia per quel che concerne i diritti e i limiti posti

<sup>17</sup> Lettera di M. A. Rollier a G. Peyrot, Milano, 18 marzo 1954, in ANV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>18</sup> S. Bianconi, *I rapporti tra lo Stato e le confessioni*, cit., p. 31. Il quale cita tra gli altri Jemolo: «escluderemo tutta la materia della libertà religiosa, la quale è regolata da altre disposizioni della Costituzione, che toccano direttamente la libertà dei cittadini, e non potrebbero subire restrizioni, neppure attraverso intese con le confessioni religiose»; e Ravà: «L'espressione... può generare l'equivoco di ritenere che oggetto delle intese delle intese possa essere la materia della libertà religiosa. Grave equivoco, questo, che occorre immediatamente eliminare, in quanto una tale concezione non solo svuoterebbe di contenuto il principio sancito dal 1° comma dell'art. 8, ma limiterebbe la stessa portata dei principi dettati, in materia di libertà religiosa, dagli artt. 19 e 20 della Costituzione, e sarebbe in aperto contrasto col principio fondamentale sancito dall'art. 3 [...]».



alle attività religiose da loro svolte, sia per quanto si attiene ai diritti ed ai doveri dei loro singoli appartenenti<sup>19</sup>.

*Non facciamo li giochi.* Il giurista valdese respingeva la posizione estrema di Rollier. Né intendeva ripiegare supinamente sulla linea apparentemente più ragionevole del Piacentini, il quale suggeriva di tornare su un ennesimo esposto da consegnare agli Interni ed alla Presidenza del Consiglio, chiedendo il superamento della vecchia legge sui culti ammessi; il rispetto dei dettami costituzionali da parte delle autorità periferiche dello Stato; una intesa di concerto coi rappresentanti del Consiglio Federale, che avrebbe altresì esplicitato apposite proposte per le trattative, impedendo agli Interni di tornare a ripetere il solito «*ditemi quali modifiche volete e noi le studieremo*». La nuova legge in materia religiosa era infatti assolutamente necessaria. «Se ci fosse in Italia altro spirito, basterebbero per proteggerci i noti articoli della Costituzione. Ma, da noi, le minoranze religiose sarebbero, in ogni circostanza, esposte all'arbitrio dell'autorità di polizia. L'*unica* nostra garanzia è una legge che precisi tutti i nostri diritti, in ogni situazione»<sup>20</sup>.

Il programma d'azione impostato dal vecchio magistrato valdese non sembrava potesse portare alcun giovamento al progresso delle trattative delle intese. Né era ragionevole pensare che questa situazione di forte chiusura della controparte potesse mutare con l'invio all'esecutivo di un nuovo progetto di legislazione ecclesiastica. Giorgio Peyrot intendeva pertanto scartare l'idea di una nuova legge «costi quello che costi anche se è brutta, ma un po' meno brutta della precedente»<sup>21</sup>. Il Consiglio Federale stesso riteneva preminente l'attuazione degli articoli 3, 8, 17, 19 e 20 della Costituzione, prima di poter entrare nel merito delle intese. E questo per le seguenti ragioni esposte sinteticamente dallo stesso giurista valdese:

- 1) – perché con le «intese» ci hanno portato in giro abbastanza;

<sup>19</sup> Ivi., pp. 18-19.

<sup>20</sup> Promemoria di M. Piacentini, 18 giugno 1953. ATV., UL, 30, F.3.

<sup>21</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato e A. Ribet, Roma, 19 marzo 1954, in ATV, Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.



- 2) – perché ancora il 15. X [1953] Fanfani sulle «intese» imbrogliava le carte e affermava che con le «intese» tutta la materia della libertà religiosa avrebbe dovuto essere ridiscussa;
- 3) – perché è facile promettere ancora una volta le «intese» e intanto nell'intenzione di insabbiarla, mantenere carente l'attuazione della Costituzione;
- 4) – perché le «intese» debbono regolare i rapporti tra Chiese e Stato e non il grado di libertà religiosa. E' quindi solo nell'attuazione avvenuta delle norme costituzionali che le «intese» possono trovare materia, occasione, terreno e fiducia per concludersi.

Cosicché, qualora il Presidente del Consiglio, concedendo l'udienza richiestagli, fosse entrato in argomento, si sarebbe sentito rispondere «in un modo un tantinello più deciso di quello che avevamo programmato. “Non facciamo li giochi!”. Noi vogliamo l'attuazione della Costituzione per tutto quello che concerne la libertà di culto, riunione, associazione e propaganda religiosa. Nel clima che verrà così creato le “intese” possono concludersi per regolare sotto l'influsso di questi 4 diritti fondamentali, per i quali non c'è bisogno di “intese” perché la Costituzione dice già tutto, i rapporti veri e propri tra Chiese e Stato, e cioè: posizione giuridica degli enti, dei ministri, tributi, esenzioni, esoneri, matrimonio, etc.»<sup>22</sup>. Così scriveva anche ad Achille Deodato.

Con Scelba infatti non deve trattarsi di, un'intervista, ma di un esame accurato della situazione che spiani l'orizzonte e dia concreto avvio a quanto è necessario fare per sistemare la situazione stessa. Io mi rendo conto che chiedere questo vuol dire attuare la costituzione per quel che ci riguarda e dar il via alle intese; e che ciò è molto [...] in confronto a quello che è lecito sperare di ottenere. Ma occorre chiedere quello che ci spetta anche se non lo otterremo; ed anche se, in conseguenza del risultato dell'udienza dovremo essere delusi, sarà stato bene compiere questo passo per avere la sensazione inequivoca di come stanno e come si vuole che vadano le nostre cose nelle alte sfere responsabili. Non si può continuare a vivere sui se e i ma. Non avremo mai, almeno per 30 anni un Governo che sia dalla nostra parte, ed

<sup>22</sup> Lettera di G. Peyrot a M. Rollier e p.c. ad A. Ribet, Roma, 17 marzo 1954, in ATV., UL. 30., H. 3.



allora bisogna che ogni volta che cambia il Governo noi si faccia un passo adatto a far capire a questi signori cosa vogliamo fare e perché. Solo così si può sperare che dagli oggi, dagli domani, qualcuno capirà e si potrà intavolare un colloquio fertile di sviluppi. Se noi ci limitassimo a giudicare inter nos la situazione e poi concludendo che tanto non otterremo niente rimanere su di una posizione passiva, non combineremmo mai nulla. Tutto il possibile va invece a mio avviso tentato, pronti a rimanere fermi sul merito delle nostre richieste, ed evitare di compromettere il tutto con la conquista di qualche mollichella. Naturalmente occorrerà ad un certo punto rendersi persuasi che il «ottimo» è nemico del «buono». Ma di questo proverbio vedremo l'uso che se ne dovrà fare, quando le trattative siano state avviate in modo concreto su di un piano di programma. Solo in tal caso si potrà fare un discorso di opportunità<sup>23</sup>.

Il memorandum di gennaio, che riassumeva nuovamente le linee interpretative consuete sulle varie garanzie costituzionali di libertà religiosa e richiedeva l'avvio delle intese, seguendo una linea procedurale concordata bilateralmente, ma evitando di entrare nel dettaglio delle materie oggetto della futura legge, rispecchiava pertanto questa nuova visione del problema, che riassumeva tutte le richieste dell'evangelismo italiano in una sola: *attuare la Costituzione!* Manifesto programmatico di fronte alla opinione pubblica italiana ed internazionale contro il retaggio di disposizioni informate chiaramente allo spirito illiberale del regime fascista. Gli evangelici chiedevano l'osservanza dell'ordinamento costituzionale e quindi l'avvio delle intese con le confessioni religiose interessate.

Questo problema della libertà religiosa - si leggeva in un articolo di Giorgio Peyrot - è ormai un problema che va risolto poiché già da troppo tempo lo si trascina innanzi con un procrastinare delle scadenze che non fa che renderlo sempre più grave [...]. Il problema è di quelli che non possono venire elusi. La Costituzione impone che si addivenga alla formulazione di una nuova legge ispirata ai principi della Costituzione stessa sulla base di intese con le minoranze religiose interessate. Il procrastinare ancora, mentre non può in nessun modo cancellare dalla Costituzione la lettera e lo spirito

---

<sup>23</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, Roma, 24 marzo 1954, in in *ATV*, serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.



dei principi di libertà ivi affermati, non giova né ai cattolici, né agli acattolici. A questi ultimi offre il motivo di uno scontento che ogni anno che passa rende più motivato. Ai primi, ai cattolici, nuoce ancor più perché addensa sulla loro posizione politica il sospetto che, dopo aver votato la carta costituzionale essi non intendano rispettarla o che, peggio ancora, essi l'abbiano votata con la riserva di eluderla in quei principi che non coincidessero con i loro interessi ecclesiastici. Ora noi siamo certi – concludeva il giurista valdese – che molti cattolici italiani, anche tra i dirigenti, sono animati da vero spirito democratico; abbiamo tanto maggiormente motivo di aspettarci da loro che, anche in questo campo, essi vogliono dare all'Italia ed al mondo che ci osserva una prova di tale spirito<sup>24</sup>.

*Ci voleva ancora tempo.* Nessuna volontà concreta fu tuttavia manifestata dalla Presidenza del Consiglio. Né rispondeva ad una lettera inviategli in proposito da La Malfa, il quale riteneva che proprio Scelba avrebbe dovuto convenire sul fatto «che non si possa più oltre ritardare dette trattative tendenti a regolare i rapporti tra lo Stato e le dette Confessioni religiose nel pieno rispetto delle libertà fondamentali garantite dalla Costituzione, ed avviarle ad una rapida conclusione che valga a far cessare uno stato di turbamento che da troppo tempo forma oggetto di controversie giudiziarie e di polemiche di stampa sia in Italia che all'estero»<sup>25</sup>. La libertà religiosa doveva essere assicurata come condizione necessaria perché le minoranze confessionali non si considerassero al di fuori di ogni diritto di cittadinanza. Trattamento tanto più deprecabile perché diametralmente configgente con la politica di integrazione e rispetto dei cattolici in paesi come l'Inghilterra o gli Stati Uniti. Negare le garanzie costituzionali alle confessioni di minoranza metteva in serio pericolo il fondamento della democrazia.

Non si possono usare due pesi e due misure. Bisogna volere la democrazia; e se si rispetta la democrazia bisogna fare come in Inghilterra e

---

<sup>24</sup> G. Peyrot, *La libertà religiosa problema di fondo*, in «La Luce», 29 aprile 1955, p. 4.

<sup>25</sup> *Bozza di una lettera per il Presidente del Consiglio dei Ministri*, acclusa alla lettera di G. Peyrot a U. La Malfa, Roma, 10 febbraio 1955, in *ATTI U.L.* 80, P.9. La Malfa l'avrebbe inviata tale e quale all'onorevole Scelba; si veda *ASFULM* Corrispondenza ULM. Serie I. Atti e Corrispondenza 1955. B. 2, n. 14.



negli Stati Uniti. Se avviene una menomazione della libertà religiosa in Inghilterra e negli Stati Uniti – continuava l'onorevole La Malfa durante l'esame della previsione di spesa del Ministero dell'Interno -, la Chiesa protesta, e in nome della democrazia ha ragione di protestare come ha fatto in molti paesi. Ma bisogna avere la coscienza tranquilla nel proprio paese e bisogna che si riconosca alle minoranze, che, del resto, non minacciano alcun primato, quello che la Costituzione riconosce loro<sup>26</sup>.

Il messaggio era forte e chiaro. La politica governativa era ostaggio della Chiesa. Il Governo doveva comunque tener conto che l'emarginazione delle confessioni di minoranza avrebbe alimentato la sfiducia degli Stati Uniti nella *leadership* dello stesso esecutivo. Né le organizzazioni protestanti americane erano disposte a lasciar mano libera al Dipartimento di Stato. Lo avevano particolarmente dimostrato nel marzo '55 durante la visita ufficiale di Scelba negli Stati Uniti. Eugene Carson Blake, presidente del Consiglio Nazionale delle Chiese di Cristo, trasmetteva infatti all'Ambasciata di Washington un memorandum, in cui, richiamandosi alle garanzie costituzionali di libertà, denunciava la mancata attuazione delle intese e le varie restrizioni in cui erano soggette le minoranze protestanti in Italia: condizione suscettibile di agire sfavorevolmente sulle relazioni diplomatiche tra Italia e Stati Uniti e tra cattolici e protestanti a discapito della lotta contro la minaccia dell'ateismo e del materialismo nel mondo<sup>27</sup>. Il giorno seguente una delegazione del Consiglio Nazionale fu altresì ricevuta da Massimo Magistrati (1899-1971), Direttore Generale degli Affari Politici al Ministero degli Esteri, il quale riconobbe che la questione della libertà religiosa in Italia aveva importanti risvolti nelle relazioni internazionali, avanzando una «mezza scusa» per il ritardo nell'attuazione della Costituzione<sup>28</sup>, e

<sup>26</sup> Camera dei Deputati, *Atti parlamentari*. Legislatura II. Discussioni. *Sezione antimeridiana di giovedì 6 ottobre 1955*, pp. 20376-20377.

<sup>27</sup> Memorandum di Eugene Carson Blake, presidente National Council of the Churches of Christ in the United States of America, al Presidente del Consiglio Mario Scelba, 30 marzo 1955, in *ATV*, UL. 80, P.10.

<sup>28</sup> Claud Nelson, Division of Christian Life and Work, Department of Religious Liberty, National Council of the Churches of Christ in the United States of America ad Achille Deodato e Mario A. Rollier, 6 aprile 1955 in *ATV*, A. fasc. 10. Pronunciamenti per la libertà religiosa. Rapporti e memorie a A. Deodato e M. Rollier, August 4, 1955; G. Peyrot a C. D. Nelson e A. Deodato, Roma 31 gennaio 1956; E. Carson Blake a G. Gronchi, February 2, 1956; G. Peyrot a C. D. Nelson e



invitando altresì alla pazienza, perché «ci voleva ancora tempo per annullare gli incresciosi effetti del regime fascista»<sup>29</sup>.

Il carteggio intrattenuto con l'Ambasciatore Manlio Brosio (1897-1980), succeduto a Tarchiani, avrebbe confermato al protestantesimo americano che il Ministero non aveva alcuna intenzione di trattare ufficialmente con il Consiglio Federale<sup>30</sup>. Le motivazioni erano state espresse dal prof. Battara, Capo di Gabinetto dell'on. Saragat, durante un colloquio avuto con Peyrot il 7 marzo 1955. Il Ministero dell'Interno non intendeva in particolare costituire una commissione mista per le trattative:

a) perché le chiese evangeliche non hanno una figura giuridica che consenta loro di trattare con lo stato, b) perché non ricorre alcun parallelismo tra le «intese» e gli accordi intervenuti a suo tempo a regolare i rapporti tra lo stato e la chiesa cattolica, c) perché non si può riconoscere al consiglio federale figura rappresentativa delle singole chiese evangeliche<sup>31</sup>.

Le chiese evangeliche rinunciavano pertanto a inoltrare nuove istanze alle autorità governative in merito alle intese: attendevano piuttosto l'azione di controllo della Corte Costituzionale e si adoperavano per una maggiore collaborazione tra denominazioni. Solamente negli anni Ottanta si cominciarono a firmare le prime intese tra rappresentanze<sup>32</sup>. Trattative in materia sono tuttora in corso, ma la condizione giuridica di quelle comunità religiose che rifiutano accordi

---

p.c. a A. Deodato, Roma, 6 febbraio 1956; ID. a A. Deodato, Roma 6 febbraio 1956; ID. a A. Deodato, Roma, 14 febbraio 1956; C. Nelson a G. Peyrot, February 9, 1956, in ATV. UL. P.10.

<sup>29</sup> Lettera di E. Carson Blake a G. Gronchi, New York, 2 febbraio 1956, in ATV, Fasc. 10. P. 10.

<sup>30</sup> Si vedano Lettera di M. Brosio a E. Carson Blake, July 13, 1955; R. P. Barnes [Associate General Secretary of National Council of Churches of Christ in the United States of America] a M. Brosio, July 19, 1955; C. Nelson [Division of Christian Life and Work, Department of Religious Liberty of National Council of Churches of Christ in the United States of America] ad A. Deodato e M. A. Rollier, 6 aprile 1955; A. Deodato a M. A. Rollier, August 4, 1955; G. Peyrot a C. D. Nelson e A. Deodato, Roma 31 gennaio 1956; E. Carson Blake a G. Gronchi, February 3, 1956; G. Peyrot a C. D. Nelson e p.c. a A. Deodato, Roma, 6 febbraio 1956; ID. a A. Deodato, Roma 6 febbraio 1956; ID. a A. Deodato, Roma, 14 febbraio 1956; C. Nelson a G. Peyrot, February 9, 1956, in ATV., UL. 80, P.10.

<sup>31</sup> S. Lariccia, *La libertà religiosa*, cit., p. 342.

<sup>32</sup> G. Long, v. *Intese*. IV. *Intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in «Enciclopedia Giuridica», Treccani, Roma 1989, V. XVII (il testo è comunque del 1993, aggiunto nel vol. con pagine ad anelli mobili), pp. 1-2; ID., *Alle origini*, cit., pp. 71, 93-98.



particolari con le autorità statuali ha tuttavia aperto la questione d'una nuova legge generale che superi l'attuale regime in materia di libertà di coscienza e di religione.



#### Parte IV. Cap. 1. Emissari del comunismo sovietico.

*La parrocchia comunista.* Le manovre dilatorie del Ministero per disattendere l'attuazione delle intese si inserivano all'interno di un preciso disegno politico: impedire alle varie denominazioni evangeliche di sottrarsi al controllo del regime di polizia. Si riteneva infatti per certa la presunta contiguità tra protestantesimo e forze del movimento comunista, da cui si attendevano sviluppi antidemocratici di insurrezione rivoluzionaria<sup>1</sup>. Esemplari sono a riguardo le parole che De Gasperi aveva rivolto alla delegazione federata nel gennaio '49, perché si schierasse a difesa della civiltà cristiana, contro la propaganda comunista in corso in varie località di provincia e promossa in taluni casi anche da comunità evangeliche<sup>2</sup>: elargivano opere caritatevoli allo scopo di guadagnare voti ai comunisti o propugnavano principi di estrema sinistra<sup>3</sup>. Il 23 gennaio, ovvero quattro giorni prima della udienza concessa dall'onorevole De Gasperi, il settimanale «Oggi» pubblicava la notizia di una «parrocchia comunista» a Bologna.

Si tratta – si leggeva nell'inchiesta giornalistica (o propagandistica?) – di una «sala avventista» situata accanto alla federazione del P.C. e con essa comunicante. Officiano in questa parrocchia due giovani «preti» che chiamano con l'appellativo di «compagni» e «compagne» tutti i fedeli che vi si accostano per ricercare la giustizia sociale «nello spirito del Signore». Chi sia questo Signore non è ben specificato, a meno che non si identifichi con

<sup>1</sup> G. Gozzini-R. Martinelli, *Storia del Partito Comunista Italiano*. VII. *Dall'attentato a Togliatti all'VIII Congresso*, Einaudi, Torino 1998, pp. 25-53.

<sup>2</sup> Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia. *Pro memoria udienza del 27 gennaio 1949. V. Vinay, udienza concessa dall'on.le De Gasperi al Consiglio federale delle Chiese Evangeliche in Italia al Vicinale li 27. I. A.D. 1949*, in ATV UL. H.3. Cat. 2. Fasc. 2-3.

<sup>3</sup> Il Prefetto di Firenze sosteneva che la Chiesa Anglicana di via Lamarmora aveva assistito caritativamente talune famiglie al solo scopo di farle votare PCI. Il Prefetto di Siracusa denunciava invece che i partiti di sinistra stavano favorendo la costituzione di una chiesa evangelica ad Avola, con l'intenzione di condurre una campagna contro la DC ed il clero cattolico. Ad Ariccia, in provincia di Roma, vi era infine una comunità battista, particolarmente vicina alle posizioni social-comuniste. Si vedano informativa della Prefettura di Firenze al Min. Int. Gab. e Min. Int. Direz. Gen. Di P.S. Aff. Ris. Roma, Roma, 16 ottobre 1949; informativa Prefettura di Siracusa al Minist. Int. Gab. On.le Min. Int. Dir. Gen. della P.S. On.le Pres. Regione. Gab. On.le Pres. Regione. Uff. P.S. Palermo, Siracusa, 16 agosto 1948, firmato il prefetto L. Torrisi; informativa della Questura di Roma al Capo della Polizia ed al Prefetto di Roma, Roma, 31 gennaio 1949, in ACS, Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.1. Sez. 1a. *Associazioni «Culti Evangelici vari*, 2° fascicolo, n. 27/D.

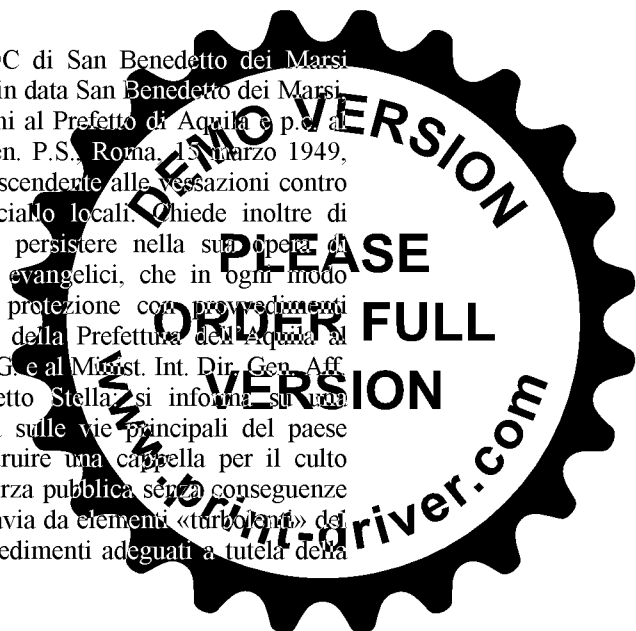


quel Palmiro Togliatti il cui quadro spicca nell'interno della sala. Giorni or sono un fotografo del nostro giornale ha cercato di svolgere il suo mestiere nei confronti della «chiesa avventista». Ne è stato vivacemente allontanato. Egli ebbe tuttavia il modo di assistere ad una «sacra rappresentazione» recitata da bambini chiamati «compagni» e accompagnati da maestre con il bracciale della federazione comunista. Un giovane inserviente, interrogato, rispose candidamente che si trattava di predicare ai fanciulli «il vangelo di nostro Signore, secondo l'interpretazione del grande compagno Lenin»<sup>4</sup>.

Con voto unanime del 20 marzo, la DC di San Benedetto dei Marsi (L'Aquila) avrebbe infine denunciato la «bastarda alleanza dei protestanti locali con marxisti atei nella lotta contro la Religione Cattolica», chiedendo al Ministro dell'Interno di condurre un'approfondita indagine di merito per chiarire in particolare quali fossero i presupposti di questa «intesa cordiale». I sospetti si sarebbero aggravati in aprile con un tafferuglio vero e proprio alla Guareschi. Criticando verbalmente il sindaco Arturo Blanconi, che si intratteneva con alcuni suoi compagni comunisti, il parroco cattolico, Domenico Calicchia, provocava un assembramento tra fazioni avverse, cattolici da una parte e comunisti dall'altra. Angelo D'Abramo, pastore della comunità battista, tentando di inserirsi anch'egli nella discussione, se ne uscì con un pugno sferratogli in pieno volto da un ignoto. Intervenuto il comandante della locale stazione dei carabinieri, l'ordine sarebbe stato ristabilito per esplodere nuovamente in momenti più convenevoli<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> G. De Meo, «Granel di Sale», cit., p. 183.

<sup>5</sup> Si veda a riguardo un o.d.g. della Direzione DC di San Benedetto dei Marsi (L'Aquila), firmato dal segretario Sandro Damiano in data San Benedetto dei Marsi 20 marzo 1949. Si veda inoltre lettera di M. Ronchi al Prefetto di Aquila e p.c. al Minist. Int. Gab. del Min. e Minist. Int. Direz. Gen. P.S., Roma, 15 marzo 1949, nella quale si deplora l'atteggiamento troppo condiscendente alle vessazioni contro la comunità battista dei carabinieri e del maresciallo locali. Chiede inoltre di diffidare il parroco, Domenico Calicchia, a non persistere nella sua opera di istigazione della popolazione cattolica contro gli evangelici, che in ogni modo necessitano di garanzie di libertà religiosa e protezione con provvedimenti adeguati di polizia. Si vedano inoltre informative della Prefettura dell'Aquila al Minist. Int. Gab. Minist. Int. Dir. Gen. P.S. Div. A. G. e al Minist. Int. Dir. Gen. Aff. di Culto, Aquila, 18 marzo 1949, firmato Prefetto Stella, si informa su una manifestazione spontanea del 13 marzo inscenata sulle vie principali del paese contro gli evangelici e la loro intenzione di costruire una cappella per il culto pubblico; manifestazione comunque sciolta dalla forza pubblica senza conseguenze violente per la incolumità dei battisti, sostenuti tuttavia da elementi «turbolenti» del PC. Il Prefetto assicura infine di aver preso provvedimenti adeguati a tutela della



Emanuele Sbaffi (1883-1965), presidente dell'opera metodista e grande amico di Ernesto Buonaiuti (1881-1946), rispondeva all'onorevole De Gasperi che il Vangelo doveva essere predicato anche ai comunisti e smentiva l'esistenza di un progetto politico di ispirazione protestante<sup>6</sup>. Ma le informative in possesso all'esecutivo erano confermate finanche dal clero cattolico, che accusava gli evangelici di ateismo, perché percepiti su posizioni anticlericali, equivalenti alla irreligiosità comunista<sup>7</sup>. I più *puri* seguaci del Vangelo, si leggeva su «Il Quotidiano», periodico dell'Azione Cattolica, avevano costituito un fronte unico con l'anticlericalismo borghese e l'ateismo materialista<sup>8</sup>. Vescovi di Santa Romana Chiesa divulgavano pertanto una apposita circolare per invitare «tutti i parroci, le associazioni, i fedeli a sorvegliare con assidua diligenza, ad informare con sollecitudine chi di dovere e a mettere tempestivamente sull'avviso i fratelli in pericolo [...] della intensificata propaganda protestante, ordinariamente di origine straniera che viene a seminare anche nel nostro Paese perniciosi errori, a minacciare l'unità del popolo italiano con speciosi argomenti e con evidente vantaggio del comunismo ateo»<sup>9</sup>.

*In difesa della civiltà cristiana.* Il problema imposto all'evangelismo italiano era il seguente: aderire al fronte anticomunista a difesa della civiltà cristiana, oppure rifiutare la crociata cattolica, subendone le prevedibili accuse di sovversivismo,

---

libertà religiosa. Lettera di M. Ronchi al Prefetto dell'Aquila e p.c. Minist. Int., Dir. Gen. P.S., Roma, 28 marzo 1949, in cui si teme per la incolumità degli evangelici e si accusa il parroco come mandante dei tafferugli predetti ed il maresciallo per non averli impediti. Prefettura di Aquila al Minist. Int. Gab. del Min. Direz. Gen. P.S. Div. Aff. Gen. Sez. Ia, Aquila, 21 aprile 1949, riferisce che in data 17 aprile, alle ore 18.30, mentre il parroco Domenico Calicchia, vestito dei paramenti sacri stava per entrare in una casa per impartire la benedizione pasquale, vedendo il sindaco Arturo Blanconi che si intratteneva con alcuni compaesani comunisti, li avrebbe apostrofati ironicamente con le seguenti parole: «Che bella compagnia». Ne nacque una diatriba verbale, cui intervennero circa 200 persone, equamente divise tra cattolici e protestanti, che parteggiavano per le rispettive fazioni. Nella controversia, il pastore battista Angelo D'Abramo prese un pugno in pieno volto da un ignoto. Intervenne poi il comandante della stazione CC, che riuscì a sedare gli animi. Informativa della Prefettura dell'Aquila, all'On.le Minist. Int. Gab. Dir. Gen. P.S. Roma, Aquila, 27 aprile 1949, si nega che a S. Benedetto dei Marsi vi sia un problema di ordine pubblico, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta ar. Cat. C. C. Sez. Ia. Associazioni. *Culti Evangelici vari*, 2° fascicolo, n. 2745.

<sup>6</sup> *Relazione Galante*, cit.

<sup>7</sup> G. Pepe, *La protesta laica*, Lacaita, Manduria 1949, p. 3.

<sup>8</sup> Cfr. «Il Quotidiano», 17 febbraio 1947.

<sup>9</sup> L. Pestalozza, *Il diritto di non tremolare*, cit., p. 29.



anti-patriottismo e cripto-comunismo. Scelta non facile davvero, tenuto conto di come una minoranza consistente del vecchio conservatorismo evangelico intendeva, come scriveva maliziosamente Giorgio Spini, «seguire l'esempio della chiesa cattolica, schierandosi sul fronte anticomunista, fare ancora una volta del nazionalpatriottismo, difendere i "valori della civiltà cristiana" e con essi le casseforti dei pii sovvenzionatori di missioni e di opere di beneficenza»<sup>10</sup>. Lo storico valdese Salvatore Caponetto (1915-2007), che nell'aprile '48 si presentava alla Camera per il PSI, nella circoscrizione delle Marche, riteneva che queste posizioni fossero nientemeno che atteggiamenti *mostruosi*. «Non crede Lei – scriveva a Rollier – che sarebbe molto più saggio che i pastori, in sedute private e ferma restando la più ampia libertà personale, guidassero le nostre comunità ad orientarsi verso quei partiti che meglio possono garantire i diritti della libertà di coscienza e delle minoranze religiose? E che già hanno dimostrato questi principi nelle discussioni alla Costituente?»<sup>11</sup>. Le critiche degli ambienti conservatori dell'evangelismo italiano erano comunque numerose e circostanziate. Si affermava ad esempio che il comunismo era fundamentalmente anti-cristiano; che considerava la religione come mero *instrumentum regni*; che i marxisti al potere perseguitavano ovunque le chiese cristiane; e che il materialismo dialettico trascurava comunque le ragioni dello spirito. La religione del comunismo era dunque il partito; il suo Dio era Marx; i marxisti erano i suoi profeti; ed i suoi eletti erano i proletari, chiamati a costruire in terra la nuova umanità riscattata dal bisogno, anche con l'ausilio della violenza, necessaria alla rivoluzione socialista<sup>12</sup>. Si doveva pertanto impedire che «la civiltà plasmata dal cristianesimo sia sommersa nel baratro del materialismo e dell'ateismo più volgari!»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> G. Spini, *La crisi del Protestantismo contemporaneo*, «Protestantismo», 4, III, n. 2, aprile-giugno 1948, p. 68.

<sup>11</sup> Lettera di S. Caponetto a M. A. Rollier, Pesaro, 13 marzo 1948, in ASISMI, F.R., b. 4, f. 34.

<sup>12</sup> Si vedano G. Gonnet, *Cristianesimo e comunismo*, cit., passim; A. Jouvenal, pref. a J. Darchon, *Impegno politico del cristiano*, Claudiana, Torino 1965; L. Santini, *I protestanti e il comunismo*, Claudiana, Torino 1966.

<sup>13</sup> G. Gonnet, *Cristianesimo e comunismo*, cit., p. 11.



*In difesa della civiltà cristiana.* La gioventù protestante rimaneva viceversa fedele al magistero teologico di Barth, il quale chiamava la Chiesa alle sue responsabilità di testimoniare al mondo comunista Gesù Cristo, anziché tentare di coprire interessi di conservazione capitalista. Non si trattava di compiacere al marxismo. Si trattava piuttosto di tener presente come l'anticomunismo occidentale fosse un pericolo per lo stesso mondo libero, che giustificava pretestuosamente nazionalismo, militarismo, conservatorismo e capitalismo internazionale per fini egoistici e del tutto particolari. L'Occidente doveva dare una risposta politica all'ideologia comunista, adoperandosi per garantire nel mondo la giustizia sociale e le libertà fondamentali della persona umana. La Chiesa doveva viceversa mantenere la propria autonomia di giudizio e rifiutare il conformismo materialista. Essa era chiamata a creare ponti e tentare riavvicinamenti tra blocchi contrapposti. In ogni caso non poteva identificare la causa dell'Evangelo con la causa occidentale, senza offrire all'ateismo orientale argomenti di polemica politica fini a sé stessi<sup>14</sup>.

Le Giornate Teologiche del settembre '46, tenute al Ciabàs sul tema *Cristianesimo e valori dell'Occidente tra liberalismo e marxismo*<sup>15</sup>, rispondevano ai moniti del grande teologo svizzero con una aperta confessione di peccato. Si riteneva infatti che l'esistenza del comunismo fosse infondo «il più solenne atto di accusa contro l'infedeltà dei cristiani verso l'evangelo dell'amore fraterno e della solidarietà e contro la carenza delle Chiese sul terreno politico economico sociale»<sup>16</sup>. Il periodico federalista «Mondo Europeo», numero del 1° aprile 1947, avrebbe giustamente osservato come i protestanti sapessero cogliere positivamente il nesso sotteso al rapporto dialettico tra cristianesimo e marxismo.

<sup>14</sup> G. Casalis, *Karl Barth*, Claudiana, Torino 1967, p. 55.

<sup>15</sup> *Cristianesimo e valori dell'Occidente tra liberalismo e marxismo. La proprietà. La famiglia. La patria. La libertà.* Resoconto delle Giornate Teologiche del Ciabàs. 9-10 settembre 1946, in «Protestantesimo», numeri speciali 5-6, settembre-dicembre 1946, pp. 55-62.

<sup>16</sup> G. Gonnet, *Cristianesimo e comunismo*, cit., p. 43.



Ciò si vede, ad esempio, nella loro capacità, di avvertire il forte residuo cristiano che sta alla base del comunismo, inteso come il paradossale rovesciamento nel sezionalismo classista dell'universalismo cristiano; come, insomma, alla base dell'odio di classe ci sia un atto di amore per tutti gli uomini. Ma forse più interessante ancora è la conclusione a cui il soggettivismo protestante giunge nel suo sforzo di interiorizzare il problema comunista; definendolo come una tipica manifestazione di quel «risentimento» del mondo moderno contro il cristianesimo, di cui già il miglior cattolicesimo ha parlato ed estremizzandone le conseguenze. L'epoca comunista si configura come «il momento per la completa confessione del nostro peccato»<sup>17</sup>.

Le Giornate Teologiche giungevano finanche ad auspicare un colloquio positivo tra cristianesimo e comunismo, che avrebbe attenuato al minimo le divergenze, consentendo alle comunità evangeliche di partecipare responsabilmente ai problemi vivi della società moderna. Le maggiori asperità potevano infatti essere superate con un atteggiamento non pregiudiziale. L'esame dei concetti fondamentali di contrasto sembrava peraltro incoraggiare questa scelta. I cristiani dovevano infatti considerare come la *proprietà* fosse un retaggio di derivazione pagana. Tutte le cose erano sottoposte ad un unico Signore, il quale affidava agli uomini un usufrutto temporale su ognuna di esse per maggiore beneficio della collettività. Una nuova interpretazione spirituale dell'istituto familiare, considerato dal marxismo come mera preservazione della specie, poteva giungere anch'essa dal dialogo, contribuendo a diminuire l'incidenza del materialismo deterministico sulla concezione comunista. Meno ostacoli si frapponivano infine di fronte all'idea di patria. I comunisti l'avevano rigettata per poi reconsiderarla nel periodo della resistenza al nazismo, mentre i cristiani si consideravano pellegrini e forestieri nel mondo<sup>18</sup>.

Più articolato era il discorso sulla libertà. Miegge ne sottoponeva il concetto alla coscienza cristiana, cercando di fissarne i contorni teorici e teologici, assistito dalla distinzione agostiniana di *libertas*

<sup>17</sup> G. Miegge, *I protestanti italiani e il comunismo*, in «Protestantesimo», A. II (1947), p. 62, ora in S. Saccomani, *Giovanni Miegge*, cit., p. 185.

<sup>18</sup> Ivi., pp. 44-47.



*minor* e di *libertas maior*. La *libertas minor*, gradino inferiore della libertà, era la libertà umana di scelta tra il bene e il male. Il livello superiore della libertà era la *libertas maior*, espressione della libertà di Dio, che attuava la sua sovrana indipendenza e volontà perfetta. Miegge rifiutava pertanto la libertà liberale, che assegnava una eccessiva centralità all'uomo, con le sue facoltà di scelta e di giudizio, il suo impegno limitato per gli altri e le sue difese contro gli attacchi esterni alla sua individualità, ritenendo come il «grande comandamento» dell'Evangelo non fosse la libertà umana, ma piuttosto l'amore verso il prossimo. La libertà comunista era viceversa *libertas maior*, perché «dedizione sconfinata del singolo ad un ideale di solidarietà umana integrale, che è anche la condizione di una liberazione collettiva dal bisogno, dalla paura del bisogno, e anche da molti "tabù" millenari che aggravano le coscienze»<sup>19</sup>. L'attesa messianica di una società senza classi costituiva una elevata opportunità di liberazione della persona umana dall'egoismo individualista. Il merito del comunismo era quello di predicare l'avvento di un mondo nuovo di giustizia e miglioramento sociale. La scelta di Miegge era chiara. Intendeva aprire alla libertà sostanziale del marxismo contro la libertà formale del liberalismo. Esprimeva senz'altro il suo rifiuto alla concezione materialistica del comunismo. Ma considerava con maggiore severità il diniego opposto *pavidamente* dai cristiano-borghesi al comunismo per coprire «ogni sorta di ragioni inconfessabili»<sup>20</sup>.

*La Casa del Signore e la Casa del Popolo*. In un editoriale non smentito del gennaio '47, «La Luce» affermava apertamente che l'etica dei protestanti italiani si spingeva sempre più *a sinistra* sul terreno politico-sociale, senza per questo prendere una posizione *filo-comunista* o *anticlericale*<sup>21</sup>. Il «Sabato Sera» di Bologna (5 aprile 1947) osservava giustamente come il comunismo di cui parlavano i protestanti non aveva alcuna parentela col PCI<sup>22</sup>. Le comunità

<sup>19</sup> *La libertà*, in *Resoconto delle Giornate teologiche del Ciabac*, 9-10 settembre 1946, sul tema «Cristianesimo e valori dell'Occidente», in G. Miegge, *Dalla riscoperta di Dio*, cit., p. 126.

<sup>20</sup> G. Miegge, *I protestanti italiani e il comunismo*, cit.

<sup>21</sup> *Quale fronte?*, in «La Luce», 30 gennaio 1947, p. 1.

<sup>22</sup> G. Miegge, *I protestanti italiani e il comunismo*, cit.



evangeliche nel loro complesso, con in testa la Chiesa Valdese, intendevano piuttosto tenersi fuori dalla lotta frontale contro il comunismo: «noi non siamo per la politica dei blocchi contrapposti – sosteneva Spini in una lettera del '54 -, ma cerchiamo la pace e la carità attraverso qualsiasi barriera umana»<sup>23</sup>; atteggiamento considerato *equivoco* dai cattolici e dalla Chiesa in particolare, che sentiva di essere lasciata sola a combattere in difesa della fede cristiana contro l'ateismo sovietico, a causa dell'antica avversione anticattolica dell'evangelismo italiano<sup>24</sup>. Le accuse di contiguità tra protestantesimo e comunismo si incrementarono a seguito della nota scomunica del S. Offizio. Le informative di polizia riferivano di protestanti interessati alla lotta dei comunisti per maggior vantaggio delle rispettive comunità e di comunisti che intendevano aprire alle masse una nuova prospettiva di fede cristiana come soluzione al dilemma comune a molti cattolici se restare nel partito o uscirne per non incorrere nella scomunica<sup>25</sup>. La politica della «mano tesa» dei

<sup>23</sup> Lettera di G. Spini a G. Peyrot, Firenze, 18 ottobre 1954, in ATV., UL. 79, P. 4.

<sup>24</sup> G. Miegge, *In morte di Stalin*, in ID., *Dalla «riscoperta di Dio»*, cit., p. 150.

<sup>25</sup> Si vedano informativa della Prefettura di Firenze al Min. Int. Gab. ed al Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Ris. Roma, Firenze, 16 ottobre 1949, la firma del prefetto è illeggibile. Si comunica che l'insegnante Raffaele Zanoni (1915), reggente, in assenza del Babiniz (in realtà si tratta di Friedrich Wabnitz), residente a Milano, della Chiesa "tedesco-valdese" di Lungarno Torrigiani (si tratta di una comunità appartenente alla Chiesa Evangelica Luterana in Italia, costituitasi nel 1948 e che tenne il suo primo sinodo a Firenze, nei giorni 16-17 ottobre 1949), ha una intensa attività propagandistica contro la Chiesa di Roma ed in favore del PCI. «E' da escludersi – scriveva il Prefetto – l'esistenza di occulti rapporti fra le chiese protestanti ed il partito comunista data l'incompatibilità evidente, nondimeno la collusione constatata indurrebbe che l'uno tenti di sfruttare l'altro ai propri fini». Si veda inoltre informativa *riservata* del Minist. Int. Gab. del Min. alla Dir. Gen. di P.S. e alla Dir. Gen. dei Culti Roma, Roma, 16 novembre 1949, firma illeggibile del Capo di Gab., sempre sull'attività dello Zanoni, che sembrava aver raggiunto Vicchio, nel Mugello, con la sua propaganda protestante e comunista. Interessanti sono i segg. passaggi: «molti opinano che alcune confessioni protestanti minori, allo scopo di recare danno alla Chiesa cattolica, si siano avvicinate ai comunisti sperando, nell'appoggiarli nella lotta che conducono contro la Chiesa di Roma, di accogliere nel loro grembo nuovi proseliti sottraendoli al Cattolicesimo. Ma in effetti una corrente tenta di sfruttare a proprio fine l'altra, ambedue a riprendere, a momento opportuno le proprie posizioni antitetiche ed a combattersi scambievolmente. I protestanti vogliono solo approfittare della circostanza per fare proseliti, nonostante l'incompatibilità etica e religiosa con il comunismo; i comunisti tentano di convincere le masse (ed in qualche caso ci riescono) che si può credere in Dio e adorarlo senza essere cattolici, sottraendosi perciò alle conseguenze della scomunica». Si fa inoltre notare alcuni casi di coscienza di giovani comunisti di fronte alla scomunica della Chiesa. «Si presume tuttavia che dopo la scomunica papale alcuni di tali giovani, di fronte al dilemma se restare nel partito o uscirne, preferiscono aderire al rito evangelico per poter conservare, rimanendo nel partito, la religione cristiana, anche se non cattolica», in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.I. Sez. 4a. Associazioni. *Culti Evangelici vari*, 5°



protestanti era tuttavia un fenomeno troppo marginale per giustificare il controllo occhiuto delle forze dell'ordine e allarmare le autorità ecclesiastiche. E' comunque accertato che numerosi comunisti, non intendendo rinunciare alle posizioni marxiste, continuarono a confessare la fede cristiana all'interno delle comunità evangeliche.

In talune circostanze le motivazioni si rilevarono poco consistenti, come nel caso di una giovane coppia di Civitavecchia che, una volta congedata dal parroco perché comunista, si era rivolta al locale pastore battista per essere unita in matrimonio: allarmatosi dal clamore che avrebbe suscitato un simile passo, il parroco sarebbe tornato ai miti consigli, risolvendosi a celebrare gli sponsali in parola per evitare lo scandalo alla Chiesa<sup>26</sup>. Sempre in tema di incontri fugaci tra comunisti-cattolici e protestanti possiamo riferirci di passaggio a quell'ingegnere, funzionario della pubblica amministrazione che, in un centro operaio dell'Italia centrale, chiedeva al pastore metodista locale di recarsi da lui per celebrare la comunione in giorno di Pasqua. Il pastore accettava, ma un trasferimento (casuale?) allontanava l'ingegnere comunista a qualche centinaio di chilometri di distanza<sup>27</sup>.

Più seria era viceversa la missione tra i comunisti di Colleferro, curata in particolare da Giovanni Gonnet e Valdo Vinay – conservatore in politica, tanto da guardarsi dal protestantesimo di sinistra, ma sensibile ai bisogni spirituali e materiali dei lavoratori -, che avevano fatto propria la dottrina del dialogo formulata al Ciabàs. La testimonianza evangelica a Colleferro, grande centro industriale del Lazio, era stata portata senza intenti annessionistici nell'estate del '47, con un sermone di commiato alla salma dell'unica evangelica della cittadina, svolto da Vinay presso la tomba della defunta. La predica fu a tal punto apprezzata dalle famiglie operaie di tradizione comunista intervenute al cimitero che un anno dopo molte di esse chiesero alla Facoltà Valdese di Teologia di inviare qualcuno a costituire tra loro una comunità cristiana vera e propria. Successivamente furono raggiunte da Colleferro fino a Ferentino

fascicolo. Si veda inoltre *La nuova Chiesa Evangelica in Italia* e nel T. L. di Trieste, in «La Luce», 15 novembre 1949, p. 4.

<sup>26</sup> V. Nisticò, *La «mano tesa» ai comunisti allarmò i dirigenti clericali. L'intolleranza religiosa in Italia*, in «Il Paese», 30 gennaio 1950.

<sup>27</sup> G. Spini, *Le minoranze protestanti*, cit., pp. 229-230.



località come contrada Spinelle, Anagni, Colle Curto, Valle Vona, Torre Noverana, Valle Para, Forma Coperta Supino ed altre verso Frosinone<sup>28</sup>:

operai comunisti avvicinati all'Evangelo di Cristo – scriveva in merito Giorgio Peyrot -, hanno compreso il valore di una vita fondata sui valori dello spirito e pur senza perdere le loro giustificate posizioni di rivendicazione sociale le hanno precisate in sé stessi sotto una visuale diversa, svincolandosi dalla devozione formale ad un credo materialista che in fin dei conti non conoscevano perché avevano fatto sino ad allora solo riferimento al sentito dire, come per lo più accade in queste cose. Con questo non voglio dire che la missione dell'Evangelo sia quella di convertire i comunisti al cristianesimo facendogli abbandonare il comunismo. Ma certo è che dopo aver creduto in Cristo anche se sono comunisti lo sono in modo diverso<sup>29</sup>.

In altre parole, «alcuni comunisti religiosi – sosteneva Manfredi Ronchi -, messi fuori dalla Chiesa con la scomunica, accorrono là dove si annunzia l'Evangelo di Gesù Cristo e si dà alla loro anima quel nutrimento che altri negano»<sup>30</sup>.

Era una nuova forma di evangelizzazione quella che si andava facendo: manteneva l'impegno tradizionale nella Casa del Signore, ma non disdegnava di parlare anche alla Casa del Popolo, in tono religioso o sul terreno politico e sociale fino ad invitare coloro che si fossero trovati in rotta con la prassi cattolica a fondare essi stessi la nuova comunità cristiana, non confessionale, ecumenica e fuori dai blocchi politici contrapposti, sia pure accanto al partito, al sindacato ed alla cooperativa. «E' giunto il tempo per tutti noi, che siamo così pochi, per tutte le nostre Comunità, di darci davvero allo sbaraglio – scriveva Giovanni Gonnet -, di calpestare magari qualche articolo dei nostri regolamenti pur di andare avanti, pur di metterci “à la page”, anche teologicamente parlando, pur di uscire dal chiuso dei nostri

<sup>28</sup> Si vedano rispettivamente V. Vinay, *Storia dei Valdesi*, cit., pp. 404-405; intervento di G. Gonnet al tema *Il problema della Evangelizzazione e della Riforma in Italia*, in «Protestantesimo», A. V., n. 2., aprile-giugno 1950, pp. 54-55.

<sup>29</sup> Lettera di G. Peyrot a G. Salvemini, Roma, 7 ottobre 1952, in *ATV*, UL, 32, H, 9.

<sup>30</sup> V. Nisticò, *La «mano tesa»*, cit.



inveterati tradizionalismi»<sup>31</sup>. La proposta riprendeva in particolare una discussione tenuta a Torre Pellice nell'agosto '48, ai margini delle giornate sul *Centenario del Protestantismo in Italia*. I giovani barthiani convennero in tale consesso sulla necessità di portare il messaggio e l'attività della Chiesa all'interno della società moderna, mediante il supporto di una teologia più rigorosa ed una predicazione più popolare come quella impostata da Luigi Santini (1920-1996), pastore valdese a Felonica Po, già militante del Partito d'Azione su posizioni socialiste<sup>32</sup>: da un colloquio con un gruppo di comunisti, Santini era riuscito a raccogliere una quarantina di persone attorno allo studio dell'Evangelo di Marco<sup>33</sup>.

Tenuto conto di questa testimonianza così viva e partecipata alle sorti delle famiglie comuniste, che avevano spontaneamente deciso di passare al protestantesimo, e delle posizioni teologiche meditate e provate negli anni, si comprende anche la ferma avversione dei valdesi verso la scomunica del S. Offizio. Sentimenti di paura o di astio nei confronti dei comunisti non dovevano infatti condizionare il carattere del cristiano, sia perché la storia era sottoposta alla volontà di Dio, sia perché il comandamento dell'amore verso il prossimo si estendeva anche ai comunisti<sup>34</sup>. La scomunica di Roma, emanata per difendere gli interessi dei cattolici perseguitati di là dalla cortina di ferro, dimenticava come sovente la Chiesa invocava provvedimenti contro le minoranze acattoliche e contribuiva politicamente ad aggravare la separazione del mondo in due campi avversi. Era inoltre inaccettabile, almeno nell'ottica protestante, estendere la scomunica, che rientrava nella *potestas clavium*, ad intere categorie di uomini o di partiti, anziché mantenerla all'interno del dettame della Scrittura, che prevedeva l'utilizzo di questo strumento solamente per le singole persone. In questo senso si finiva non solamente per condannare il comunismo, ma anche per giustificare l'operato dei suoi avversari. Lo stesso materialismo si trovava infatti anche nel campo occidentale.

<sup>31</sup> Intervento di G. Gonnet al tema *Evangelizzazione o Riforma*, in «Protestantesimo», A. IV., n. 4, ottobre-dicembre 1949, p. 172.

<sup>32</sup> G. Spini, *Luigi Santini (1920-1996)*, in «Protestantesimo», 59, 2004, p. 198.

<sup>33</sup> *Le discussioni della prima giornata*, in «Protestantesimo», A. III, n. 3, luglio-settembre 1948, pp. 117-118.

<sup>34</sup> L. Santini, *I protestanti e i comunisti*, cit., *passim*.



nonostante la sua riverenza formale ai valori cristiani. La Chiesa doveva pertanto rivolgere il suo appello soprattutto in favore di una maggiore fedeltà al Vangelo. E comunque rimanere vigile su entrambi i fronti contrapposti<sup>35</sup>. I cristiani marxisti che mantenevano la loro particolare vocazione religiosa all'interno del partito dovevano comunque essere pienamente rispettati e portati ad esempio, giacché mantenevano ferma la testimonianza evangelica e le proprie posizioni politiche, nonostante la commiserazione di coloro che seguivano la via larga della scomunica anticomunista<sup>36</sup>. In questo senso quei cattolici che non riuscissero a conciliare entrambe le esigenze e che fossero intenzionati a passare ad altra confessione religiosa per esercitare liberamente la fede cristiana avrebbero trovata quella medesima fraternità protestante, mostrata sotto il fascismo ai modernisti in distretta<sup>37</sup>.

*L'aspirazione all'unità della fede.* Nel radiomessaggio natalizio del '49, Pio XII apriva l'Anno Santo con un invito accorato al ritorno degli erranti all'unica vera Chiesa<sup>38</sup>. Invito annunciato dal pontefice già in novembre, parlando ai cattolici tedeschi riuniti a Magonza. «Noi sappiamo – disse il Papa – come è pressante tra molti del vostro popolo, cattolici e non cattolici, l'aspirazione all'unità della fede. E chi potrebbe provare più vivamente questo desiderio, che lo stesso Vicario di Cristo? La Chiesa circonda i dissidenti nella fede di un amore sincero, e del fervore delle sue preghiere per il loro ritorno in essa, loro Madre, da cui Iddio sa quanti si trovano lontani senza colpa personale»<sup>39</sup>. Ma questo discorso veniva a mesi di distanza dal rifiuto opposto dal pontefice di partecipare ai lavori del Consiglio Ecumenico delle Chiese<sup>40</sup>: oltre alle solite ragioni di opportunità di sedere assieme alle altre confessioni cristiane diverse dalla cattolica in forma

<sup>35</sup> A. Finet, *Cremlino e Vaticano?*, in «La Luce», 15 settembre 1949, p. 1.

<sup>36</sup> G. Gonnet, *Scomuniche dal Cupolone e dai... grattacieli!*, in «La Luce», 30 agosto 1949, p. 1.

<sup>37</sup> Romano d'Abruzzo, *Ancora sulle reazioni spirituali alla scomunica*, in «La Luce», 15 ottobre 1949, p. 1.

<sup>38</sup> Pio P.P. XII, Radiomessaggio *Non mai forse* sull'Anno Santo di Dio alla vigilia del Santo Natale [A tutto il mondo], 24 dicembre 1949, in «Acta Apostolicae Sedis», 42 (1950), pp. 121-133.

<sup>39</sup> F. M. Gaetani, *Il protestantesimo in Italia. Conferenze del Venerdì nel corso di Apologia della Religione*, Libri della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1950, p. 115.

<sup>40</sup> A. Riccardi, *Il potere del Papa*, cit., p. 30.



paritaria<sup>41</sup>, non erano piaciuti al Santo Padre i reiterati richiami che Visser't Hooft (1900-1985), presidente del Consiglio Ecumenico, aveva rivolto alla Chiesa Ortodossa Russa perché inviasse rappresentanti ufficiali ai lavori di Amsterdam dell'agosto-settembre '48. Il Patriarcato di Mosca era infatti considerato dalle alte gerarchie vaticane come organo del potere sovietico in patria e strumento di espansione del comunismo all'estero<sup>42</sup>. Gli ammonimenti dicotomici di Pio XII, richiamati dallo stesso De Gasperi durante l'udienza concessa al Consiglio Federale, erano chiari a riguardo<sup>43</sup>. Chiedevano di scegliere per Cristo o contro Cristo<sup>44</sup>; per Roma, impegnata a difesa del Regno di Dio, o in favore di Mosca, fiancheggiatrice del Regno di Satana<sup>45</sup>: «requisitoria verso una delle due parti – commentava l'Ambasciatore Italiano presso la Santa Sede –, quella dei “fautori della negazione e della discordia”, di coloro che ostacolano la ricostruzione dell'Europa e del mondo»<sup>46</sup>.

Myron Taylor, rappresentante personale di Truman presso Pio XII, cominciava una campagna di sensibilizzazione contro l'inclusione di membri russi all'interno del Consiglio Ecumenico. Ma le numerose personalità del cristianesimo ecumenico erano concordi su un punto: nessuna giustificazione poteva consentire l'emarginazione della Chiesa di Mosca dagli affari ecclesiastici mondiali. L'Arcivescovo di Canterbury, Geoffrey Francis Fisher (1887-1972), sosteneva in particolare che l'invito rivolto ad Alessio II di Mosca (1877-1970), rafforzava la posizione dei cristiano-ortodossi di fronte al regime sovietico ed avrebbe contribuito al progresso della pace nel mondo<sup>47</sup>. Visser't Hooft era ancora più esplicito. Il Consiglio

<sup>41</sup> «L'Osservatore Romano», 8 settembre 1948.

<sup>42</sup> E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., p. 567. Si vedano inoltre G. De Vries, *Le Chiese Ortodosse e il Comunismo*, in «La Civiltà Cattolica», 1949, III, pp. 571-580; IV, pp. 128-141. Si veda inoltre E. Schlink, *Il contributo ecumenico della Chiesa Ortodossa Russa*, in «Protestantesimo», A. XIV, n. 1 (1959), pp. 1-20.

<sup>43</sup> G. Verucci, *La Chiesa*, cit., pp. 187-203.

<sup>44</sup> *Radiomessaggio natalizio di S.S. Pio XII sul ritorno a Dio nella veracità nella generosità nella fraternità (24 dicembre 1947)*, in «La Civiltà Cattolica», 1948, I, p. 6.

<sup>45</sup> D. Mondrone, *Colei che salverà l'Italia*, «Civiltà Cattolica», 1948, I, pp. 19, 22.

<sup>46</sup> G. Formigoni, *La Democrazia Cristiana e l'alleanza occidentale (1943-1953)*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 215.

<sup>47</sup> E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., p. 569.



Ecumenico non avrebbe eretto alcuna cortina di ferro tra le varie confessioni cristiane<sup>48</sup>.

Alessio II, impegnato ad assecondare le autorità comuniste per ottenerne maggiore libertà religiosa<sup>49</sup>, rifiutava comunque di recarsi ad Amsterdam, accusando il protestantesimo di voler guadagnare l'ortodossia alla causa contro Roma e di voler costituire una chiesa ecumenica come potenza internazionale: tentazioni che, se assecondate, avrebbero inevitabilmente condotto la comunione ortodossa fuori dal Regno di Dio sul terreno politico del potere secolare<sup>50</sup>. Ma il Consiglio Ecumenico insisteva per «mantenere una porta aperta alle Chiese ortodosse non ancora rappresentate tra noi»<sup>51</sup>. Il rapporto della III Sezione, istruita sul tema Chiesa e disordine della società, constatava peraltro che «parecchie chiese sono ancora oggi implicate nelle ingiustizie economiche e razziali e favoriscono lo sviluppo del comunismo, e che vi sono anche parecchi punti di conflitto tra cristianesimo e capitalismo»<sup>52</sup>.

*Il serpe velenoso del protestantesimo.* Stando così le cose, si comprende come l'attenzione di molti cattolici si concentrasse su un altro passaggio del radiomessaggio pontificio, laddove si parlava dell'Anno Santo come occasione di «difesa della Chiesa contro i rinnovati attacchi dei suoi nemici», tra i quali era ovviamente la propaganda protestante, che si esprimeva in dissenso dalle manifestazioni giubilari e proponeva piuttosto un ritorno collettivo al solo pastore per formar un solo gregge<sup>53</sup>: «propaganda protestante, che tenta di scuotere dalle fondamenta stesse ogni motivo e ogni ragione d'essere dell'Anno Santo»<sup>54</sup>. Padre Francesco Maria Gaetani S.J. teneva una serie di lezioni pubbliche di apologia della religione

<sup>48</sup> Ivi., p. 606.

<sup>49</sup> R. Morozzo della Rocca, *L'ortodossia del mondo russo*, in G. Filoramo-D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'Età Contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 323.

<sup>50</sup> G. De Vries, *Il Sinodo «Panortodosso» di Mosca (8-18 luglio 1948)*, in «La Civiltà Cattolica», 1949, II, p. 292.

<sup>51</sup> G. Gonnet, *Amsterdam 1948*, «La Luce», 30 settembre 1948, p. 1.

<sup>52</sup> Ivi., «La Luce», 30 novembre 1948, p. 2.

<sup>53</sup> Cfr. *Ritorno* e A. Ribet, *Possibile il colloquio col cattolicesimo romano?*, risp. in «La Luce», 15 febbraio e 28 febbraio 1950, p. 1.

<sup>54</sup> F. M. Gaetani, *Il protestantesimo in Italia. Conferenze del giovedì nel Corso Pubblico di Apologia della Religione*, Libreria della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1950, p. 7.



nell'Aula Magna dell'Università Gregoriana, svolte allo scopo di schiacciare il «serpe velenoso» del protestantesimo<sup>55</sup>. Successivamente rifondeva tutto in un volume, che denunciava, con dovizia di particolari e di scienza, gli errori, gli inganni e le calunnie delle *sette* ereticali<sup>56</sup>. Né si trascurava il tema della contiguità tra protestantesimo e comunismo, agitato da un apposito volantino stampato in occasione delle celebrazioni giubilari<sup>57</sup>, nonché da un saggio su «Civiltà Cattolica» del padre Carlo Crivelli, sempre della Compagnia di Gesù, già autore di volumi di informazione sul fenomeno protestante in Italia<sup>58</sup>. Crivelli portava a conoscenza del colto pubblico cattolico la pericolosità della Chiesa di Cristo ai Castelli, capeggiata da Cline Rex Paden e sostenuta dalla Crescent Hill Church of Christ di Brownfield, nel Texas. Iniziata ufficialmente con una dozzina di missionari americani nel gennaio del '49, l'avamposto evangelistico aveva come centro di riferimento «Villa Speranza», acquistata a Frascati come sede di un orfanotrofio e di scuole con classi di inglese, francese e cultura biblica. Il 13 dicembre i suoi missionari erano fatti oggetto a Castel Gandolfo, residenza estiva dei pontefici, di sassaiole, percosse, sputi e getti di acqua dalla locale gioventù di Azione Cattolica<sup>59</sup>. La stampa vicina alla confessione di maggioranza imputava la responsabilità di queste azioni violente agli stessi evangelisti forestieri, accusati di contiguità col comunismo sovietico per l'attività di proselitismo svolta tra i frequentatori della locale Casa del Popolo<sup>60</sup>. Gli italiani assunti come predicatori erano anch'essi militanti comunisti, che si servivano della «buona fede» e della «ingenuità» dei missionari per diffondere le dottrine marxiste e promuovere una campagna di opposizione alla Chiesa<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> G. Spini, *L'Evangelismo italiano*, cit., p. 217. Si veda inoltre G. Gonnelli, *Lettera aperta al P. Francesco M. Gaetani S.J.*, in «La Luce», 30 dicembre 1949, p. 1.

<sup>56</sup> F. M. Gaetani, *Il protestantesimo in Italia*, cit.

<sup>57</sup> G. Miegge, *Gran Ritorno*, in «La Luce», 28 febbraio 1950, p. 1.

<sup>58</sup> C. Crivelli, *I protestanti in Italia (Specialmente nei secoli XIX e XX)*. Parte Prima, cit.; ID., *I protestanti in Italia (Specialmente nei secoli XIX e XX)*. Parte Seconda, Tip. Macioce&Pisani, Isola del Liri 1938.

<sup>59</sup> *Protesta di deputati americani per la «intolleranza religiosa» in Italia*, «L'Unità», 10 gennaio 1950, p. 4.

<sup>60</sup> *Voci ed echi. Ovvi rilievi*, in «L'Osservatore Romano», 20 gennaio 1950, p. 2.

<sup>61</sup> V. Roberti, *Nessuno ha perseguitato gli evangelisti del Texas*, 28 gennaio 1950.



*La guerra protestante dichiarata all'Italia.* Il Dipartimento di Stato, ritenendo infondate le accuse di comunismo e intollerabili le violenze a carico dei missionari evangelici, promuoveva una azione diplomatica presso le autorità italiane<sup>62</sup>, sostenuta da una massiccia propaganda protestante sollevata dalle concioni del rev. Gigliotti, il quale dichiarava guerra aperta all'autorità governativa italiana, se le persecuzioni religiose non fossero cessate<sup>63</sup>. La Chiesa di Cristo chiedeva inoltre ai suoi membri di chiamare, scrivere e telegrafare ai rappresentanti di riferimento al Congresso, perché ottenessero una proroga dei permessi di soggiorno agli evangelisti per dare continuità all'orfanotrofio di Frascati, minacciato di chiusura dal prefetto di Roma. Il risultato di questa campagna fu che numerosi deputati del Congresso e membri del Dipartimento di Stato furono costretti a chiedere di interrompere le azioni di protesta perché «si era fatto quanto si poteva». L'onorevole Scelba estendeva infatti fino a tutto l'anno il permesso di soggiorno dei missionari protestanti<sup>64</sup>. Ma su indicazione di Monsignor Tardini (1888-1961), convinto della connivenza tra forze comuniste e membri della missione evangelica sui Colli Romani<sup>65</sup>, cercava senza successo di convincere l'Ambasciata degli Stati Uniti a Roma sulla pericolosità politica delle iniziative evangelistiche forestiere<sup>66</sup>.

Che il susseguente richiamo di Myron Taylor dall'ambascieria vaticana fosse una vittoria collegata direttamente alla campagna della Chiesa di Cristo, come taluni esponenti della Chiesa di Cristo sostenevano, mi pare comunque una tesi completamente fuori posto<sup>67</sup>. La richiesta di cessazione della rappresentanza presidenziale presso la Santa Sede era infatti una costante della polemica religiosa americana, rinnovata dal Vescovo Oxnam ancora in una conferenza dei primi di

<sup>62</sup> *Protesta di deputati americani per la «intolleranza religiosa» in Italia*, «L'Unità», 10 gennaio 1950, p. 4.

<sup>63</sup> *56 aggressione ai protestanti compiute dai cattolici in Italia*, «Avanti!», 15 gennaio 1950, p. 1.

<sup>64</sup> C. Crivelli, *La «Chiesa di Cristo» e una sua propaggine a Frascati*, in «La Chiesa Cattolica», A. 101° (1950), Vol. III, p. 171.

<sup>65</sup> L'informazione può leggersi nella nota inviata dalla British Legation to the Holy See al Western Department, Rome 31<sup>st</sup> January 1950. FO371/67802/4.

<sup>66</sup> Si veda «Reforme», 4 marzo 1950. *Le «insidie» di Togliatti*, cit.

<sup>67</sup> *Myron Taylor si dimette*, cit.



gennaio, che insisteva perché il clericalismo cattolico fosse arginato a salvaguardia dei principi separatisti degli Stati Uniti<sup>68</sup>. Né si tralasci di dire che le successive dimissioni del Taylor erano piuttosto un mezzo per favorire la procedura costituzionale di consolidamento istituzionale della missione vaticana, presentando la figura di un nuovo rappresentante presso la Santa Sede come inviato presso tutte le religioni<sup>69</sup>, sebbene lo stesso pontefice si mostrasse contrario ad un'ipotesi di diplomazia allargata<sup>70</sup>. Destituita di fondamento sembra finanche la notizia divulgata dall'«Avanti!»<sup>71</sup>, sull'imminente richiamo dell'Ambasciatore Dunn per comunicazioni circa gli avvenimenti contrari alla libertà religiosa dei missionari americani: fonti ufficiose del Dipartimento di Stato definivano simili congetture come «menzogna comunista»<sup>72</sup>.

Non si può comunque sottacere che le manifestazioni inscenate negli Stati Uniti intorno agli incidenti contro la Chiesa di Cristo andavano oggettivamente ad incrementare una rinnovata campagna anticlericale, dovuta alla pervicace volontà presidenziale di stabilire una vera e propria ambasceria americana presso la Santa Sede, nonché al successo editoriale di Paul Blanshard (1892-1980), graffiante polemista anticattolico e antireligioso: nel suo *American Freedom and Catholic Power* (1949)<sup>73</sup>, dimostrava una delle tesi scientifiche più controverse del grande filosofo e pedagogista americano John Dewey (1859-1952), ovvero «che i cattolici non sono capaci di democrazia e che sono servili e sottomessi»<sup>74</sup>. Si denunciava in particolare l'attivismo della Chiesa contro la scuola pubblica e contro il separatismo di Stato. L'intenzione era di ottenere adeguate risorse economiche agli istituti confessionali e instaurare una proficua collaborazione nella politica ecclesiastica americana, spendendo le

<sup>68</sup> *Il clericalismo bollato*, in «La Luce», 15 gennaio 1950, p. 6.

<sup>69</sup> E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., pp. 81-82, 603-611.

<sup>70</sup> M. Franco, *Imperi paralleli*, cit., p. 76.

<sup>71</sup> *Myron Taylor si dimette mentre i protestanti attaccano il Vaticano*, «Avanti!», 19 gennaio 1950, p. 1.

<sup>72</sup> *La sostituzione di Taylor è all'esame della «Casa Bianca»*, in «Il Quotidiano», 20 gennaio 1950, p. 1.

<sup>73</sup> Si veda P. Blanshard, *Democrazia e cattolicesimo in America*, La Nuova Italia, Firenze 1953.

<sup>74</sup> M. C. Nussbaum, *Libertà di coscienza e religione*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 71-72.



proprie benemerenze nella lotta al comunismo sovietico e manovrando tatticamente il voto cattolico nelle varie tornate elettorali. Il credito ottenuto da Washington era comunque mal riposto. Il cattolicesimo era infatti un organismo totalitario quanto il comunismo. Né si poteva sottacere l'attacco interno alla libertà americana per concentrare ogni sforzo sul pericolo sovietico:

non credo che la paura di una potenza totalitaria giustifichi compromessi con un'altra – affermava Blanshard -, specialmente quando tali compromessi possano servire a rafforzare il fascino clericale in molti paesi. Certamente nel nostro paese accettare una qualunque forma di controllo totalitario indebolisce lo spirito democratico; e un attacco al nostro modo di vivere democratico può essere sfruttato come precedenti per altri attacchi. A lungo andare, la possibilità di difendere la democrazia americana contro una dittatura comunista deve essere basata su una cultura libera e credo che i fatti che ho segnalato in queste pagine dimostrano l'impossibilità di conciliare una cultura libera con l'attuale azione politica del Vaticano<sup>75</sup>.

*La notificazione del Card. Schuster.* La campagna denigratoria orchestrata dal Ministero degli Interni all'indomani dei fatti accaduti alla Chiesa di Cristo era respinta con forza dal Consiglio Federale, che protestava la propria volontà di predicare l'Evangelo a tutti, «cristiani e non cristiani, credenti e atei, repubblicani e monarchici, liberali e marxisti, cittadini del mondo e nazionalisti»<sup>76</sup>, senza fiancheggiare alcuna formazione partitica, contrariamente a chi intendeva alimentare questi sospetti per interessi politico-confessionali<sup>77</sup>. «Non è colpa dei protestanti – affermava Manfredi Ronchi - se i democratici italiani dei partiti detti di ordine hanno lasciato a quelli di sinistra il compito di difendere il laicismo dello Stato e di combattere l'eccessiva ingerenza del confessionalismo nella vita politica e civile»<sup>78</sup>. Comunque stessero le cose, non è un caso se la Conferenza delle Chiese dei Paesi Latini d'Europa, convocata dal Dipartimento di Aiuto Reciproco del

<sup>75</sup> Ivi., p. 8.

<sup>76</sup> G. Gonnet, *Incidenti*, «La Luce», 30 gennaio 1950, p. 1.

<sup>77</sup> Comunicato di G. Del Pesco, pres. del CFCEI, Roma 31 gennaio 1950 fasc. P4.

*Accuse di Connivenza con i partiti politici o potenze straniere.*

<sup>78</sup> *Le «insidie» di Togliatti*, cit.



Consiglio Ecumenico delle Chiese, si svolgesse in settembre proprio a Torre Pellice. Presenti all'incontro erano delegati evangelici del Belgio, della Francia, del Portogallo, della Spagna, della Svizzera e naturalmente dell'Italia. Mezza internazionale protestante si riuniva pertanto alle Valli. Né sembra causale che al centro del dibattito vi fossero proprio i problemi della libertà religiosa. In paesi con dittature militari ultraccattoliche, come la Spagna di Franco e il Portogallo di Salazar, le chiese evangeliche si trovavano in grande difficoltà. L'Italia era viceversa nel mezzo. Le disposizioni costituzionali davano ampie garanzie alle minoranze confessionali, ma le autorità statuali mantenevano viceversa in vigore le disposizioni fasciste sui culti ammessi. Il consenso alle tesi conservatrici sulla libertà dall'errore sembrava evidente. Né si poteva escludere una deriva della situazione politica italiana sul versante del clericalismo democristiano<sup>79</sup>. La risoluzione finale votata dai convenuti alla Conferenza contemplava pertanto un invito alla libertà religiosa e denunce della intolleranza cattolica in quattro punti fondamentali:

1. Ogni uomo ha il diritto di scegliere la sua fede e il suo credo.
2. Ogni uomo ha il diritto di esprimere le sue convinzioni religiose, praticandole e insegnandole ad altre, e a proclamare le conseguenze sociali, e politiche che implicano per la comunità umana.
3. Ogni uomo ha il diritto di associarsi ad altri per fini religiosi.
4. Ogni associazione religiosa, fondata e diretta in conformità dei diritti dell'individuo, ha il diritto di determinare il suo programma e i suoi metodi, per attuare i fini che si propone<sup>80</sup>.

Le condizioni del mondo cattolico rimanevano viceversa ferme: «o con noi o coi comunisti!». L'unico terreno pratico di collaborazione coi «fratelli separati» era quello del fronte comune contro l'ateismo comunista; «chi è contro il Papa è per Mosca, chi non

<sup>79</sup> G. Spini, *Evangelizzazione o Riforma*, cit., gennaio-marzo 1950, p. 29.

<sup>80</sup> G. Miegge, *In margine alla Conferenza delle Chiese dei Paesi Latini d'Europa (Torre Pellice, 25-28 settembre 1950)*, in «Protestantesimo», A. V., n. 4, ottobre-dicembre 1950, pp. 184-189.



aderisce al fronte comune è per lo ateismo militante»<sup>81</sup>. Era pertanto prevedibile che la campagna innescata per sbarrare la strada alle missioni americane sarebbe continuata. La presunta contiguità tra protestantesimo e comunismo ne informava la volontà restrittiva. La Questura di Milano parlava finanche di una forte alleanza tra Chiesa di Cristo, Partito Comunista Nazionale d'Italia (P.C.N.I.), formazione creata da esponenti del fascismo repubblicano di sinistra, ed una parte della massoneria scozzese del rito antico ed accettato. Successivamente rettificava in parte queste informazioni, affermando di essere incorsa in un grande equivoco, ingenerato tuttavia da numerose ingenuità dello stesso Paden. Il quale, pur non essendo comunista, aveva preso in affitto due stanze nella sede del P.C.N.I., con l'intento di strapparne il segretario politico, Germinale Concordia, alla crisi economica ed alle precarie condizioni di salute che lo avevano colpito<sup>82</sup>.

Non stupisce invece che proprio il Cardinale Schuster facesse diramare, in data 7 ottobre '52, una specifica notificazione ai fedeli della Archidiocesi di Milano contro la propaganda protestante, agitata in particolare dall'ex sacerdote cattolico Fausto Salvoni (1907-1982), divenuto evangelista della Chiesa di Cristo. Elogiando lo zelo di San Carlo Borromeo per la difesa della fede contro la *sedizione* del luteranesimo, si rammaricava che la Chiesa contemporanea mancasse del necessario supporto del potere civile nella repressione dell'eresia. Ed aggiungeva la seguente osservazione, che giova riprendere nella sua parte essenziale.

In una nazione che nella sua immensa maggioranza è cattolica di professione, di tradizione e di civiltà, il Protestantismo viene subdolamente ad incrinare questa unità nazionale, fondando altre ed opposte associazioni religiose al comando ed al soldo di capi esteri. Lo Stato non vede nessun pericolo in quest'altra colonna straniera che ormai va diramandosi largamente nelle nostre contrade? Intendiamoci. La Fede non s'impone, e la

<sup>81</sup> G. Gonnet, *Incidenti*, «La Luce», 30 gennaio 1950, p. 1.

<sup>82</sup> Informative del Questore di Milano, fatte pervenire al Minist. dell'Int. Dir. Gen. P.S. alla Div. Aff. Gen. Aff. Ris. Sez. 1a, Milano, 29 luglio, s.f.; 10 luglio, s.f., 7 ottobre 1950, s.f., ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66, Cat. G.I. Sez. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 1° fasc., n. 27/R.



Chiesa ha sempre tutelato la libertà di coscienza, ordinando che persino gli Ebrei possedessero indisturbati le loro Sinagoghe, ove svolgere il loro culto. In Italia sono molte colonie forestiere eterodosse, che nei propri templi svolgono liberamente il loro Servizio Religioso.

Ma altra è libertà di coscienza e di culto di cui liberamente godono quei forestieri, ed altra invece è la illegale propaganda che subdolamente vanno facendo dei pastori ed emissari protestanti tra le nostre popolazioni cattoliche, per indi disseminare la discordia nelle famiglie, la scissione nei paesi, la divisione religiosa nella Nazione Cattolica.

In questo senso chiedeva alle autorità statuali:

Che sia rispettata, giusta legge, la libertà di coscienza, *soprattutto per riguardo dei cittadini stranieri*; ma che, per motivi superiori d'ordine religioso e politico sia raffrenata la libertà, specialmente a preti e frati apostati, di incrinare colle loro storture l'unità degli Italiani, per costituire nel territorio nazionale delle seste colonne all'altro comando di gerarchi stranieri<sup>83</sup>.

*Ausiliari del bolscevismo.* Contro questa dichiarazione intervenne Luigi Preti. Il 15 ottobre presentava una interrogazione al Ministro dell'Interno «per sapere se non ritenga opportuno precisare che il Governo non condivide l'affermazione contenuta nella lettera dell'Arcivescovo di Milano, secondo cui le associazioni religiose protestanti sarebbero “al comando ed al soldo di capi stranieri” e costituirebbero “nel territorio nazionale delle seste colonne all'alto comando di gerarchi stranieri” in modo da incrinare la unità degli italiani; e per sapere se non ritiene opportuno precisare che i protestanti hanno piena libertà di propaganda, contrariamente a quanto chiede l'Arcivescovo di Milano»<sup>84</sup>. L'appello del Card. Schuster aveva infatti il sapore di «santa inquisizione», incitando espressamente al fanatismo clericale, in evidente consonanza coi discorsi del professor Gedda (1902-2000) e di padre Lombardi, di cui

<sup>83</sup> Notificazione del Card. Schuster ai sacerdoti e ai fedeli dell'Archidiocesi di Milano, sulla propaganda dei culti acattolici (Milano, 7 ottobre 1952), in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I, pp. 576-580.

<sup>84</sup> Ivi., p. 576.



tuttavia i cattolici avrebbero fatto bene a tenersi alla larga, se non volevano trovarsi a combattere contro una inevitabile reazione anticlericale delle forze democratiche e laiche<sup>85</sup>.

La risposta all'interrogazione venne data in due tempi dal relatore sull'esercizio finanziario degli Interni, onorevole Sailis (1889-1967), e dallo stesso Scelba, durante la seduta alla Camera del 30 ottobre. Sailis era sgradevolmente scortese. Considerava l'onorevole Preti nient'altro che un marxista irrispettoso del sentimento cattolico della stragrande maggioranza degli italiani. L'Italia era il paese dove il principio di libertà religiosa trionfava mirabilmente, anche e soprattutto per quello spirito eminentemente evangelico, che informava i figli devoti della Chiesa. E rivolgendosi all'onorevole Bogoni, che pur dicendosi cristiano sedeva sugli scranni dei marxisti e in mattinata aveva presentato un ennesimo ordine del giorno a tutela delle minoranze protestanti<sup>86</sup>, faceva viceversa notare come le restrizioni dei cattolici nei paesi sovietici non avessero la stessa attenzione da parte dei socialcomunisti: «caro fratello protestante, interessa l'onorevole Pietro Nenni perché egli, prima ancora di recarsi a Mosca per ricevere un altro premio Stalin, scongiuri il dittatore rosso affinché dia la libertà religiosa ai numerosissimi cattolici, che, oltre cortina, insieme pregano, lottano, muoiono per la loro fede conculcata dalla barbarie bolscevica»<sup>87</sup>. Come a dire: chi aveva peccato, sia pure in omissione, avrebbe fatto meglio a tacere.

Il terreno per l'intervento dell'onorevole Ministro era stato preparato. Il suo passaggio sulla questione religiosa era pertanto sintetico. Non mancava comunque di far riferimento alle interferenze comuniste all'interno della propaganda protestante come forma di speculazione politica e strumento di disgregazione dell'unità spirituale della nazione. Versione che sarà autorevolmente confermata in

<sup>85</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta pomeridiana del 28 ottobre 1952*, pp. 4242-42245.

<sup>86</sup> L'odg Bogoni recitava: «La Camera afferma che debbono essere garantite effettivamente anche agli acattolici la libertà di coscienza e di culto (pubblico o privato, individuale o collettivo) e la libertà di propaganda religiosa», in Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta Antimeridiana del 30 ottobre 1952*, p. 42413.

<sup>87</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta pomeridiana del 30 ottobre 1952*, p. 42442.



novembre agli iscritti dell’Azione Cattolica di Ferentino, dove vi era un nucleo di convertiti al valdismo su posizioni comuniste, da parte del Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio, onorevole Andreotti.

Denunciare questo pericolo, non è venir meno alla libertà di culto e di pensiero. E’ sintomatico che la indisturbata attività dei protestanti sia patrocinata apertamente e rumorosamente dalla stampa socialcomunista, la quale non è più qualificata a preoccuparsi della formazione religiosa del popolo, se è vero che tutte le religioni sono considerate dai marxisti un mezzo di avvelenamento delle attitudini di lotta del proletariato. Dobbiamo dire che, anche se aiutati in buona fede da mezzi americani, questi propagandisti – ha concluso l’onorevole Andreotti – giovano soltanto ai comunisti, e come ausiliari del bolscevismo debbono essere oggettivamente riguardati<sup>88</sup>.

E che fossero *riguardati* non v’era per la verità alcun dubbio. Scelba assicurava infatti gli onorevoli Moro (1916-1978) e De Maria (1911-1994), i quali avevano presentato un ordine del giorno a tutela della uniformità religiosa e spirituale del popolo italiano<sup>89</sup>, che non occorre misure nuove in materia, stante gli strumenti già in possesso all’esecutivo per provvedere a tali esigenze<sup>90</sup>. In settembre si erano infatti emanati specifici provvedimenti di chiusura per tutti i locali di culto della Chiesa di Cristo, perché, secondo le disposizioni fasciste sui culti ammessi, l’apertura di una chiesa o di un oratorio doveva essere richiesta solamente da un ministro di culto munito di riconoscimento ministeriale: «se qualcuno – aveva sostenuto il Sallis -, proveniente dall’estero in veste di turista, con false dichiarazioni e qualificazioni, apre locali di culto senza l’autorizzazione prevista dalle nostre leggi, sappia che in Italia, se esiste ed è tutelata la libertà religiosa, esiste anche l’obbligo civile dell’osservanza delle leggi italiane»<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Giova ai comunisti la propaganda dei protestanti, in «Il Popolo», 18 novembre 1952.

<sup>89</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta pomeridiana del 30 ottobre 1952*, p. 42432, «La Camera invita il Governo, nel rispetto delle libertà religiose garantite dalla Costituzione, a prendere le misure atte ad impedire che sia incrinata l’unità religiosa e spirituale del popolo italiano».

<sup>90</sup> Ivi., p. 42460.

<sup>91</sup> Ivi., p. 42442.



Parte IV. Cap. 2. **I nostri amici americani non hanno capito nulla.**

*La Bibbia in una mano e un pacco doni.* I provvedimenti di chiusura dei templi della Chiesa di Cristo avevano ovviamente provocato una ennesima mobilitazione da parte del Dipartimento di Stato, che elevava formale protesta alle autorità italiane, eccependo l'art. 15 del Trattato di Pace e le clausole del Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione, che consentivano ai cittadini interessati nei territori della controparte di svolgere attività religiose e acquistare, costruire o prendere in fitto beni mobili o immobili per gli stessi scopi<sup>1</sup>. Membri autorevoli delle comunità evangeliche erano stati ricevuti dal Segretario di Stato Ancheson (1893-1971), figlio di un vescovo della Chiesa Episcopale e stratega della politica anticomunista degli Stati Uniti, e dall'ambasciatore Tarchiani a Washington, pregato vivamente di far pervenire a De Gasperi i sensi della più alta riprovazione per il trattamento riservato ai loro confratelli in Italia<sup>2</sup>. Numerose erano peraltro le missive indirizzate ai rappresentanti del Congresso, tra i quali era quello stimato senatore del Texas, che sarebbe divenuto presidente degli Stati Uniti e che rispondeva al nome di Lyndon Johnson (1908-1973), membro dei *Disciples of Christ*, denominazione protestante, da cui era derivata anche la Chiesa di Cristo<sup>3</sup>. Il 2 ottobre, convenuto sull'opportunità politica di superare il contenzioso, le autorità italiane rilasciarono autorizzazione temporanea alla riapertura dei templi in questione<sup>4</sup>.

Temporanea, dunque. Non definitiva. Si intendeva infatti attendere gli esiti delle presidenziali per la successione a Truman, il quale, disperando nella rielezione alla Casa Bianca, mostrava un inedito interesse per una confessione evangelica in rotta con le autorità governative ed ecclesiastiche italiane, ma che poteva portare centinaia di migliaia di voti alla causa democratica. La Church of Christ aveva

---

<sup>1</sup> *Trattato di amicizia, commercio e navigazione fra la Repubblica italiana e gli Stati Uniti d'America*, cit.

<sup>2</sup> *Da Ancheson i delegati delle Chiese Protestanti*, in «Il Paese», 19 settembre 1952.

<sup>3</sup> *Protesta ufficiale USA alle autorità italiane. Per la chiusura delle Chiese di Cristo*, in «Paese Sera», 4 ottobre 1952.

<sup>4</sup> *Una favorevole soluzione per la «Chiesa di Cristo?»*, in «Il Tempo», 5 ottobre 1952.



infatti la sua sede centrale in Texas, solitamente avamposto democratico, ma che sembrava orientarsi verso il partito repubblicano.

Una questione elettorale americana – scriveva Giorgio Peyrot - ha consentito ad un caso che altrimenti sarebbe forse passato nel dimenticatoio e nel silenzio, di assurgere ad importanza determinante nella lotta per la libertà religiosa in Italia. Un incidente limitato se vogliamo, rischia di diventare la base di tutta una impostazione del problema. Sta a noi di sapere approfittare di tali situazioni quando si verificano e di avere occhi ed orecchie vigili in proposito seguendo l'andamento delle cose politiche che non ci riguardano per valorizzare il nostro combattimento, a tempo e modo dovuto<sup>5</sup>.

La vittoria di Eisenhower (1890-1969) sincerò successivamente l'esecutivo italiano che la campagna anticomunista sarebbe continuata con maggiore virulenza: si passava infatti dalla politica del contenimento a quella del ricorso alla «rappresaglia massiccia» contro le fughe in avanti dei sovietici in ogni angolo del mondo<sup>6</sup>. Né diminuiva l'attivismo dei cattolici per accreditarsi all'opinione pubblica come i campioni più intransigenti dell'anticomunismo: «i cattolici negli Stati Uniti – scriveva Carlo Pacelli, autorevole congiunto del pontefice regnante -, consci della forza che essi rappresentano e costituiscono e di cui fanno parte nel mondo, sapranno indubbiamente, nei modi propri della democrazia in generale e dell'ordinamento democratico degli Stati Uniti in particolare, far prevalere i loro principi e i loro convincimenti in tutte le questioni che li interessano come cattolici e come cittadini»<sup>7</sup>. Pettazzoni commentava: «I protestanti degli Stati Uniti sono dunque avvisati. La libertà religiosa vigente nel loro Paese, e di cui i cittadini degli Stati Uniti vanno così giustamente orgogliosi, non è una condizione definitiva, bensì provvisoria. Essa rappresenta soltanto l'equilibrio temporaneo di un sistema di forze in movimento. La libertà religiosa esiste ed esisterà negli Stati Uniti finché i Cattolici vi sono e vi saranno in minoranza. Il giorno in cui, per i progressi del

<sup>5</sup> Lettera di G. Peyrot ad E. Saffi, Roma, 1 ottobre 1952, in *ATV*, Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>6</sup> G. Gozzini-R. Martinelli, *Storia del Partito Comunista*, cit., p. 265.

<sup>7</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1953, p.483. .



Cattolicesimo che già si annunziano cospicui e promettenti, i Cattolici saranno diventati maggioranza, allora essi, in nome delle prerogative spettanti all'unica chiesa vera, reclameranno per sé soli il diritto alla libertà»<sup>8</sup>.

Le osservazioni esasperate di Pettazzoni non devono comunque spingerci a sottacere le evoluzioni dell'«anticomunismo nevrotico» del senatore McCarthy (1908-1957), che da qualche anno faceva tremare gli Stati Uniti e che avrebbe trascinato numerosi esponenti del protestantesimo americano sotto inchiesta per presunte attività filo-comuniste<sup>9</sup>. Né si trascuri il fatto che il fallimento di stabilire una rappresentanza diplomatica presso la Santa Sede fosse superato con la nomina della cattolicissima Clare Boothe Luce (1903-1987) alla carica di nuovo ambasciatore americano in Italia. Già sceneggiatrice, rappresentante al Congresso e, secondo alcuni, «pazza certificata»<sup>10</sup>, la signora Boothe aveva sposato in seconde nozze il potente editore di «Time» e «Life» Henry Luce (1898-1967). Il quale, grazie al forte contributo finanziario offerto alla campagna elettorale di Eisenhower, ottenne l'incarico diplomatico alla moglie<sup>11</sup>, che aveva come principale obiettivo quello di servirsi del nostro paese come avamposto necessario alla sconfitta del comunismo in Europa. La sua attitudine alla ingerenza diretta sulla politica italiana, invocando la mano forte contro i comunisti, fu pertanto continua, senza far mancare quel suo tipico atteggiamento da *defender of the faith*<sup>12</sup>. «Secondo me – osservava acutamente l'Ambasciatore Tarchiani – il difetto della Luce che non manca di notevoli qualità è l'ansia del successo rapido, è l'insofferenza nervosa degli ostacoli cui non è abituata. E' un'ambasciatrice *enfant gatée*»<sup>13</sup>. John Foster Dulles (1888-1959), Segretario di Stato della nuova amministrazione, sebbene fosse un

<sup>8</sup> R. Pettazzoni, *Italia religiosa*, cit., pp. 153-154.

<sup>9</sup> G. Spini, *America 1962*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 65.

<sup>10</sup> B. Keller, *Il secolo americano. Henry Luce, l'uomo che inventò «Time» e «Life». In un libro la vita dell'editore che pensava al giornalismo come coscienza della nazione*, in «La Repubblica», 29 aprile 2010, p. 39.

<sup>11</sup> M. E. Guasconi, *Il governo Scelba e gli Stati Uniti: la «leverage» di una media potenza*, in P. L. Ballini (a cura di), *Mario Scelba*, cit., p. 366.

<sup>12</sup> E. Ortona, *Anni d'America. La diplomazia. 1953-1961*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 57.

<sup>13</sup> M. Teodori, *Storia dei laici nell'Italia clericale e comunista Marsilio*, Venezia 2008, p. 92.



grande sostenitore del Consiglio Ecumenico delle Chiese e figlio di un pastore presbiteriano, non sembrava viceversa intenzionato a sfrondare le maggiori asperità del cattolicesimo americano. I paesi europei avevano una sola funzione all'interno della politica estera americana: fare da cerniera contro l'aggressione sovietica e le «quinte colonne» comuniste<sup>14</sup>. La Chiesa godeva pertanto di particolare attenzione, rientrando storicamente all'interno di questa strategia internazionale di difesa<sup>15</sup>: «atteggiamento filovaticanesco dettato, anche in eminenti personalità protestanti [...], assai più da ragioni di calcolo politico, che da simpatia ideologica verso il cattolicesimo»<sup>16</sup>.

Le restrizioni contro le missioni americane ripresero. «La presenza della Chiesa nella vita civile – ha scritto l'ambasciatore Sergio Romano – era molto più forte di quanto non fosse stata negli anni del fascismo. Me ne accorsi quando scoprii che il ministero degli Esteri riceveva spesso comunicazioni di parlamentari democristiani, preoccupati e addolorati dai visti di ingresso che i consolati italiani rilasciavano ai pastori protestanti, soprattutto americani. Erano generalmente battisti, metodisti, avventisti del Settimo giorno e testimoni di Geova che cercavano di fare proseliti in Calabria e in Basilicata con il metodo dei missionari europei in Cina: la Bibbia in una mano e un “pacco doni”»<sup>17</sup>. Preoccupazioni cui si sarebbe data soddisfazione con avviso di espulsione consegnato il 17 gennaio '53 al pastore presbiteriano di origini italiane Anthony Caliandro. Nato nel 1901 a Ceglie Messapico (Brindisi), già professore nelle scuole superiori del New Jersey, Caliandro aveva acquistato a Portici una villa intitolata a Savonarola, entro la quale funzionava dal luglio '48 un Istituto Biblico per ex sacerdoti, sul modello promosso a New York dalla «Christ's Mission» dell'ex-prete irlandese James O'Connor (1881-1911), che lo aveva voluto come coadiutore dell'opera durante gli anni passati negli Stati Uniti. «L'attività del signor Caliandro e della sua Facoltà teologica – si leggeva su “Il Quotidiano” del 21 febbraio – non è gran cosa [...] ma l'intenzione ferma di colpire il

<sup>14</sup> A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 67.

<sup>15</sup> E. Ortona, *Anni d'America*, cit., p. 65.

<sup>16</sup> E. Ayassot, *I protestanti italiani*, cit., p. 137.

<sup>17</sup> S. Romano, *Libera Chiesa. Libero Stato?*, cit., p. 8



cattolicesimo e di favorire evasioni spirituali o meno dal sacerdozio rimane. E la cosa ci offende»<sup>18</sup>. Né mancavano informative di contiguità al comunismo. L'attività svolta a Vico Equense era fatta in un bar accanto alla sezione comunista ed era frequentata da iscritti al partito, come Francesco De Martino, ritenuto sacerdote cattolico, militante comunista e vicino agli evangelici per ottenere vantaggi economici dagli esponenti protestanti dietro impegno di propaganda evangelica<sup>19</sup>. L'esecutività del provvedimento di espulsione fu comunque posticipata più volte per le solite opposizioni protestanti all'estero, le condizioni di salute del missionario, il quale dichiarava che se ne sarebbe andato solamente con la forza<sup>20</sup>, e le numerose interpellanze parlamentari da parte di taluni esponenti dei partiti laici: denunciavano in particolare il danno di immagine alla democrazia italiana nell'opinione pubblica americana, già impegnata a difesa della libertà religiosa sancita dalla Costituzione e dal Trattato di Amicizia, laddove garantiva libertà religiosa ai cittadini americani e italiani, rispettivamente forestieri in Italia e negli Stati Uniti<sup>21</sup>. L'onorevole

<sup>18</sup> C. Falconi, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-1955). Saggi per una storia del cattolicesimo italiano nel dopoguerra*, Einaudi, Torino 1956, p. 303.

<sup>19</sup> Informativa della Questura di Napoli al Minist. Int. D.G. P.S. Div. AA. RR., Napoli, 20 ottobre 1951, f.to Il Questore Dr. F. Salvatore, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.I. Associazioni. *Culti Evangelici vari*, 4° fascicolo, n. 27/D.

<sup>20</sup> Informativa della Prefettura di Napoli al Minist. Int. D. G. P.S., Napoli, 16 febbraio 1953, f.to Il Prefetto Diana, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Culti Evangelici vari*, 6° fascicolo, n. 27/D.

<sup>21</sup> Si vedano le seguenti interrogazioni presentate alla Camera il 19 febbraio 1952. «I sottoscritti chiedono d'interrogare il Presidente del Consiglio dei ministri, ministro degli affari esteri, per sapere se non ritenga pernicioso per il buon nome della democrazia italiana il rifiuto di rinnovare il permesso di soggiorno in Italia al pastore evangelico italo-americano, reverendo professore Antonio Caliandro, fondatore e direttore dell'Istituto biblico "G. Savonarola" di Portici; e se è a conoscenza delle ripercussioni negative che tali azioni hanno sull'opinione pubblica dei paesi a maggioranza protestante, dove si sa che da alcuni anni, da parte di autorità italiane si svolge azione in contrasto con la libertà religiosa delle minoranze non cattoliche, libertà sancita dalla Costituzione», firmata dagli on.lli Bogoni, Bertazzoni, Francesco De Martino, Nitti, Elsa Molè. «I sottoscritti chiedono d'interrogare il ministro dell'Interno, per sapere quali sono le ragioni che hanno motivato il rifiuto del rinnovo del permesso di soggiorno in Italia al pastore evangelico italo-americano, reverendo professore Antonio Caliandro (nato a Ceglie Messapica, in provincia di Brindisi), fondatore e direttore dell'Istituto biblico "G. Savonarola" di Portici; e se non ritiene che tali azioni siano sintomo di spirito vessatorio contro le minoranze religiose ed in contrasto con i principi di libertà religiosa sanciti dalla Costituzione», firmata dagli stessi sottoscrittori della precedente interpellanza. Si veda E. A., *Il «caso» Caliandro*, in «La Luce», 2 aprile 1953, pp. 1-2.



Taviani (1912-2001), Sottosegretario agli Esteri, rispondeva alle interpellanze, sottolineando come la «speciale benevolenza» delle autorità di Pubblica Sicurezza aveva consentito al Caliandro una permanenza amplissima sul nostro paese, in deroga alle disposizioni vigenti in materia di soggiorno per stranieri. Il suo permesso era comunque scaduto e non più rinnovabile, anche tenendo conto della condizione di turista, dichiarata dal Caliandro al suo ingresso in Italia, che non consentiva di godere di periodi troppo prolungati<sup>22</sup>.

*Il delitto della targa.* Il 3 novembre '53 tornavano anche le vessazioni per la Chiesa di Cristo, cominciate da un provvedimento amministrativo di un semplice commissario di polizia, tal Giacinto De Ruvo, il quale imponeva al Paden di rimuovere la targa apposta sul muro esterno della comunità romana di via Achille Papa, recante la scritta «Chiesa di Cristo», perché, nonostante l'autorizzazione rilasciata dall'ufficio comunale competente, l'insegna non era stata richiesta ai sensi dell'art. 113 del T.U. delle Leggi di P.S. L'iniziativa del De Ruvo era stata comunque provocata dal parroco locale, che lamentava «la subdola opera di proselitismo [...] fra la gioventù rionale, con grave pregiudizio per la religione cattolica»<sup>23</sup>. In questo senso aveva ammonito i fedeli:

- 1) a non prestarsi in qualunque modo alla propaganda sferrata recentemente per mezzo di emissari vecchi e giovani della setta «La Chiesa di Cristo» che cerca di stabilirsi in quartiere;
- 2) a tener presente il gravissimo divieto per i cattolici di accettare, leggere e ritenere Bibbie protestanti, le quali, oltre ad essere incomplete, non danno nessuna garanzia della fedeltà della traduzione, non essendo munite dell'approvazione dell'autorità ecclesiastica;
- 3) a non rilasciare, soprattutto, firme di sorta a detti emissari per qualsiasi dichiarazione e motivo e su qualsiasi loro stampato, fosse pure di cultura biblica;

---

<sup>22</sup> Cfr. R. Mangiameli, *Gli anni del Centesimo*, in P. Bevilacqua (a cura di), *Lezioni sull'Italia repubblicana*, 2002, p. 40.

<sup>23</sup> G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., p. 76.



- 4) a non permettere che i loro figli siano attratti con adescamenti, come ad esempio ripetizioni gratuite di lingue estere, conversazioni culturali, prestito di libri, merende, regali in denaro, ecc. nei locali di detta setta;
- 5) e, finalmente, a non dimenticare che: l'aderire scientemente e liberamente ad una setta acattolica, qual è ogni setta protestante e specialmente la cosiddetta «Chiesa di Cristo» è peccato gravissimo di eresia e di scisma, che importa (a norma del can. 2314) la scomunica riservata in modo speciale dalla Santa Sede, quando l'adesione viene professata in qualche modo esternamente, anche se non pubblicamente (per esempio col frequentare, sia pure occultamente, adunanze della setta, col farsi ribattezzare secondo il suo rito ecc.). Inoltre (can. 2314, paragrafi I e III) l'iscrizione e la pubblica adesione alla suddetta setta rende senz'altro «infami» con tutte le conseguenze giuridiche che derivano da tale nota (esclusione dal poter fare da padrini nel battesimo e nella cresima)<sup>24</sup>.

Indifferente a queste accuse e pressioni, il missionario Paden, stante la posizione di ministro della Chiesa di Cristo, l'autorizzazione ottenuta dagli uffici comunali, mediante pagamento della relativa imposta, e le disposizioni costituzionali in materia di religione, rifiutava di ottemperare alla diffida del Commissario De Ruvo. E si rivolgeva (6 novembre) al Presidente del Consiglio dei Ministri, al Ministero dell'Interno (Direzione Generale dei Culti), al Capo della Polizia, al Questore di Roma ed all'Ambasciata degli Stati Uniti, che viceversa si prodigarono immediatamente per farlo desistere dal suo «atteggiamento ribelle»<sup>25</sup>. La Questura di Roma, con lettera del 22 gennaio 1954, confermava la legittimità dell'azione di polizia e tornava a richiedere la rimozione della targa. Il 13 febbraio, non essendo onorata quest'ultima ingiunzione, il De Ruvo provvedeva personalmente alla rimozione della stessa, attirandosi a sua volta una

<sup>24</sup> Ivi., pp. 77-78. Si veda inoltre *Appunto «Strettamente Riservato»*, Roma, 7 marzo 1955, s.f. ma del Sottosegretario agli Interni Bisori, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.1. Sez. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R.

<sup>25</sup> G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., p. 70.



denuncia per abuso d'ufficio, ai sensi dell'art. 323 del Codice Penale, assieme a quelle indirizzate al Procuratore della Repubblica, al Questore di Roma, al Sottosegretario per gli Interni e alla stessa Ambasciata degli Stati Uniti per avere abusato del loro potere. Né gli interventi al Senato, in particolare di Terracini e Celeste Negarville (1905-1959)<sup>26</sup>, giovarono all'esercizio della libertà religiosa della Chiesa di Cristo. «Il Quotidiano» faceva piuttosto osservare come «cristiani che si dicono evangelici i quali vengono in Italia allo scopo di spezzare l'unità religiosa degli italiani lavorano almeno indirettamente contro la libertà *tout court* e contro le libertà religiose in particolare [...] tutto ciò, forse, non è ignoto a coloro che protestano contro la “persecuzione” dei protestanti; ma è taciuto e siccome a fianco dei missionari americani si ritrovano noti comunisti non è da stupirsi se il senatore Celeste Negarville, impegni la maestà del laticlavio per difendere la libertà religiosa che i suoi amici opprimono dovunque comandano, ma che in Italia nessuno finora minaccia»<sup>27</sup>.

La solita campagna in difesa della Chiesa di Cristo, corredata da articoli di stampa, fotografie, interviste e conferenze, giudicata dall'evangelismo italiano «sovrabbondante e perfino sproporzionata alla miseria dei fatti», costrinse successivamente Tarchiani, prossimo alla sua andata a riposo, a recarsi al Dipartimento di Stato per un colloquio richiestogli dal Sottosegretario Murphy (1894-1978), dal quale ne uscì con un accordo per mettere a tacere la questione ritenuta di proporzioni limitate ai sensi del Trattato di Amicizia, Navigazione e Commercio. Informava infatti il Ministero degli Esteri che la risonanza per la rimozione della targa della Chiesa di Cristo era stata tale che egli stesso non si era sentito di diramare un apposito comunicato stampa di chiarimento, ritenendo maggiormente proficua la politica del «meno si parla di questo aspetto della vita religiosa italiana, meglio è. Ho avuto più volte occasione – precisava – di attirare l'attenzione di codesto Ministero sulla pubblicità negativa che ci deriva dal ripetersi di fatti simili in un paese come questo in cui la

<sup>26</sup> Si veda Senato della Repubblica. *II Legislatura. LXXVIII Sessata. Discussioni, venerdì 19 febbraio 1954*, p. 2960; *giovedì 25 febbraio 1954 (Antimeridiana)*, p. 3133.

<sup>27</sup> C. Adami, *Zelo farisaico*, in «Il Quotidiano», 5 marzo 1954.



tolleranza religiosa è eletta a sistema, e non ho quindi bisogno di dilungarmi». Meglio sarebbe stato

affrontare una volta l'impopolarità anziché trascinare la questione all'infinito nella speranza che gli altri si stanchino. Il sistema di posporre, sulla base di semplici cavilli, può forse mostrarsi utile in mille altre questioni ma non certo in questa. I pastori protestanti, e quelli della Chiesa di Cristo in particolare, non cercano di meglio che questi banali incidenti per procurarsi a buon mercato l'aureola dei perseguitati e protrarre così, senza sacrificio, ma con sempre nuove e generose contribuzioni americane, una piacevole permanenza sul suolo italiano<sup>28</sup>.

*La sentenza Pecchiai.* Il Giudice istruttore della III Sezione Penale dell'Ufficio Istruzione del Tribunale di Roma, dott. Pecchiai, con sentenza del 25 gennaio 1955, proscioglieva il De Ruvo, perché il fatto non costituiva reato, stante la mancanza della prova di aver voluto recare un danno a terzi o un vantaggio a sé stesso. L'operato del Commissario era comunque illegittimo, perché l'iscrizione non soggiaceva alle prescrizioni dell'art. 113 della Legge di P.S. Ne conseguiva pertanto «il diritto del Paden di affiggere alla porta esterna del villino di Via Achille Papa la targa più volte menzionata»<sup>29</sup>. La sentenza fu tuttavia impugnata dallo stesso Procuratore presso la Corte d'Appello di Roma, che incoraggiava indirettamente il Questore a diffidare nuovamente il missionario americano dal tornare ad apporre nuova targa identificativa. Il suo proponimento di ricollocare al suo posto l'insegna fu pertanto impedito con la forza dagli agenti di polizia.

Il Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche sollecitava un colloquio urgente col Ministro dell'Interno e col vice Presidente del Consiglio, Saragat, sottolineando le implicazioni che il fatto poteva avere a livello internazionale (3 marzo). Il Ministero dell'Interno

---

<sup>28</sup> Telespresso del Ministero Aff. Esteri al Minist. Int. Gab. Minist. Int. Dir. Gen. Aff. Culto. Minist. Int. G.P.S. e p.c. Dir. Gen. Aff. Politici Uff. Roma, 27 dicembre 1954, in cui si riportava una informativa dell'Ambasciatore Tarchiani, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. C.1. Sez. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R.

<sup>29</sup> Si veda Sentenza Tribunale di Roma, 2 maggio 1955, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1956, II, pp. 54-60.



invitava successivamente il Paden a presentare domanda per affiggere la scritta ai sensi dell'art. 113 del T.U. delle Leggi di P.S., facendo intendere che sarebbe stata senz'altro accettata. Il Paden rimaneva comunque fermo sulle proprie posizioni: appendeva a due corde sospese sulla facciata del tempio un rettangolo di cartone con la scritta «Chiesa di Cristo», e con un gioco di progressivo sollevamento manuale delle stesse impediva agli agenti, muniti di scale ed arpioni, di impadronirsi della insegna. Né sortiva effetti migliori il piantonamento della chiesa<sup>30</sup>. Nei giorni 5-7 marzo Paden veniva denunciato dal locale Commissariato alla Procura della Repubblica per aver collocato l'iscrizione anche su cartelloni.

La sera dell'8 marzo si tenne una riunione alla Farnesina: parteciparono Carlo Alberto Straneo, Direttore degli Affari Politici del Ministero degli Esteri, rappresentanti della Questura di Roma, il Capo della Polizia, il Sottosegretario agli Interni, onorevole Bisori, cui era stata data competenza su questa materia, e Manlio Brosio, nuovo Ambasciatore a Washington. In questa occasione, stante le indicazioni venute dalla signora Luce, si ravvisava la necessità di piegare l'atteggiamento del Paden, persuadendolo a sostituire la targa con la scritta «Missione della Chiesa di Cristo», anziché «Chiesa di Cristo», tenuto conto della vicina parrocchia cattolica di «Cristo Re». Il viaggio preventivato da Scelba negli Stati Uniti suggeriva comunque di procrastinare le azioni repressive al suo ritorno in Italia, per evitare che «l'atmosfera cordiale del prossimo viaggio del Presidente del Consiglio [...] possa essere turbata da campagne di stampa o da pressioni esercitate sul Congresso da elementi interessati – scriveva Brosio -, a proposito di un'asserita intolleranza religiosa in Italia». Ma la sera del 9, il missionario Paden, chiamato in Ambasciata, tornava a rifiutare le profferte del Ministero, disponibile viceversa a valutare positivamente una richiesta formulata con nuova nomenclatura della targa, ai sensi di una norma dell'ordinamento italiano già contestata dalla magistratura inferiore<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., pp. 72-76.

<sup>31</sup> Promemoria *Riservatissima* del Minist. It. Dir. Gen. della P.S. Uff. Affari Legislativi e Documentazione, Roma, 9 marzo 1955, firmato G.



*Orientati verso ideologie marxiste.* Dopo la carota di un accordo compromissorio, il Sottosegretario all'Interno, responsabile per gli affari di culto, tornava alla politica del bastone, divulgando indiscriminatamente notizie scottanti sull'attività sovversiva della Chiesa di Cristo<sup>32</sup>, da cui sperava di mettere in cattiva fama le missioni protestanti di fronte all'opinione pubblica americana e di arginare le minacce di tagli agli aiuti economici fatte pervenire dalla diplomazia statunitense alle autorità italiane mediante organismi internazionali come la FOA<sup>33</sup>: «ancora dieci anni dopo il lancio dei primi piani di aiuti americani – sosteneva l'Ambasciatore Ortona (1911-1996) -, i tentativi di ricorrere all'assistenza e ai contributi degli Stati Uniti facendo leva sull'anticomunismo non si erano per nulla spenti e neppure attenuati»<sup>34</sup>. Già Ezio Vanoni (1903-1956), Ministro del Bilancio, recatosi tra settembre e ottobre del '54 negli Stati Uniti per esporre all'amministrazione americana il suo *Schema di sviluppo dell'occupazione e del reddito in Italia nel decennio 1955-1964*, meglio conosciuto come «Schema Vanoni», sottolineava la necessità di sostenere l'impegno dell'esecutivo in funzione anticomunista con adeguati finanziamenti all'economia italiana<sup>35</sup>.

La raccolta di informative da inserire in uno speciale rapporto sulla «attività sovversiva svolta da elementi socialcomunisti attraverso ed in seno agli organi ed esponenti dei culti acattolici, specie protestanti o, comunque, sfruttando l'azione dei “pastori stranieri”», era stata ordinata dal Sottosegretario prima del viaggio di Vanoni negli Stati Uniti. Nell'ottobre '53, Bisori chiedeva al Capo della

---

Renato, Capoufficio del Min., in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.1. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R.

<sup>32</sup> Il «Quotidiano Sardo» del 17 marzo denunciava la collusione tra comunisti e sette protestanti nei termini desunti dalle carte di polizia, affermando che «in più delle volte dietro l'apparenza di sette a carattere religioso si nascondono organizzazioni comuniste. In particolare si apprende che l'esponente centrale della “Chiesa di Cristo”, setta che tanto ha fatto parlare di sé recentemente, Alessandro Corazza è un noto attivista del P.C.I.». G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., p. 74.

<sup>33</sup> Telespresso del Ministero degli Aff. Esteri al Min. Int. Gab., Min. Int. D.G. Aff. di Culto, Min. Int. D.G. P.S. e p.c. alla Dir. Gen. Af. Oligici. Uff. 1°, Roma, 8 gennaio 1955, firmato il Min. Magistrati, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.1. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R.

<sup>34</sup> E. Ortona, *Anni d'America*, cit., pp. 121-122.

<sup>35</sup> S. Misiani, *Ezio Vanoni e la cultura della programmazione*, in O. Bianchi (a cura di), *Cattolici e società italiana tra tradizione e secolarizzazione*, Edizioni del Sud, Bari 2004, pp. 63-106.



Polizia di fornirgli elementi atti a costituire «la base di una protesta del nostro Governo presso le rappresentanze diplomatiche per giustificare, poi, il rifiuto dei permessi di soggiorno ai ministri di culto acattolici, che si trovino in Italia od abbiano intenzione di venirvi»<sup>36</sup>. Occorreva pertanto sostenere l'azione di contrasto del Sottosegretario con prove vere, presunte o verosimili (false?). Il Capo della Polizia recepiva acriticamente la ragion politica sottesa in questo ragionamento e rispondeva con solerzia encomiabile. «Non vi ha dubbio – scriveva – che i social comunisti svolgano attività sovversiva attraverso ed in seno agli organi ed agli esponenti dei culti acattolici o, comunque, sfruttando l'azione dei “pastori” stranieri, alcuni dei quali sono orientati verso le ideologie marxiste»<sup>37</sup>. Tra i membri della Chiesa di Cristo segnalati erano i predicatori Salvatore Puliga, «attivista intransigente e fanatico del p.c.»; Aurelio Nori, ex-sacerdote cattolico dei Frati Minori, apostata dal 1950 per motivi di «ordine morale» e simpatizzante comunista; e Alessandro Corazza, «noto militante comunista», che operava tra i vigili del fuoco della caserma romana di via Caposile: sette vigili avevano accettato la fede protestante e continuavano a militare nel partito comunista, come faceva tal Mario Cinque, attivista del PCI, della CGIL, e membro della Segreteria Nazionale del Sindacato Vigili del Fuoco<sup>38</sup>.

Né si trascuravano gli allarmi della stampa vicina alle posizioni conservatrici. Il periodico «Brancaleone» confermava in aprile il card. Schuster che i protestanti erano la «quinta colonna rossa», così come «quasi dovunque la propaganda protestante si innesta alla propaganda comunista e viceversa». In questo senso lamentava che in Italia vi fosse «troppa indulgenza verso chi [...] aspira a minare la monolitica unità della Chiesa di Roma». «L'Osservatore Romano», numero del

<sup>36</sup> Appunto Riservato, Roma, 9 ottobre 1953. F.to Il Capo della Polizia, in ACS, Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Culti evangelici vari*, 6° fascicolo, n. 27/D.

<sup>37</sup> Appunto per l'onorevole Sottosegretario, Minist. dell'Int. Dir. Gen. della P.S. Div. AA. GG. Sez. I, Roma, 17 ottobre 1953, in ACS, Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Culti evangelici vari*, 6° fascicolo, n. 27/D.

<sup>38</sup> Appunto del Sottosegretario di Stato per l'Interno per il Cab. per il Capo della Polizia e per il Direttore Gen. de Culti, Roma, 11 gennaio 1955, firmato Bisori, in ACS, Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R.



18 dicembre, condannava «l'ibrida alleanza fra alcuni movimenti protestanti italiani e i partiti marxisti e tra tutti e il laicismo». «Il Tempo» di Roma (febbraio '54) avrebbe reso edotti i lettori di come i comunisti abruzzesi andassero ad ingrossare le file dei protestanti locali: «gli americani, inviando dollari ai loro correligionari, finanziano indirettamente il PCI, verso cui vanno le simpatie dei protestanti». *I Comunisti persecutori feroci della religione, si atteggianno a difensori degli evangelici* era un titolo comparso su «Il Quotidiano», numero del 4 marzo 1954. Su «Nuovo Giornale» di Piacenza (10 marzo) si parlava del trasformismo comunista per la difesa della libertà religiosa. La rivista «Fides» di Livorno, numero di maggio, tornava a parlare della propaganda protestante finanziata dal denaro anglo-americano, che favoriva indirettamente il comunismo. Tesi sostenuta successivamente da «La Domenica» di Cuneo, «Il Quotidiano Sardo» di Cagliari «La Voce» di Napoli. E quando il Consiglio Ecumenico delle Chiese, riunito a Evanston (USA), fece parlare il Vescovo della Chiesa Riformata di Ungheria, che diede rassicurazioni sulle condizioni della libertà religiosa delle chiese protestanti, «L'Osservatore Romano» del 24 settembre rilevò che tra i delegati protestanti vi era un emissario del Governo di Budapest, ovvero un comunista travestito<sup>39</sup>.

*Invitati a gridare che in Italia c'è piena libertà per noi!*  
L'opinione di Giorgio Peyrot era che la propaganda contro le confessioni evangeliche fosse direttamente riconducibile alla gerarchia vaticana, che intendeva impedire la diffusione del protestantesimo su tutto il territorio nazionale e trasversalmente in ogni strato sociale della popolazione, essendo un pericolo al suo monopolio confessionale sulle anime. Più precisamente temeva avesse un seguito tra le classi subalterne del Mezzogiorno, storicamente controllate sul terreno spirituale, morale e politico dal clero cattolico, mediante l'accordo con i grandi latifondisti per la continuità della conservazione e della proprietà parassitaria. La campagna di delegittimazione del protestantesimo intendeva trovare comunque un seguito anche tra gli

<sup>39</sup> L. Pestalozza, *Il diritto di non tremolare*, cit., pp. 26-27. Sulla II Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Evanston (Texas), 15-31 agosto 1954, si veda «Protestantesimo», A. X, n. 1, gennaio-marzo 1955, pp. 21-22 e segg.



ambienti borghesi compiacenti, nonché fare appello al mondo anglo-americano. La *Lettera dei Presidenti delle Conferenze Episcopali* del 2 febbraio '54 denunciava

l'intensificata propaganda protestante, ordinariamente di origine straniera, che viene a seminare anche nel nostro Paese perniciosi errori, a minacciare l'unità spirituale del popolo italiano a staccare dalle sue sacre secolari tradizioni e dal seno della Chiesa Cattolica, con argomenti speciosi e spesso ad essa gravemente offensivi, popolazioni semplici speculando sulle loro misere condizioni materiali; e tutto ciò con evidente vantaggio, non già della pratica religiosa che va tosto in rovina, ma del comunismo ateo, i cui esponenti e la cui stampa non celano la loro simpatia ed il loro appoggio a tale disgregatrice propaganda protestante.

In questo senso invitava

tutti i Parroci, le Associazioni, i fedeli a sorvegliare con assidua diligenza, ad informare con sollecitudine chi di dovere ed a mettere tempestivamente sull'avviso i fratelli in pericoli, nonché a prendere quelle iniziative che appaiono necessarie a combattere l'insidia tesa alla Fede<sup>40</sup>.

Simili allarmi avrebbero avuto conseguenze pesanti per le confessioni evangeliche. Lo dimostra in particolare una udienza concessa in maggio al Consiglio Federale dal Sottosegretario agli Interni, il quale chiariva la volontà dell'esecutivo di non concedere alcuna libertà di azione a quella parte di protestantesimo che fosse contigua al comunismo: non intendeva affermare apertamente che i protestanti fossero comunisti od alleati ai comunisti, ma che questi ultimi tendevano ad insinuarsi negli ambienti evangelici per compiere la loro opera di disgregazione politica e religiosa del paese. Il Ministero dell'Interno avrebbe pertanto ostacolato l'attività di quei ministri di culto e di quelle chiese che avessero presentato commistioni con membri del partito comunista.

Giorgio Peyrot definiva questa campagna denigratoria come «balorda speculazione politica», intesa ad «imbrigliare ogni possibilità

<sup>40</sup> *Lettera dei Presidenti delle Conferenze Episcopali Regionali d'Italia*, in «L'Osservatore Romano», 1-2 febbraio 1954.



di attuare un maggior grado di libertà, perché “dobbiamo tutti difenderci dai comunisti”». Lo stesso Saragat avrebbe avvertito gli evangelici che all'interno dell'esecutivo tale indirizzo era un «comodo espediente per angariarvi»<sup>41</sup>. L'accusa fatta al protestantesimo italiano di contiguità col partito comunista, derivata dalla campagna clericale, serviva alle forze democristiane, ovvero al «braccio secolare agli ordini della gerarchia ecclesiastica» - sono parole di Peyrot -, per fronteggiare le polemiche interne di intolleranza religiosa: affermando che in Italia vi erano movimenti protestanti, appoggiati anche da americani, fortemente orientati verso il comunismo, si giustificavano politicamente interventi di repressione e la mancata attuazione delle disposizioni costituzionali in materia di libertà religiosa<sup>42</sup>. I comunisti si infiltravano pertanto negli ambienti evangelici per «speculare politicamente sulla nostra situazione impossessandosi dei nostri fatterelli riguardanti la presunta intolleranza per strombazzarli e gonfiarli esagerandone la portata, ove non siano essi stessi a provocare la situazione per dimostrare che in Italia non c'è libertà religiosa». I «gonzi» protestanti erano una «pedina della loro politica», che non si arrestava di fronte al movimento religioso di derivazione americana. «Per smentire tutto ciò – commentava con rammarico Giorgio Peyrot - siamo stati invitati a gridare a gran voce che in Italia c'è piena libertà per noi!». Il Sottosegretario si rimetteva altresì agli esponenti della delegazione federata per «unire le nostre alle loro preghiere in difesa delle comuni libertà dal pericolo comunista»<sup>43</sup>. Era dunque chiaro che si intendeva trascinare il protestantesimo in una azione politica contro il comunismo, in alleanza con l'impegno profuso su questo fronte

---

<sup>41</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Saffi, G. Miegge, M. A. Rollier, D. Piacentini, A. Scorsonelli, Roma, 24 maggio 1954, in ATV, FCSI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.

<sup>42</sup> G. Peyrot, *Nota del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia sulle Accuse di presunta connivenza con il comunismo mosse al protestantesimo italiano dalle autorità ecclesiastiche cattoliche e dal Governo italiano*, 25 luglio 1954, in ATV, UL., fasc. p. 4. “Accuse di connivenza con i partiti politici o politici e potenze straniere”. La lettera dei presidenti delle Conferenze episcopali era firmata dai Cardinali Schuster di Milano, Fossati di Torino, Dalla Costa di Firenze, Ruffini di Palermo, Roncalli di Venezia, Borgoncini-Duca, ex-nunzio apostolico in Italia, Mimmi di Napoli, Siri di Genova, Lercaro di Bologna e da altri 10 presuli tra Arcivescovi e Vescovi.

<sup>43</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Saffi, G. Miegge, M. A. Rollier, D. Piacentini, A. Scorsonelli, Roma, 24 maggio 1954, in ATV, FCSI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.



dalla Santa Sede, ma senza alcuna garanzia di maggiore libertà di movimento.

L'unica cosa che si poteva francamente affermare con certezza era che «non corre nessuna identità tra l'attività dei protestanti che predicano il Vangelo e confessano Gesù Cristo salvezza del mondo, e quella dei comunisti che svolgono un programma meramente politico e per giunta ancorato ad una concezione di vita informata a principi di ordine materialistico». Né il comunismo era un fenomeno che interessava nazioni a maggioranza protestante come l'Inghilterra, la Svezia, la Norvegia, la Danimarca, l'Olanda, la Finlandia o la Germania occidentale. La forza del comunismo risiedeva viceversa in nazioni europee non rette da regimi totalitari di destra (Spagna, Portogallo), ma governate da maggioranze cattoliche come in Italia e in Francia. Era comunque naturale che in talune località amministrare dai socialcomunisti, meno sensibili alle pressioni delle gerarchie ecclesiastiche, vi fosse maggiore libertà d'azione e quindi uno sviluppo più intenso della propaganda protestane, che richiamava a sua volta l'interesse dei partiti progressisti, in vista della lotta per il consenso elettorale e per la trasformazione materiale soprattutto nel Mezzogiorno<sup>44</sup>.

L'opera dei missionari americani era viceversa poco prudente, senza qualificazione ed oculatezza rispetto alla situazione politico-religiosa italiana, prestandosi ad essere «travisata come una speculazione politica operata nel nostro paese dalle due forze politicamente mondiali che oggi si contendono la direzione dei popoli», e che arrecava seri danni alla proclamazione dell'Evangelo in Italia<sup>45</sup>. Nel caso della Chiesa di Cristo, Giorgio Peyrot era ancora più esplicito:

qualche missionario americano isolato o appartenente a talune di quelle opere che sono venute in Italia solo in questo dopoguerra (ad es.: «Church of Christ»), per lo più senza conoscenza specifica dell'ambiente, degli usi, dei

<sup>44</sup> G. Peyrot, *Nota del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia sulle Accuse di presunta connivenza con il comunismo*, cit.

<sup>45</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Saffi, G. Niegge, M. A. Rollier, D. Piacentini, A. Scorsonelli, Roma, 24 maggio 1954, in *ATV. FOI*, Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.



costumi, delle abitudini ed alle volte anche della lingua del popolo italiano, lavorando con mezzi e sistemi propagandistici del tutto inadatti alla psicologia degli italiani, impiantatisi in taluni centri agricoli od industriali, possono essersi lasciati indurre di fatto ad intromettersi negli ambienti comunisti, non già a scopo politico, ma per opera di testimonianza, credendo di potersi valere di una base anticlericale collettiva per sviluppare un'opera evangelica. Per via di questi errori, tali elementi non rendono con il loro lavoro un apporto costruttivo all'opera di evangelizzazione in Italia, perché, pur sospinti da indubbia buona fede e da vivo zelo propagandistico, vengono alle volte traditi dalla loro inesperienza dell'ambiente e cadono incautamente nelle reti sottili e subdole loro tese dall'accorta propaganda antiprotestante condotta con animosità e senza riserva di mezzi e di colpi dai gesuiti, dall'Azione Cattolica e dal clero, non senza l'aiuto del braccio secolare<sup>46</sup>.

Né trascurava di rilevare come il Rosapepe, difensore della Church of Christ, avesse invero «qualche ambizioncella di carattere politico, e che ha avuto la leggerezza di confidare qualche cosa in tal senso a dei giornalisti (che me lo hanno detto) e che spera risalire (non si sa bene in quale partito) col piedistallo della sua lodevole attività a favore delle minoranze religiose, e finire magari al Parlamento»<sup>47</sup>.

La sensazione di sfiducia nei confronti del protestantesimo americano si acuiva in particolare nel febbraio '56, quando il Consiglio Nazionale delle Chiese di Cristo informava il Presidente Gronchi (1887-1978) sulla necessità di rivedere le vecchie norme in materia di libertà religiosa<sup>48</sup>.

Come volevasi dimostrare – scriveva Giorgio Peyrot al Moderatore Deodato - i nostri amici americani non hanno capito nulla di quello che è necessario fare e di quello che è *utile che loro* facciano. Ha dunque ragione – per prova provata e toccata con mano – Gaetano Salvemini che dice «I suoi cari amici protestanti americani sono stupidi, perché non capiscono nulla. Se fossi più giovane, avessi anche solo 70 anni, ci andrei io in America a

<sup>46</sup> G. Peyrot, *Nota del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia sulle Accuse di presunta connivenza con il comunismo*, cit.

<sup>47</sup> Lettera di G. Peyrot ad E. Scaffi, Roma, 1 ottobre 1952, in *ATV*, 05, 80, P. 454. G. Peyrot.

<sup>48</sup> Lettera di E. Carson Blake a G. Gronchi, February 2, 1956, in *ATV*, 05, 80, P. 10.



spiegare e rispiegare come stanno le cose; e cosa debbono fare!» (a me detto davanti a testi il 31. X. 55)».

La lettera inviata dai protestanti americani a Gronchi serviva solamente per «farsi prendere in giro» e probabilmente si sarebbe arrestata

nelle mani oculate di qualche gesuitico segretario, il quale ne trarrà utile profitto per considerare quale sia il grado di ingenuità e di insipienza della classe dirigente dei sommi organi direttivi del protestantesimo americano [...].

Finché i magnati del protestantesimo americano scrivono alle nostre autorità: «We are not lodging any complaints on their behalf and have not been requested to do so. It is our impression, in fact, that our friends are suffering from any recent deterioration in their relationships with the authorities»<sup>49</sup>, si dimostra l'inutilità di ogni nostro servizio di informazione, di ogni nostro sforzo per far comprender loro che dichiarare ciò e poi chiedere l'abrogazione delle leggi fasciste sui culti ammessi è accusarsi di incompetenza e di controsenso. Se non ci sono guai, perché abrogare delle leggi che non recano guai?

La nostra opera poi è diretta non solo verso la conquista delle nostre libertà, ma ad ottenere un ripensamento profondo (in una razionalità europea, cioè colta) delle relazioni tra Chiese e Stati. Questo è il punto chiave: se il Protestantesimo non vede a nuovo questi problemi è destinato a non essere tra breve più operante se non come congerie di società di culto ed esecuzione di riti liturgici; avulso però come “chiesa” dal piano della società vivente. L'esperienza che noi viviamo qui la offriamo a tutti perché ciascuno studi il cattolicesimo e si accorga di che cosa è capace; e come sia contronatura (sic) per i popoli democratici il fornicare con il clero mentre il clero vuole fornicare con la democrazia [...]»<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> «Noi non presentiamo alcuna lamentela da parte loro e non ci è stato richiesto di farlo. La nostra impressione infatti è che i nostri amici non soffrano di alcun recente peggioramento delle loro relazioni con le autorità».

<sup>50</sup> G. Peyrot a A. Deodato, Roma, 14 febbraio 1956, in ATV., UL. 80, P. 10.



### Parte IV. Cap. 3. **La libertà è, in Italia, pienamente assicurata.**

*Il catalogo è questo.* L'atteggiamento ostile dell'esecutivo verso le confessioni di minoranza era divenuto oramai un affare di controversia internazionale. Per tentare di arginare le polemiche alla vigilia del viaggio di Scelba negli Stati Uniti, il Sottosegretario agli Interni, senatore Bisori, si esercitava in contorcimenti politici e giuridici per coprire la mancata attuazione delle garanzie costituzionali e le continue vessazioni dei protestanti. Il 14 marzo 1955 teneva infatti una conferenza stampa sul tema «La libertà di culto in Italia» ai corrispondenti americani del «New York Times», dell'«Herald Tribune», del «Christian Science Monitor», del «Religious News Service», dell'«Associated Press» e dell'«United Press»<sup>1</sup>. Per dimostrare che «la libertà è, in Italia, pienamente assicurata, con particolare riguardo alle minoranze acattoliche», il Sottosegretario faceva riferimento a dati statistici, raccolti dalla Direzione Generale dei Culti, attraverso le Prefetture. I risultati dell'inchiesta davano 120.000 acattolici, divisi in 48 confessioni, in maggioranza israeliti, protestanti delle varie denominazioni e cristiani ortodossi<sup>2</sup>; 160 templi e oratori autorizzati; 647 locali di culto di fatto; 275 ministri approvati e 495 missionari. I cattolici erano invece 47.000.000, assistiti da 24.000 sacerdoti *autorizzati* – sfuggiva al Sottosegretario il fatto che i sacerdoti cattolici non erano *autorizzati*; lo Stato si riservava solamente il diritto di opporsi «per gravi ragioni» alla nomina di sacerdoti ad un ufficio beneficiale -, perché in cura d'anime ed altri 40.000, non aventi tale incombenza. Fatta una

<sup>1</sup> Cfr. «Il Giornale d'Italia», di Roma, 22 marzo; «Il Giornale» di Napoli, 22 marzo; «Il Popolo Nuovo» di Torino, 10 aprile; «L'Eco del Chisone» di Pinerolo, 16 aprile 1951.

<sup>2</sup> Il Sottosegretario citava «Israeliti, Valdesi, Battisti, Metodisti, Avventisti, Chiesa Cristiana dei Fratelli, Chiesa Anglicana Episcopale, Chiesa Norvegese, Chiesa di Scozia, Chiesa Evangelica Riformata Svizzera, Chiesa Greco-Ortodossa, Chiesa Evangelica Luterana, Assemblee di Dio (Pentecostali), Testimoni di Geova, Chiesa di Cristo, Chiesa Apostolica, Culto Baha'i, Chiesa Neo-Apostolica Svizzera, Chiesa Evangelica Svizzero-Francese, Esercito della Salvezza, Chiesa Anabattista, Chiesa dell'Apocalisse, Quaccheri, Mormoni, Calvinisti, Chiesa Evangelica Inglese, Apostoli della Fede, Aurora Millenaria, Giuridavidici, Chiesa Olandese Alemanna, Chiesa del Regno di Dio, Chiesa Evangelica Indipendente, Congregazione Cristiana Evangelica Italiana, Chiesa Cristiana Evangelica, Chiesa della Ascesa di Cristo, Comunità Armeno-Gregoriana, Chiesa Cristiana Evangelica Universale dei Testimoni di Cristo Re Incarnato, Culto delle Sacre Scritture, Evangelici Protestanti Inglese, Unione Cristiana Biblica, Società dei Credenti, Chiesa di Gesù Cristo, Indipendente Faith Mission, Circolo del Movimento Biblico».



comparazione tra questi dati, risultava che i sacerdoti cattolici approvati erano lo 0,51 per mille rispetto al numero dei fedeli, mentre i ministri acattolici muniti di autorizzazione governativa ammontavano al 25 per mille dei fedeli in cura d'anime. Il clero nel suo complesso era inoltre il 17 per mille dei fedeli, mentre i ministri acattolici, approvati e non, erano il 62 per mille rispetto agli aderenti nel loro complesso. Ne conseguiva che gli acattolici avevano maggiore libertà di propaganda e di proselitismo religioso rispetto ai cattolici stessi: «quando le minoranze religiose, anche esigue, hanno in un Paese, attraverso numerosissimi loro ministri, una possibilità di proselitismo che è, circa 40 volte quella della religione dominante, si può con sicurezza affermare che la libertà religiosa è, in quel paese, molto largamente assicurata». Né l'approvazione dei loro ministri era impedita: 273 era infatti il numero di ministri approvati dal '48 in avanti, dei quali 34 erano stranieri, e 19 di essi avevano ottenuto il decreto governativo solamente nel '54; mai comunque le domande erano state esperite negativamente, anche nel caso dell'apertura di templi ed oratori: «pende attualmente una sola domanda, ed è imminente la definizione della pratica».

Le autorità statuali, continuava il Sottosegretario in questa conferenza stampa, «si ispirano sempre a criteri di larghezza, conformi allo spirito della Costituzione, in modo che le libertà, anche di culto, volute dalla Costituzione, siano realizzate nel modo più ampio». Si respingevano particolarmente accuse di ingerenza del Governo su singoli casi che di volta in volta si erano verificati, a causa soprattutto di equivoci: «per es. missionari stranieri provenienti da uno Stato in cui vige la separazione delle Chiese dallo Stato, non si rendono conto che in Italia, invece, vige un regime diverso, e si adombrano ogni volta che devono osservare una norma di legge concernente i culti quasi che si trovassero ogni volta di fronte ad una illecita interferenza dello Stato contro la libertà di culto». Il sistema italiano non comprendeva infatti la separazione tra Stato e Chiese; prevedeva piuttosto il regime concordatario per la Chiesa di Roma ed una legislazione sulla base di intese per le confessioni acattoliche che, in attesa della loro attuazione, rimanevano comunque soggette alla



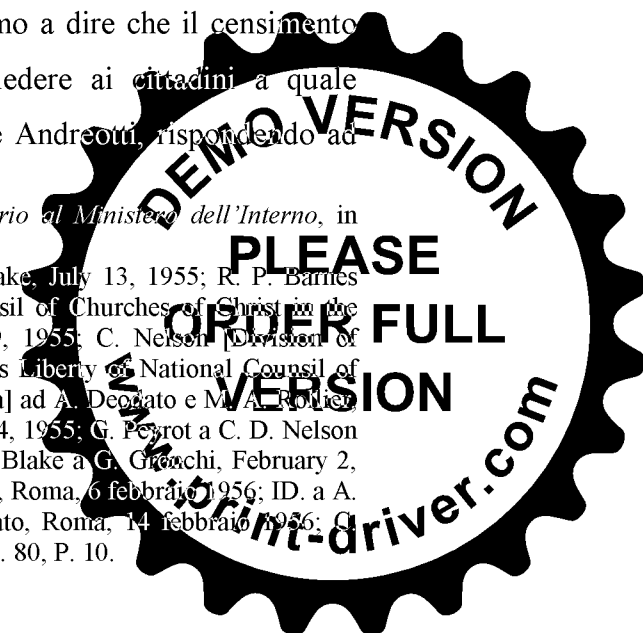
Legge sui Culti Ammessi ed alle norme del T.U. di P.S. La volontà dell'esecutivo di addivenire alle intese non era in discussione. Si intendeva viceversa respingere la linea procedurale delle confessioni acattoliche, che pretendevano di aprire una trattativa bilaterale, non prevista dal dettame costituzionale. Le comunità evangeliche dovevano pertanto tornare a presentare proposte concrete da sottoporre al Ministero.

L'attività dei missionari esteri doveva inoltre attenersi alle disposizioni del trattato firmato tra Italia e Stati Uniti nel 1948, che aveva abolito il visto sui passaporti dei cittadini statunitensi intenzionati a transitare o soggiornare in Italia per un periodo non superiore ai tre mesi consecutivi, eventualmente prorogabili dalla P.S. Il cittadino americano doveva comunque chiedere apposita autorizzazione alle rappresentanze italiane negli Stati Uniti prima del viaggio previsto ed attendere la decisione del Ministero dell'Interno, che avrebbe risposto entro due mesi dalla domanda stessa. I missionari americani, entrati senza visto, pretendevano invece di soggiornare in Italia oltre i limiti consentiti dal trattato, senza rispetto delle prescrizioni previste; anche in questo caso, il Ministero aveva comunque generosamente concesso le proroghe da essi richieste e non dovute, in «spirito di liberalità verso questi missionari acattolici in posizione irregolare»<sup>3</sup>.

*Impedire confronti brucianti.* Le dichiarazioni del Sottosegretario, confermate al protestantesimo americano dall'Ambasciatore Brosio<sup>4</sup>, erano imprecise e incomplete, quando non false o tendenziose addirittura. Cominciamo a dire che il censimento ufficiale del 1951 aveva ommesso di chiedere ai cittadini a quale religione essi appartenessero. L'onorevole Andreotti, rispondendo ad

<sup>3</sup> *Conversazione con l'On.le Bisori. Sottosegretario al Ministero dell'Interno*, in ATV., UL. 97, P. 2.

<sup>4</sup> Si vedano Lettera di M. Brosio a E. Carson Blake, July 13, 1955; R. P. Barnes [Associate General Secretary of National Council of Churches of Christ in the United States of America] a M. Brosio, July 19, 1955; C. Nelson [Division of Christian Life and Work. Department of Religious Liberty of National Council of Churches of Christ in the United States of America] ad A. Deodato e M. A. Rollier, 6 aprile 1955; A. Deodato a M. A. Rollier, August 4, 1955; G. Peyrot a C. D. Nelson e A. Deodato, Roma 31 gennaio 1956; E. Carson Blake a G. Gracchi, February 2, 1956; G. Peyrot a C. D. Nelson e p.c. a A. Deodato, Roma, 6 febbraio 1956; ID. a A. Deodato, Roma 6 febbraio 1956; ID. a A. Deodato, Roma, 14 febbraio 1956; C. Nelson a G. Peyrot, February 9, 1956, in ATV., UL. 80, P. 10.



una esplicita interrogazione scritta di Luigi Preti, che ne chiedeva conto al Presidente del Consiglio, sosteneva che l'appartenenza religiosa era un quesito generalmente omissso laddove le confessioni di minoranza non costituivano nuclei di particolare entità e che l'Istituto di Statistica aveva denunciato le numerose asperità di carattere scientifico che suscitavano richieste di appartenenza religiosa o di religione effettivamente professata<sup>5</sup>. Inevitabili erano le accuse al «regime clericale», intenzionato a voler «mascherare uno stato di fatto non gradito in alto loco e di impedire confronti brucianti col passato»<sup>6</sup>. Lo Stato non sembrava comunque interessato al fenomeno religioso, né il cittadino era in diritto di dichiararsi protestante, ebreo, musulmano, buddista, indifferente o ateo<sup>7</sup>. L'onorevole Bisori, contrariamente a quanto aveva sostenuto Andreotti, riteneva viceversa che i dati statistici sul fenomeno religioso in Italia fossero di particolare interesse sociale, anche perché finivano per dimostrare come «la libertà è, in Italia, pienamente assicurata, con particolare riguardo alle minoranze acattoliche». Trascurava comunque di informare i rappresentanti della stampa estera sul modo niente affatto scientifico con cui le informazioni relative erano state raccolte. L'onorevole Scelba, anziché passare per l'Istituto di Statistica, si era infatti limitato ad inviare una circolare alle prefetture, in cui si chiedeva di incaricare indifferentemente le autorità locali di polizia, dei carabinieri o dei vigili urbani, a seconda dei luoghi, di sottoporre ad interrogatorio i pastori evangelici, i loro familiari, gli anziani delle chiese e finanche i custodi dei templi. Si chiedevano informazioni sulle attività ecclesiastiche svolte, sulle modalità di insegnamento della dottrina dei fanciulli e sulle attività religiose dei circoli giovanili delle comunità, nonché sul numero dei frequentatori e dei membri

---

<sup>5</sup> L'on. Preti chiedeva di interrogare il Presidente del Consiglio «Per sapere il motivo per cui nel modulo del censimento i cittadini sono censiti – cosa mai accaduta – anche per circoscrizione parrocchiale, mentre non viene per contro chiesto, contrariamente a quanto accaduto nei censimenti precedenti, a quale religione appartenessero i cittadini, quasi che allo Stato non interessasse conoscere quali e quanti cittadini professano una religione diversa dalla cattolica». L'interrogazione e la risp. dell'on. Andreotti sono in Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta del 7 dicembre 1951. Allegato*, pp. 33920-33921.

<sup>6</sup> G. Spini, *A proposito di censimenti*, in ID., *Lo storico e la politica*, p. 194.

<sup>7</sup> G. Salvemini, *Le religioni degli italiani*, in ID., *Stato e Chiesa*, cit., p. 438.



delle adunanze cristiane<sup>8</sup>. Né il Sottosegretario rendeva noto come una operazione giustificata «semplice aggiornamento di dati statistici e della quale esulerebbe ogni intento vessatorio nei riguardi delle confessioni evangeliche od indebite interferenze nelle loro attività», aveva previsto convocazioni massicce di ministri di culto evangelico presso caserme dei carabinieri, sedi di commissariati di P.S. ed in talune località anche presso l'ufficio politico della Questura. Condizione che le chiese evangeliche avevano avversato, chiedendo che il Ministero facesse cessare questa «operazione di polizia», assicurando comunque una piena collaborazione laddove i metodi si fossero informati a maggiore rispetto per le minoranze<sup>9</sup>.

Le imprecisioni dovute al metodo improprio di rilevazione dei dati sono macroscopiche, soprattutto se confrontate con una splendida operazione di statistica di parte cattolica, particolarmente accurata e svolta su informazioni di quello stesso anno (sia pure raccolte dai parroci delle varie diocesi)<sup>10</sup>. Gli errori sono di nomenclatura e di eguaglianza di enti, associazioni o correnti teologiche a vere e proprie confessioni religiose. Solo alcuni esempi provano quanto andiamo sostenendo. I *calvinisti*, considerati una denominazione, sono piuttosto i membri di chiese riformate o presbiteriane, come la Chiesa Valdese, la Chiesa Riformata Svizzera, la Chiesa di Scozia o la Chiesa Olandese Alemanna. L'*Unione Cristiana Biblica*, ritenuta confessione acattolica, era viceversa una semplice società religiosa. Gli *Evangelici Protestanti Inglesi* non erano una Chiesa, ma appartenevano a diverse confessioni protestanti, soprattutto alla Chiesa Anglicana ed in numero inferiore alla Chiesa Evangelica Inglese (Firenze) ed alla *English Evangelic Protestants* (prov. di Novara). Il *Circolo del Movimento Biblico* era, appunto, un circolo evangelico. La Chiesa Anabattista non esisteva, mentre vi erano comunità mennonite, che seguivano visioni teologiche anabattiste. Né esisteva la Chiesa dell'Apocalisse. La Chiesa dei Quaccheri era in realtà la Società degli

<sup>8</sup> Lettera di A. Deodato a M. Scelba, Roma, 10 aprile 1954, in ATV, FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio 1951.

<sup>9</sup> Lettera di A. Deodato al Ministro dell'Interno ed alla Direzione Generale degli Affari di Culto. Ministero dell'Interno, Roma, 28 aprile 1954, in ATV, FCEI. Serie XII. Cart. 6. Corrispondenza Consiglio 1951.

<sup>10</sup> *Chiese e sette protestanti. Dati statistici del 1955*, Roma 1956.



Amici. I Giuridavidici erano i Giurisdavidici e la loro chiesa si chiamava Chiesa Universale Giuris-Davidica. La *Independent Faith Mission*, essendo una missione, non poteva essere promossa a denominazione confessionale per graziosa concessione di un Sottosegretario.

Ma anche prescindendo da quanto abbiamo osservato di passaggio, rimane quantomeno curioso che, per dimostrare il rispetto delle garanzie costituzionali in materia di libertà religiosa, l'ex Direttore Generale dei Culti, Cesare Cardamona, sosteneva nel '51 esservi in Italia 16 confessioni acattoliche che di fatto esercitavano la loro missione spirituale<sup>11</sup>, mentre quattro anni dopo, il Sottosegretario Bisori, ne contasse ben 44, ovvero oltre il doppio di quanto dichiarato ufficialmente dal Ministero. Che questi computi fossero perlomeno approssimativi mi pare evidente. Le prefetture avevano comunque rilevato informazioni palesemente inesatte. Né la Direzione Generale dei Culti aveva avuto cura di distinguere tra comunità nazionali e comunità locali, tra confessioni cristiane e religioni non cristiane, dimostrando una evidente incapacità di individuare i caratteri distintivi propri a ciascuno di questi soggetti o peggio ancora la volontà di livellamento in funzione di una tesi superiore precostituita. Giorgio Peyrot rilevava peraltro come il commendator Zacchi, nuovo Direttore Generale degli Affari di Culto, fosse praticamente a digiuno di tutto ciò che riguardava le confessioni di minoranza. E quando durante una udienza concessa agli evangelici, il pastore Ribet disse di passaggio che i protestanti ritenevano la Scrittura quale fondamento della loro fede, Zacchi volle allora sapere se credevano nel Nuovo Testamento. «Come competenza per il direttore dei culti – commentava Peyrot – non c'è male!»<sup>12</sup>.

*Te tocca un pollo all'anno.* La somma numerica che veniva fuori da simili accostamenti non era verosimile. I risultati dell'inchiesta

<sup>11</sup> Lettera del Min. Int. Dir. Gen. dei Culti al Gab. del Ministro e p.c. alla Dir. Gen. di P.S., Roma, 5 maggio 1951, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.1. Sez. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 1° fascicolo, n. 27.

<sup>12</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato e A. Ribet, Roma, 19 marzo 1954, in ATVI Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.



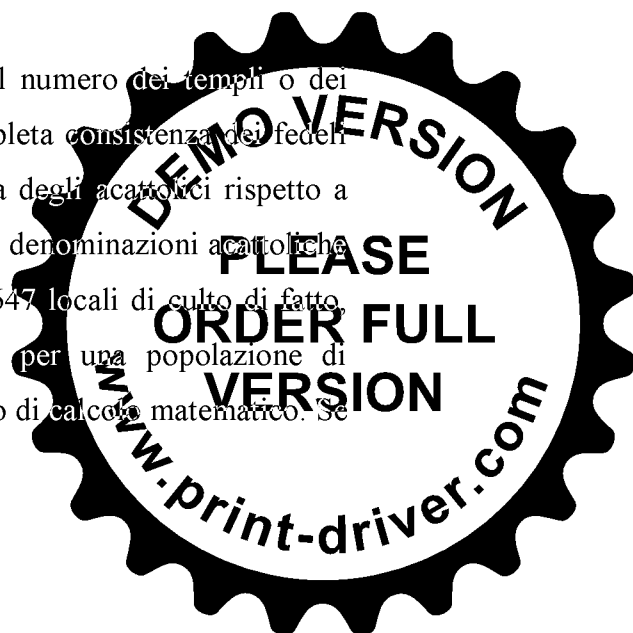
davano infatti un totale di 120.000 acattolici quando, stante al volume di statistica di cui poc'anzi abbiamo fatto cenno, solamente le confessioni protestanti avevano 265.411 membri. Ma anche prescindendo da questa fonte e volendo ricorrere a dati statistici precedenti, vediamo che nel 1911 gli evangelici risultavano in numero di 123.253. E' vero che venti anni dopo il dato veniva aggiornato a 82.569. Ma la domanda rivolta ai cittadini in quella circostanza era stata in quale religione essi erano stati battezzati da piccoli, con la pena di tre mesi di reclusione per coloro che avessero rilasciato false informazioni. Era chiaro pertanto che chi era stato battezzato nella Chiesa di Roma, ma successivamente era passato al protestantesimo o non aveva alcuna appartenenza religiosa, rimaneva comunque cattolico, perché battezzato tale da infante. I membri delle denominazioni evangeliche contrarie al pedobattismo o gli ebrei, che sono circoncisi, erano destinati alla marginalizzazione della statistica ufficiale. E comunque, lo stesso Mussolini, riportando nelle sue note personali la cifra di 135.000 protestanti riferiti al censimento del '31, dimostrava paradossalmente la mancanza di fiducia più totale sulla veridicità dei numeri forniti dallo stesso regime<sup>13</sup>. Nel 1956 Luigi Pestalozza, in un volume a difesa dei protestanti italiani dalle vessazioni degli Interni, affermava infine che gli acattolici italiani ammontavano a circa 195.000, pari allo 0,30 per cento della popolazione, di cui 155.000 appartenevano alle diverse chiese evangeliche; 32.000 erano israeliti; 6.000 erano cristiani ortodossi<sup>14</sup>. In ogni caso la cifra fornita dal Sottosegretario alla stampa estera era sottostimata.

Non si poteva infine determinare dal numero dei templi o dei pastori in rapporto alla presunta ed incompleta consistenza dei fedeli l'effettivo godimento della libertà religiosa degli acattolici rispetto a quella dei cattolici. Insistere sul fatto che le denominazioni acattoliche avevano 160 templi e oratori autorizzati, 647 locali di culto di fatto, 275 ministri approvati e 495 missionari per una popolazione di 120.000 persone rimaneva un puro esercizio di calcolo matematico. Se

---

<sup>13</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., pp. 141, 147.

<sup>14</sup> L. Pestalozza, *Il diritto di non tremolare*, cit., p. 9.



prendiamo infatti le statistiche attendibili di parte cattolica e diciamo che i membri totali delle confessioni protestanti al 1955 sono 265.411, che i loro ministri autorizzati e non, anziani, diaconi e predicatori laici ammontano a 2.012, e che i templi autorizzati e non sono 1.272, otteniamo come risultato un responsabile addetto in qualche modo alla cura d'anime ogni 131 membri e quasi due chiese a testa. Se facciamo invece un minimo di distinguo le cose diventano più complesse. La Chiesa Valdese al '55 aveva 74.784 membri di chiesa, 150 tra pastori autorizzati e non, anziani e diaconi, nonché 121 templi autorizzati e non autorizzati, corrispondente ad un incaricato per il culto ogni 498 fedeli e quasi due chiese per ciascuno. La Chiesa di Cristo aveva invece 2944 membri, 52 tra predicatori non autorizzati e anziani, con 26 comunità non autorizzate, ovvero un responsabile ogni 52 membri di chiesa e mezzo tempio ciascuno. Ma se facciamo una somma totale tra queste due ultime confessioni il risultato migliora di poco per la Chiesa Valdese e peggiora a dismisura per la Chiesa di Cristo. Su 77.728 membri di chiesa, 202 responsabili e 147 templi autorizzati e non, avremmo una media di un incaricato su 384 e poco più di mezza chiesa ciascuno. Ora, a ciascuno verrà senz'altro in mente il sonetto di Trilussa: «da li conti che se fanno seconno le statistiche d'adesso te tocca un pollo all'anno: e, se nun entra nelle spese tue, t'entra ne la statistica lo stesso perché c'è un antro che ne magna due». E' di tutta evidenza che accostare denominazioni evangeliche, senza tener conto della loro autonomia e specificità, dimostrava di non voler comprendere l'oggetto che si intendeva studiare.

*Approvazione dei ministri e apertura dei locali di culto.* La tesi del Ministero vacillava anche rispetto all'istituto dell'approvazione dei ministri, laddove sosteneva che tutti i religiosi in cura d'anime dovessero richiedere apposito decreto governativo per esercitare gli atti conseguenti al proprio ufficio, attenendosi altresì a precisi limiti territoriali. Su questi aspetti non v'era unanimità interpretativa. Del Giudice affermava l'obbligatorietà dell'approvazione ministeriale. Jemolo considerava viceversa l'approvazione necessaria solamente nel caso che un ministro di culto volesse dare effetti civili agli atti



conseguenti all'esercizio della propria funzione<sup>15</sup>. Il Ministero si sentiva comunque legittimato a interpretare estensivamente l'art. 3 della legge n. 1154 del 1929 dalla prassi amministrativa consolidata e da un parere fatto richiedere dalla Direzione Generale degli Affari di Culto al Consiglio di Stato, votato alla tesi della sostanziale inapplicabilità della Costituzione e sovente prestatosi al ruolo di suggeritore del Governo: sosteneva come il predetto articolo, stante l'ampia discrezionalità attribuita in materia alla pubblica amministrazione, oltre ad assoggettare tutti gli acattolici in cura d'anime all'istituto dell'approvazione, stabiliva altresì che questi ultimi non potessero esercitare nessun atto proprio alle loro funzioni, se non nella circoscrizione nella quale erano stati legittimamente autorizzati dal decreto ministeriale<sup>16</sup>. Quest'ultima restrizione comportava che, ogniqualvolta vi fosse un trasferimento, anche se in altro comune della stessa provincia, il ministro di culto avrebbe dovuto fare nuova istanza di approvazione con nocumento grave all'esercizio religioso della sua funzione. Le diciannove approvazioni vantate dal Sottosegretario per l'anno 1954 erano pertanto ratifiche di precedenti decreti governativi per cambiamento di residenza. In ultima analisi si poteva impedire ad un ministro approvato di celebrare un matrimonio o comunque l'esercizio della cura d'anime negli ospedali o nei luoghi di detenzione fuori dal comune di residenza<sup>17</sup>.

Giorgio Peyrot riteneva viceversa abrogato dalle norme costituzionali l'istituto dell'approvazione governativa dei ministri di culti acattolici e comunque sosteneva che quest'ultimo riguardava non già l'esercizio del proprio ufficio, ma gli eventuali effetti civili che si

<sup>15</sup> Si veda T. Mauro, *Considerazioni sulla posizione dei ministri dei culti acattolici nel diritto vigente*, Giuffrè, Milano 1952, pp. 145-151, il quale condivide con le tesi del Del Giudice, ma espone obiettivamente il pensiero in materia dei succitati autori.

<sup>16</sup> Consiglio di Stato, Sezione Prima, parere del 1° giugno 1954, n. 853, *Approvazione governativa delle nomine dei ministri di culto acattolici*, in «Rivista Amministrativa», II (1955), p. 589 e «Il Diritto Ecclesiastico», I (1956), p. 196.

<sup>17</sup> G. Peyrot, *Competenza dei ministri di culto diverso dal cattolico romano a celebrare matrimoni validi agli effetti civili; limiti territoriali e responsabilità eventuali ai sensi della legge statale*, in «La Giustizia Penale», fasc. VII-VIII, luglio-agosto 1960, pp. 328 e segg.; S. Bianconi, *Inesistenza ed irrilevanza di limiti territoriali nella competenza dei ministri approvati di un culto ammesso, in ordine alla celebrazione di matrimoni religiosi, validi agli effetti civili*, A. Bortolazzi, *L'approvazione governativa delle nomine dei ministri dei culti diversi dalla religione dello Stato*, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXXII, n. 2, Parte II, aprile-giugno 1961, pp. 297-324.



volessero far discendere dal compimento degli atti relativi. «In altre parole, i suddetti ministri di culto, dopo l'avvenuta loro nomina da parte della competente autorità ecclesiastica, non dovevano necessariamente munirsi dell'approvazione governativa quale indispensabile investitura suppletiva da parte dell'autorità statale, per poter legittimamente compiere in Italia gli atti del loro ministero spirituale, ma tale approvazione occorreva loro al solo fine di poter far riconoscere gli effetti civili a taluni atti propri del loro ministero»<sup>18</sup>. Né l'art. 3 della Legge sui Culti Ammessi faceva riferimento a limitazioni territoriali per l'esercizio del ministero pastorale: prevedeva piuttosto che «nessun effetto civile può essere riconosciuto agli atti del proprio ministero compiuti da tali ministri di culto se la loro nomina non abbia ottenuto l'approvazione governativa». E questo fu detto in particolare nel marzo '54 al commendator Zacchi, Direttore Generale degli Affari di Culto, sostenendo la tesi che in caso di trasferimento di un ministro di culto approvato fosse sufficiente farne semplice notifica al Ministero, che avrebbe dovuto a sua volta informare il prefetto della nuova residenza, senza ulteriori indagini di polizia o lungaggini amministrative<sup>19</sup>.

Né si poteva affermare che nel corso del '54 ognuno dei locali di culto richiesti all'apertura era stato autorizzato, per la semplice ragione che, all'indomani dell'entrata in vigore del nuovo ordinamento costituzionale, le confessioni evangeliche non avevano avanzata alcuna domanda, ritenendo come la mancata osservanza di questa prescrizione non costituisse reato. L'unica pratica in questo senso risaliva a novembre e rimaneva ferma per la volontà ministeriale di porre un sindacato sulla «consistenza numerica dei fedeli per la soddisfazione dei quali è stato apprestato l'edificio di culto e che questo, per la sua capacità e per le sue condizioni statiche e di manutenzione deve essere idoneo allo scopo cui è destinato. Quest'ultimo requisito deve essere comprovato con regolare perizia

<sup>18</sup> G. Peyrot, *Libero esercizio degli atti del proprio ministero da parte dei Pastori evangelici ed approvazione governativa dei ministri di un culto ammesso*, Giuffrè, Milano 1956, p. 6.

<sup>19</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Saffi, G. Niegge, M. A. Rollier, D. Piacentini e A. Scorsonelli, maggio 1954, in *ATV. FCEI. Serie VII, Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.*



giurata, che dovrà indicare, sia pure in via approssimativa, l'ammontare delle spese di manutenzione alle quali, come è detto nella domanda, provvederà questa Presidenza». Era di questa pratica che il Sottosegretario parlava quando affermava essere prossima la definizione. Taceva tuttavia che la comunità armena di Milano attendeva oramai da quattro anni risposta sulla erezione di un suo tempio. E trascurava il fatto che mentre la legislazione fascista sui culti ammessi richiedeva una autorizzazione preventiva solamente per la costruzione di templi od oratori, i responsabili del Ministero pretendevano una consimile richiesta anche per l'apertura di un qualsiasi altro locale di culto, sia pure adattato a tale uso in via provvisoria o quando una comunità cristiana si trasferiva in altro luogo più conforme alle sue necessità, ostacolando di fatto il libero esercizio della religione, riconosciuto dall'art. 19 della Costituzione<sup>20</sup>.

La verità era piuttosto un'altra da quella che andava descrivendo il Sottosegretario. Le autorità governative tentavano ogni strada possibile per non applicare le norme costituzionali, preferendogli le disposizioni preesistenti, applicate in maniera assai più restrittiva rispetto al regime fascista, soprattutto nei confronti delle comunità evangeliche. Continui erano gli elementi giuridici giustificatori di questo trattamento vessatorio, almeno quanta era la volontà di non prendere decisioni di merito, scaricando le varie pratiche dagli uffici amministrativi alla Direzione Generale, da quest'ultima alla burocrazia ministeriale, che a sua volta chiamava in causa le responsabilità del Sottosegretario, il quale chiedeva finalmente un preventivo parere al Consiglio di Stato<sup>21</sup>. La prassi del Ministero dell'Interno era infatti compresa alla sistematica vanificazione dell'ordinamento costituzionale per evidenti interessi di parte, ma senza una politica lungimirante d'insieme verso un progetto futuro di società democratica e civile<sup>22</sup>. Né si intendevano dare direttive

<sup>20</sup> G. Peyrot, *La libertà di culto in Italia nelle dichiarazioni*, cit., pp. 11-12.

<sup>21</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Spalti, G. Miegge, M. A. Rollier, D. Piacentini, A. Scorsonelli, Roma, 24 maggio 1954, in *ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo*.

<sup>22</sup> F. Bolognini, *I rapporti tra Stato e confessioni religiose nell'art. 8 della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1981, p. 14. Si veda inoltre S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana*, cit., p. 52.



generali conformi allo spirito della nuova democrazia, senza tener conto che una simile prassi consolidava viceversa lo Stato di polizia su quello di diritto e trascurando altresì che materia per impartire direttive generali a tal proposito era fornita in abbondanza dalle disposizioni costituzionali. I documenti depositati al Ministero dell'Interno rivelano un'altra storia, ovvero che le direttive sui culti acattolici non mancavano e andavano piuttosto nella direzione restrittiva rispetto alle garanzie fondamentali di libertà e comunque senza quei «criteri di larghezza conformi allo spirito della Costituzione», cui aveva fatto riferimento il Sottosegretario.

Esemplari erano le vicende legate ai missionari stranieri. La situazione a riguardo era la seguente. Numerosi cittadini americani venivano in Italia generalmente come turisti, valendosi delle clausole del Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione del '48. Chi intendeva restare oltre i limiti del visto faceva richiesta alle autorità preposte e generalmente otteneva assenso. Stessa cosa aveva fatto il Caliandro. Il Ministero, prese le dovute informazioni e avendo rilevato che l'attività per la quale era necessaria la presenza del missionario nel paese era quella di predicatore evangelico, fece mancare la possibilità di un prolungamento di soggiorno. Stessa cosa era avvenuta in febbraio al missionario battista italo-americano Frank Ferdinando Scorza, che svolgeva attività di proselitismo in provincia di Catanzaro, sua terra d'origine: si trovò sgradito alle autorità italiane, che gli permisero di rimanere in Italia solamente «a condizione che non espliciti alcuna attività di culto». La formula sottolineava il fatto che la permanenza per motivi religiosi non era permessa<sup>23</sup>. E questo era chiaro fin dal febbraio '48, quando il Quartier Generale di Londra dell'Esercito della Salvezza denunciava l'opposizione del Ministero dell'Interno a concedere il permesso di soggiorno a due suoi ufficiali per sostenere attività di evangelizzazione ed aiuti sociali<sup>24</sup>. Il Foreign Office ordinava al suo Ambasciatore di chiederne conto al suo

<sup>23</sup> G. Peyrot, *L'intolleranza religiosa*, cit., p. 14.

<sup>24</sup> Lettera di William Bedford, a His Majesty's Under Secretary of State, Southern European Section, Foreign Office, London 18<sup>th</sup> February 1948. FO371/75200, n. Z1447.



omologo a Roma<sup>25</sup>. E qui si rispondeva che la questione dei permessi di soggiorno per i missionari evangelici era connessa con le dimostrazioni anti-protestanti che si verificavano in tutta Italia, causate in modo precipuo dal fervore dei missionari protestanti e dalle comunità ad esse contigue. Più precisamente l'Italia non era paese per il proselitismo. Le autorità italiane intendevano garantire la libertà religiosa. L'impegno era tuttavia compromesso dallo zelo dei missionari esteri, che avrebbero fatto meglio a convertire i pagani e non i cattolici, per evitare reazioni e disordini<sup>26</sup>. Il problema non era dunque l'accoglienza o meno di un paio di ufficiali dell'Esercito della Salvezza, ma l'intensificazione dell'attività proselitistica delle organizzazioni protestanti, che si prevedeva avrebbe creato sicuramente tensioni con la maggioranza della popolazione italiana di religione cattolica. E fu per questa ragione che a suo tempo il Ministro dell'Interno si era opposto alla concessione di quei permessi di soggiorno, ed ora si rimetteva alle autorità britanniche per valutarne la opportunità<sup>27</sup>. Il 21 dicembre 1954, la Questura di La Spezia concedeva infine il permesso di soggiorno ad un cittadino americano che intendeva curare la libreria dell'Associazione Missionaria Evangelica Italiana, a condizione che non facesse opera di propaganda e proselitismo religiosi<sup>28</sup>. In questo senso molti erano gli evangelisti indotti a non dichiarare lo scopo del loro soggiorno in Italia per poter ottenere un visto turistico di tre mesi, nella speranza di una proroga successiva.

Quanto alla volontà degli Interni di concedere largamente i permessi di soggiorno vi erano motivi politici sottaciuti. La sera dell'8 marzo, in cui si tenne una riunione di vertice tra responsabili di ministeri chiave e autorità interessate in vario modo ad uscire dal

<sup>25</sup> Lettera del Foreign Office, Western Department, London 27th February 1948 alla British Embassy Rome, senza firma. FO371/73200, n. Z1447/1447/22.

<sup>26</sup> Lettera della British Embassy al Western Department, Foreign Office, Rome, Sep 21st 1948. FO371/73200, n. Z7746.

<sup>27</sup> Lettera del conte V. Zoppi [Segretario Generale Affari Politici], a J. C. Ward, Consigliere dell'Ambasciata di Gran Bretagna in Italia, Rome 31st August 1948. FO371/73100

<sup>28</sup> L. Pestalozza, *Il diritto di non tremolare*, cit., p. 57.



caso-Paden<sup>29</sup>, per evitare che il viaggio preventivato da Scelba negli Stati Uniti fosse guastato da spiacevoli inconvenienti, si era deciso la immediata regolarizzazione dei missionari forestieri e l'impegno dell'esecutivo di vagliare benevolmente richieste che fossero giunte in tal senso: «una volta dimostrato che in generale i pastori protestanti, se richiedono il visto d'ingresso nelle debite forme e se non danno luogo a incidenti, possono entrare in Italia e rimanervi indisturbati – scriveva agli Esteri l'Ambasciatore Brosio -, sarebbe poi facile controbattere eventuali accuse di intolleranza religiosa o di inosservanza degli accordi in quei casi in cui esercitassimo il nostro incontestabile diritto di espellere o di non espellere certi individui personalmente indesiderabili»<sup>30</sup>.

Ma questo atteggiamento interessato non poteva valere per Caliandro e Paden, colpevoli di mantener un «atteggiamento arrogante e provocatorio nei confronti delle autorità italiane»<sup>31</sup>. E siccome il primo risultava partito per New York il 15 febbraio, la lettera «I» di indesiderabile rimaneva solamente sul capo del responsabile della Chiesa di Cristo. Si aggiunga che il 1° marzo, il dott. Giocoli, Procuratore presso la Corte d'Appello di Roma, sollecitava il Tribunale di Roma ad impugnare la sentenza Pecchiai, sollevando critiche circa le motivazioni pregiudiziali della stessa<sup>32</sup>. Si voleva in

<sup>29</sup> Promemoria *Riservatissima* del Minist. It. Dir. Gen. della P.S. Uff. Affari Legislativi e Documentazione, Roma, 9 marzo 1955, firmato G. Renato, Capufficio del Min., in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R

<sup>30</sup> Telespresso Ambasciata d'Italia. Riservato al Min. Aff. Esteri, Washington, 18 febbraio 1955, firmato Ambasciatore Brosio, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R.

<sup>31</sup> Telespresso del Minis. Aff. Esteri. D.G.A.P. Uff. VII° alla Ambasciata d'Italia a Washington e p.c. al Pres. Cons. dei Mi. Ab., Min. Int. A.G. Aff. Culto. Min. Int. G. P.S. Contenzioso IPOMAICO. Direzione Gen. Aff. Pol. Uff. I°. Servizio Stampa, Roma, 4 marzo 1955, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 6° fascicolo, n. 27/R.

<sup>32</sup> «Presso la Pretura di Roma, Sez. II – si legge nella nota del Procuratore generale in data 1° marzo 1955 – trovasi pendente per il giudizio il procedimento penale a carico di Paden Cline Rex (n. 40024/54 R. G.) imputato del reato di cui all'art. 113 T. U. leggi di P.S., per aver affisso senza la prescritta licenza sulla facciata esterna del villino di via Achille Papa, n. 25 la scritta "Chiesa di Cristo"./Data l'estrema delicatezza delle questioni di carattere pregiudiziale che dovranno essere affrontate nel decidere circa la sussistenza del reato contravvenzionale di cui trattasi, mi sembrerebbe opportuno che ne fosse investito il Tribunale, per far sì che la pronuncia non possa sfuggire all'esame di questo Generale Ufficio per l'eventuale impugnazione./Prego la S. V. di considerare l'opportunità di disporre la remissione del procedimento al Tribunale, facendo presente che codesto Ufficio, sulle questioni



particolare disconoscere la valenza cogente della sentenza, sostenendo che un semplice giudice istruttore non poteva vincolare altri poteri e che solamente la Corte di Cassazione avrebbe potuto dar forza alle tesi processuali del missionario. Il 9 luglio del '55, a soli tre mesi di distanza dal viaggio di Scelba negli Stati Uniti, il Tribunale di Roma emetteva sentenza di condanna a dieci giorni di arresto e a lire tremila di multa per il Paden, perché giudicato responsabile della contravvenzione contestagli dal De Ruvo<sup>33</sup>. La Corte di Appello di Roma, con sentenza del 1° marzo 1956, confermava ed aggravava ulteriormente le spese di giudizio a carico dell'imputato. Ma il 18 giugno, la Corte Costituzionale, con la sentenza numero 1, dichiarava definitivamente la illegittimità costituzionale dell'art. 113 del T.U. di P.S. Il 3 dicembre dichiarava infine che «il fatto addebitato al Paden non è previsto dalla legge come reato»<sup>34</sup>.

*La via mancata della revisione legislativa.* Non si può nascondere tuttavia che nei primi mesi della nuova repubblica fosse proprio Scelba a prendere impegno di fronte al Senato per la riforma del Testo Unico delle Leggi di P.S., considerandone le disposizioni in evidente contrasto con le garanzie costituzionali e profittando del fatto che un'apposita commissione parlamentare lavorava in questo senso e prima della fine dell'anno avrebbe presentato un nuovo ordinamento di polizia. L'art. XVI delle disposizioni transitorie e finali della Costituzione stabiliva peraltro che, entro un anno dalla sua entrata in vigore, si sarebbe dovuto procedere alla revisione ed al collegamento della precedente legislazione coi principi da essa enunciati. L'impegno preso dagli Interni fu pertanto salutato con favore dalle varie comunità evangeliche, chiamate sovente ad esperire innumerevoli formalità amministrative, senza alcuna garanzia circa l'esercizio effettivo della libertà religiosa, generalmente considerato

---

pregiudiziali accennate, ha già manifestato il proprio modo di vedere (sulla cui esattezza avrei motivo di dubitare) in occasione del procedimento penale nei confronti del commissario di P.S. De Ruvo Giacinto, prosciolto con la formula ampia dal Giudice istruttore di Roma, con sentenza del 23 gennaio 1956». G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., p. 80.

<sup>33</sup> Si veda sentenza Tribunale di Roma – 9 luglio 1955 – Pres. Semeraro. Est. Faccini. Imp. Paden Cline Rex, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LVII (1956), Parte II, pp. 288-292.

<sup>34</sup> G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., pp. 80-84.



come diritto fondamentale della persona umana. L'art. 18 del T.U. di P.S. stabiliva infatti che per indire una riunione in luogo pubblico o aperto al pubblico occorreva darne preavviso con tre giorni di anticipo al Questore, che aveva ampi poteri discrezionali e poteva vietarla o scioglierla per motivi di contrarietà all'ordine, alla moralità e alla sanità. La pubblicità di una riunione poteva inoltre essere riscontrata anche nei confronti della semplice devozione domestica<sup>35</sup>. Né le funzioni, cerimonie e riunioni per pratiche religiose, regolate dagli artt. 25-27 del T. U. di P.S., sfuggivano all'obbligo del preavviso, sia quando fossero svolte all'interno di un luogo di culto privato, non autorizzato dal Ministro dell'Interno, sia quando fossero esercitate fuori dall'ambito ecclesiastico<sup>36</sup>.

Il Ministro, com'era d'uso in faccende di libertà civili, mantenne solo parzialmente il suo impegno. E il 10 dicembre presentava non già la revisione generale della Commissione, ma un suo disegno di legge con parziali modifiche al Testo Unico di Pubblica Sicurezza, da cui si espungevano comunque istituti di polizia come l'ammonizione ed il confino, l'impedimento alla esposizione di bandiere od emblemi diversi dal partito dominante e le varie norme circa la sorveglianza delle associazioni, degli enti e degli istituti<sup>37</sup>. L'art. 18, sempre delle

<sup>35</sup> Il secondo capoverso dell'articolo in questione era chiaro a riguardo. «E' considerata pubblica 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».

<sup>36</sup> Si veda la Richiesta al Presidente della Commissione per la Riforma del T.U. di P.S., al Ministro per l'Interno ed ai membri delle Commissioni Parlamentari per gli affari Interni del 23 dicembre 1948, per la revisione degli articoli in questione, onde impedire provvedimenti di polizia contrari alle riunioni religiose non cattoliche, in G. Peyrot, *L'intolleranza religiosa in Italia*, cit., p. 8. Gli articoli di cui si è fatto cenno recitano come segue. Art. 25: «Chi promuove o dirige funzioni, cerimonie o pratiche religiose fuori dei luoghi destinati al culto, ovvero processioni ecclesiastiche o civili nelle pubbliche vie, deve darne avviso, almeno tre giorni prima, al questore./Il contravventore è punito con l'arresto fino a tre mesi e con l'ammenda fino a lire 500». Art. 26. «Il questore può vietare, per ragioni di ordine pubblico o di sanità pubblica, le funzioni, le cerimonie, le pratiche religiose e le processioni indicate nell'articolo precedente, o può prescrivere l'osservanza di determinate modalità, dandone, in ogni caso, avviso ai promotori almeno ventiquattro ore prima./Alle processioni sono, nel testo, applicabili le disposizioni del capo precedente», ossia gli artt. 18 e segg. Art. 27. «Le disposizioni di questo capo non si applicano agli accompagnamenti del viatico e ai trasporti funebri, salve le prescrizioni delle leggi e dei regolamenti di sanità pubblica e di polizia locale./Il questore può vietare che il trasporto funebre avvenga in forma solenne ovvero può determinare speciali cautele a tutela dell'ordine pubblica e della sicurezza dei cittadini».

<sup>37</sup> Si veda *Discussione del disegno di legge: «Modifiche alle disposizioni del testo unico delle leggi di pubblica sicurezza approvato con regio decreto 18 giugno 1931,*



leggi di sicurezza, veniva inoltre modificato nella parte che riguardava le riunioni in luogo aperto al pubblico e non prevedeva le consuete restrizioni alla cosiddetta devozione domestica<sup>38</sup>. Con l'approvazione degli stralci presentati dall'esecutivo, Scelba dichiarava la sua volontà di non proseguire sulla strada maestra del progetto di revisione integrale della legge di P.S., sconfessando esplicitamente gli impegni assunti di fronte al Senato<sup>39</sup>. Né le modifiche apportate fino a quel

---

*n. 773, e del relativo regolamento» (163), in Senato della Repubblica, Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta antimeridiana di giovedì 16 dicembre 1948, pp. 4494-4495. L'art. 1 del disegno di legge, che sarà approvato dal Senato, abrogava gli artt. 2, 21 e 157, i capi III e V del titolo VI ed i titoli VIII e IX del testo unico e le corrispondenti disposizioni del relativo regolamento, approvato con R.D. 6 maggio 1940, n. 635.*

<sup>38</sup> L'art. 2 del Disegno di Legge sostituiva l'art. 18 del Testo Unico: «I promotori di una riunione in luogo pubblico debbono darne avviso, almeno tre giorni prima, al questore od all'ufficio locale di pubblica sicurezza; se alla riunione sono convocate persone che provengono da più comuni della stessa provincia, l'avviso deve essere dato al questore almeno cinque giorni prima; se alla riunione sono convocate persone che provengono da comuni appartenenti a più provincie l'avviso deve essere dato almeno dieci giorni prima./Con provvedimento motivato, da notificare a chi ha dato il preavviso, il questore od il dirigente dell'ufficio locale di pubblica sicurezza può, per motivi di sicurezza o di incolumità pubblica, vietare la riunione o prescrivere modalità di tempo o di luogo per la sua attuazione./Qualora la riunione abbia luogo senza che sia stato dato preavviso o nonostante il divieto o senza osservare le prescrizioni stabilite dalla autorità, può esserne ordinato lo scioglimento./A coloro che promuovano, organizzino o dirigano riunioni che abbiano luogo nonostante il divieto o senza l'osservanza delle prescrizioni stabilite dall'autorità o vi prendano la parola, può essere applicata, anche congiuntamente all'ammenda prevista dall'articolo 17, la pena dell'arresto fino ad un anno». L'art. 2 sarà successivamente votato nella seguente versione: «I promotori di una riunione in luogo pubblico debbono darne avviso, almeno tre giorni prima, all'ufficio locale di Pubblica sicurezza; se alla riunione sono convocati cittadini di più Comuni della stessa provincia, l'avviso deve essere dato nello stesso termine al questore. Quando si tratti di riunioni limitate al Comune e per ragioni di urgenza, l'autorità di Pubblica sicurezza può, a richiesta dei promotori, abbreviare i termini. Se alla riunione sono convocati cittadini di Comuni appartenenti a più provincie, l'avviso deve esser dato almeno otto giorni prima al questore della provincia nella quale ha luogo la riunione./Co provvedimento motivato, da notificare a chi ha dato il preavviso, il questore od il dirigente dell'Ufficio locale di pubblica sicurezza può, per motivi di sicurezza o di incolumità pubblica, vietare la riunione o prescrivere modalità di tempo o di luogo per la sua attuazione./A coloro che promuovano, organizzino o dirigano riunioni che abbiano luogo nonostante il divieto o senza l'osservanza delle prescrizioni stabilite dall'autorità, può essere applicata, anche congiuntamente all'ammenda prevista dall'articolo 17, la pena dell'arresto fino a 6 mesi». Si veda Senato della Repubblica, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta antimeridiana di giovedì 16 dicembre 1948*, pp. 4495-4496, 4507, 4523.

<sup>39</sup> Si veda il seguente stralcio dell'intervento di Scelba in Senato, nella seduta del 17 dicembre 1948. «E' stata fatta colpa al Governo di non aver presentato il Testo unico della legge di pubblica sicurezza; anzi si sono dette parole grosse, che il Governo o il Ministro dell'interno non hanno mantenuto la parola data al Senato. Intendo rispondere a questa accusa. Come è sorta la questione della legge di pubblica sicurezza? In sede di discussione del bilancio del Ministero dell'interno fu osservato da alcuni oratori di questa Assemblea che la legge di pubblica sicurezza conteneva alcune disposizioni in netto contrasto con la Costituzione. Rispondendo agli oratori [...], dichiarai che riconoscevo la fondatezza delle osservazioni fatte e che appunto perciò fin dal tempo dell'Assemblea costituente, avevo nominato una



momento sarebbero riuscite a passare all'esame della Camera, dove il testo sarebbe rimasto sospeso e non sarebbe stato ulteriormente sviluppato.

L'atteggiamento contraddittorio ed equivoco dell'esecutivo, che rilasciava dichiarazioni teoriche di conformità a principi costituzionali, fu rinnovato quando si cominciò a discutere delle modifiche da apportare al Codice Penale. Il progetto di riforma assumeva infatti il criterio fascista della maggior consistenza della religione cattolica per giustificare particolari aggravanti e disparità giuridiche per reati eguali alla libertà religiosa, spingendosi fino a limitare la tutela penale di quei cittadini che, nonostante fossero oggetto di dispregio o turbati nello svolgimento di talune pratiche di culto, professassero una fede ritenuta in contrasto con l'ordine pubblico ed il buon costume<sup>40</sup>. Il Ministro di Grazia e Giustizia,

---

Commissione ministeriale per seguire i lavori della Costituzione ed adeguare tutta la legge di pubblica sicurezza al nuovo testo della Costituzione. Dicevo che lo studio era molto avanzato e che sarei stato in grado di presentare i risultati di questo studio al Senato entro la fine dell'anno. Questa era una dichiarazione del Governo, non un impegno o un voto del Parlamento. Il Parlamento aveva sollecitato di adeguare le parti della legge di pubblica sicurezza in contrasto con la Costituzione. Di fronte alle successive sollecitazioni pervenute dal Senato e dalla Commissione, ha ritenuto opportuno, per venire incontro al Senato, di stralciare la parte che si riferiva alle disposizioni che erano in flagrante contrasto con la Costituzione. Assolto questo compito, il Governo ritiene di aver soddisfatto l'impegno assunto davanti al Senato. Potrei anche dire che io, allo stato delle cose, non ritengo di dover apportare altre modifiche all'attuale testo della legge di pubblica sicurezza e quindi il Testo unico della legge di pubblica sicurezza risulta dalle attuali disposizioni, più tutte le modifiche che sono state apportate dal Senato. Personalmente sono contrario ai testi unici; sarei più per il metodo inglese di regolare la materia a poco a poco [...]. Debbo però dire che la Commissione mi ha presentato anche il nuovo Testo unico della legge di pubblica sicurezza. Ma, esaminando lo studio fatto dalla Commissione, ho trovato che vi sono delle disposizioni per le quali non spetta a me di prendere la decisione [...]: infatti il Testo unico della legge di pubblica sicurezza, anzi delle leggi di pubblica sicurezza, risulta un complesso di leggi che sono di competenza del Ministero del lavoro, del Ministero della pubblica istruzione e di altri Ministeri [...]. Come vedete la questione non è molto semplice; ma ad ogni modo si tratta, per le restanti materie, di disposizioni che non incidono sulla libertà dei cittadini, che non contrastano con la Costituzione. Se altre norme del genere ci fossero state, io mi sarei presa particolare cura di rivederle [...]. Io ho assolto all'impegno assunto davanti al Senato; per il resto ritengo che fino al 1948 il Parlamento non avrà provveduto su determinate e fondamentali materie, non è possibile presentare altri emendamenti al Testo unico della legge di pubblica sicurezza», in Senato della Repubblica, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta antimatutina del 17 dicembre 1948*, pp. 4605-4606.

<sup>40</sup> Si vedano le seguenti modifiche presentate dalla Commissione Ministeriale per la Riforma del Codice Penale al Libro II: *Dei delitti in specie. Titolo II: Dei delitti contro le libertà costituzionali. Capo IV. Dei delitti contro la libertà religiosa*, Art. 321. «Chiunque usa violenza o minaccia per impedire ad altri di professare una fede religiosa, di farne propaganda o di esercitare in pubblico o in privato gli atti di culto, ovvero gli usa violenza o minaccia a causa della fede religiosa professata, della



Adone Zoli (1887-1960), poi divenuto Presidente del Consiglio alla fine degli anni Cinquanta, interveniva successivamente con un progetto di regolamento degli istituti di prevenzione e di pena che, sia pure distanziandosi dalla ideologia repressiva del fascismo, privilegiava tuttavia la funzione del cappellano cattolico, equiparato sostanzialmente al personale interno agli istituti di prevenzione e di pena, mancando viceversa di prevedere garanzie per la libertà di coscienza dei detenuti acattolici e ponendo innumerevoli ostacoli ai ministri di culto non professanti la fede della stragrande maggioranza degli italiani<sup>41</sup>.

---

propaganda fattane e degli atti di culto esercitati, è punito con la reclusione fino a sei anni./ La stessa pena si applica a chi usa violenza o minaccia per costringere altri a compiere un atto in contrasto con la fede da lui professata». Art. 322. «Chiunque impedisce o turba lo svolgimento di funzioni o cerimonie religiose, le quali si compiano mediante l'assistenza di un ministro del culto o in luogo destinato al culto o in luogo pubblico o aperto al pubblico, è punito con la reclusione fino a cinque anni./Se il fatto è commesso con violenza o minaccia si applica la reclusione da sei mesi a sei anni». Art. 323. «Chiunque pubblicamente offende una fede religiosa mediante vilipendio di chi la professa è punito con la reclusione fino a due anni». Art. 324. «Chiunque, in un luogo destinato al culto o in luogo pubblico o aperto al pubblico offende una fede religiosa, mediante vilipendio di cose che formino oggetto di culto o siano consacrate al culto o siano destinate necessariamente all'esercizio del culto, è punito con la reclusione da tre mesi a tre anni./La stessa pena si applica a chi commette il fatto in occasione di funzione religiose compiute in luogo privato da un ministro del culto». Art. 325. «Le pene stabilite negli articoli precedenti sono aumentate fino alla metà:/ 1° se il fatto riguarda la religione cattolica;/ 2° se il fatto è commesso da un pubblico ufficiale con abuso dei poteri inerenti alle sue funzioni;/ 3° se concorrono le circostanze prevedute dall'art. 368, comma 2°;/ 4° se il fatto è commesso in danno di un ministro del culto;/5° se dal fatto sia derivato grave turbamento all'ordine pubblico». Art. 326. «Le disposizioni di questo capo non si applicano quando si tratta di fede religiosa in contrasto con l'ordine pubblico ovvero di atto di culto contrario al buon costume». Libro III: *Delle contravvenzioni in specie*. Titolo V: *Delle contravvenzioni concernenti la moralità pubblica e il buon costume*. Art. 693. «Chiunque pubblicamente bestemmia, con invettive o parole oltraggiose, contro la Divinità, i Simboli o le Persone venerati nelle religioni professate nello Stato è punito con l'ammenda da lire duemila a sessantamila./La stessa pena si applica se il fatto è commesso con scritti o disegni./L'ammenda non può essere inferiore a lire cinquemila se il fatto è commesso contro la Divinità, i Simboli o le Persone venerati nella religione cattolica». Cfr. Ministero di Grazia e Giustizia. Commissione Ministeriale per la Riforma del Codice Penale. Comitato Esecutivo, *Progetto preliminare del codice penale. Libri secondo e terzo. Relazione e testo*, Roma 1950, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I., pp. 139-140.

<sup>41</sup> Si vedano le seguenti modifiche in Ministero di Grazia e Giustizia Direzione Generale per gli Istituti di Prevenzione e di Pena, *Progetto del regolamento per gli istituti di prevenzione e di pena*, Roma, s.d., ma 1950. Art. 1, comma 4° «I detenuti sono obbligati a [...] partecipare alle funzioni del culto cattolico, quando, al momento dell'ingresso nello stabilimento, non abbiano chiesto di esserne dispensati, o non abbiano dichiarato di appartenere ad altra religione». Art. 9. «Il Consiglio di patronato si compone:/1° del procuratore della Repubblica, presidente;/2° del giudice di sorveglianza;/3° del presidente del tribunale per i minorenni, se il Consiglio sia costituito in città sede di Corte d'appello;/4° di un rappresentante dell'Opera nazionale per la protezione della maternità ed infanzia;/5° del sindaco del comune;/6° dell'ufficiale sanitario del comune;/ 7° del sindaco del comune;/8° di un



rappresentante dei lavoratori e di un rappresentante dei datori di lavoro designati da ciascuno dei seguenti Ministeri: del lavoro e previdenza sociale, dell'industria e commercio, dell'agricoltura e foreste;/9° di un sacerdote designato dall'Ordinario diocesano;/10° di persone o rappresentanti di enti, in numero di 4, che, per notevoli contributi morali o materiali, sono benemeriti nel campo della assistenza verso i detenuti, le loro famiglie e i liberati dal carcere./Può far parte del Consiglio un liberato dal carcere che dia affidamento di probità [...]. Art. 19. «Il Consiglio centrale del patronato è presieduto dal direttore generale per gli istituti di prevenzione e di pena, e si compone:/1° di cinque persone, designate dal Ministero di grazia e giustizia, che siano particolarmente benemerite nel campo della assistenza sociale;/2° di un rappresentante del Ministero per l'interno e di un rappresentante del Ministero del lavoro e della previdenza sociale;/3° di un rappresentante dell'Opera nazionale per la protezione della maternità e dell'infanzia;/4° di un sacerdote designato dal Vicariato di Roma;/5° di un direttore di ufficio della direzione generale per gli istituti di prevenzione e di pena;/6° di un ispettore generale per gli istituti di prevenzione e di pena [...]. Art. 51. «Nel caso di custodia preventiva, l'ecclesiastico o il religioso è trattato col riguardo dovuto al suo stato e al suo grado gerarchico./Nel caso di condanna, l'ecclesiastico o il religioso sconta la pena possibilmente in locali separati da quelli destinati agli altri condannati, a meno che l'Ordinario competente non abbia ridotto il condannato allo stato laico». Art. 54. «Durante il periodo di osservazione, il condannato è visitato ogni giorno dal direttore, dal medico, dal cappellano, e dal dirigente tecnico delle lavorazioni./Alla scadenza di tale periodo il direttore, il medico, il cappellano e il dirigente tecnico in apposito registro (mod. 4) debbono annotare:/1° le condizioni di salute del condannato;/2° l'idoneità di lui al lavoro, specificando a quale specie di lavoro è ritenuto più adatto;/3° le qualità morali del condannato e le previsioni sui risultati dell'opera di riadattamento sociale, alla quale si intende sottoporlo;/4° a quale gruppo di detenuti della sezione sia opportuno assegnarlo [...]. Art. 55. «Se dopo il periodo di osservazione, il direttore, sentiti il medico, il cappellano e il dirigente tecnico, ritiene che il condannato non sia subito adattato alla vita in comune, dispone che vi sia ammesso per gradi [...]. Art. 56. «Quando il condannato, per la sua condotta, appare inadattabile alla vita in comune, il direttore, sentiti il medico, il cappellano e il dirigente tecnico, ne riferisce al giudice di sorveglianza [...]. Art. 57. «Ogni mese il direttore, sentiti il medico, il cappellano e il dirigente tecnico, riferisce al giudice di sorveglianza sulle condizioni dei condannati per i quali si è provveduto a norma dei numeri 1 e 2 del comma 2° dell'articolo precedente [proroga del periodo di esperimento o di osservazione] [...]. Art. 60. «Gli stabilimenti carcerari non possono essere visitati senza il permesso del Ministro di grazia e giustizia./Tale permesso non occorre [...]/4° al Vescovo della diocesi. [...]/8° ai componenti il Consiglio centrale di patronato e ai componenti il Consiglio di patronato nella cui circoscrizione trovasi lo stabilimento./Il permesso suddetto non occorre, inoltre, alle persone che accompagnano i magistrati per ragioni del loro ufficio o servizio e ai ministri del culto cattolico o di un culto ammesso nello Stato, quando si recano nello stabilimento per l'esercizio del loro ministero [...]. Art. 67. «In ogni stabilimento vi è un registro di matricola [...]./Nel registro si iscrivono, in ordine cronologico, il cognome, il nome, il luogo di nascita, l'età, lo stato, il nome dei genitori, i contrassegni particolari delle persone che sono ammesse nello stabilimento, il giorno e l'ora dell'entrata, il tempo ed il luogo dell'arresto, con l'indicazione del provvedimento in forza del quale furono arrestate, dell'autorità a disposizione della quale si trova il detenuto e del nome degli agenti che procedettero alla consegna [...]. Art. 95 «[...] I detenuti possono anche chiedere la visita del cappellano...rivolgendosi all'agente di servizio»./Art. 149. «Ogni stabilimento ha un oratorio per il culto cattolico ed almeno un cappellano per l'esercizio di tale culto./I detenuti che non abbiano fatta la richiesta o la dichiarazione di cui al comma 4° dell'art. I debbono partecipare alle pratiche collettive del culto cattolico./Il direttore o un altro funzionario addetto allo stabilimento deve assistere alle funzioni religiose»./ Art. 150. «Il detenuto che vuole mutare religione deve presentare domanda scritta al direttore, il quale, dopo avere esaminate le cause che hanno potuto influire su questa risoluzione, ne fa rapporto al Ministro per le disposizioni ulteriori»./Art. 151. «I minori di anni 21 non possono mutare la religione nella quale sono nati»./Art. 153. «I detenuti appartenenti a religione diversa dalla cattolica



*Criminologia teologale.* Il Consiglio Federale chiedeva che le misure più illiberali proposte al vaglio parlamentare fossero rivedute<sup>42</sup>. Determinare in astratto il numero di persone che

---

rimangono, durante il tempo delle funzioni, nelle loro celle o nei dormitori e sono ammessi, ogni qualvolta lo richiedano e sia possibile, a ricevere l'assistenza dei ministri di culto»./Art. 170. Mancanze punibili con cella] 11) «Pressioni sulla coscienza di altro detenuto a fini religiosi;/12) Contegno irriverente nell'assistere a funzioni del culto»./Art. 179. «I detenuti ammessi alla vita in comune sono ogni 6 mesi classificati dal direttore, sentiti il medico, il cappellano e il dirigente tecnico [...]./La valutazione della condotta deve essere fatta, tenendo presente tutto il tenore di vita del detenuto nella scuola, nell'officina, nelle funzioni religiose, nei rapporti con i superiori e nelle relazioni con gli altri detenuti»./Art. 186. [...]. «Sono anche tradotti separatamente gli ecclesiastici non ridotti allo stato laico»./Art. 193. «Prima di essere liberato il condannato deve, di regola, essere isolato [...]./Durante questo periodo di isolamento, il direttore ed il cappellano, e la superiora delle suore negli stabilimenti e nelle sezioni femminili, hanno l'obbligo di fare frequenti visite al liberando, e di esortarlo a fare buon uso della libertà che sta per recuperare»./Art. 211. «Il condannato sottoposto all'isolamento diurno deve essere frequentemente visitato dal direttore, dal medico e dal cappellano»./Art. 226. «Il Consiglio di disciplina è composto del direttore, dell'agronomo, del medico e del cappellano»./Art. 232. «Il direttore, il medico ed il cappellano visitano frequentemente il condannato per studiarne l'indole e le tendenze, per incoraggiarlo od ammonirlo e soprattutto per accertare le cause che lo hanno spinto al contegno ribelle che provocò il trasferimento nella casa di punizione, e per adottare i mezzi di trattamento morale e materiale da usare verso di lui» [...] Art. 235. «Le case per minorati fisici e le case per minorati psichici sono dirette da medici./Il consiglio di disciplina è composto del direttore, del funzionario di grado immediatamente inferiore e del cappellano»./Art. 306. «In ogni stabilimento l'adempimento delle pratiche religiose e delle altre mansioni disposte in questo regolamento, e l'insegnamento religioso sono affidati ad uno o più cappellani./Può disporsi che il cappellano eserciti anche le funzioni di insegnante e controlli la corrispondenza dei detenuti od internati»./Art. 307. «Nei giorni festivi il cappellano celebra la messa nell'oratorio dello stabilimento e, prima o dopo il servizio divino, impartisce ai detenuti o internati ammessi ad assistervi, istruzioni di catechismo e di morale./D'accordo con il direttore può celebrare la messa anche nei giorni non festivi [...]»./Art. 308. «Nei giorni e nei modi stabiliti d'accordo con il direttore, il cappellano tiene conferenze morali ed educative, specialmente sui doveri verso Dio, verso lo Stato e verso la società./A queste conferenze assistono tutti, o per turno, i detenuti od internati non soggetti ad isolamento continuo, salvo sempre per quanto riguarda gli imputati, l'assenso della competente autorità giudiziaria»./Art. 317. «La superiora, o chi la rappresenta, ha l'obbligo:/1) di ripartire i servizi affidati alle suore per quanto riguarda la disciplina, il mantenimento, i magazzini, le lavorazioni e l'economia dello stabilimento secondo le disposizioni date dal direttore, assicurandosi personalmente che queste siano esattamente osservate;/2) di fare ogni giorno al direttore un rapporto scritto sul movimento delle detenute o internate e su quanto direttamente o indirettamente interessa la giustizia o l'ordine interno;/3) di curare che i registri dei diversi servizi siano regolarmente tenuti dalle suore, alle quali sono stati affidati», in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I, pp. 146-150.

<sup>42</sup> Si vedano in particolare la Lettera del Presidente del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, G. Del Pesco, a C. Cardamone, Direttore Generale Affari di Culto, Roma, 31 gennaio 1951, nella quale si invia copia di una Relazione sulle richieste di modifica di norme contenute negli articoli 325, 326 e 693 del Progetto preliminare del Codice Penale e della relativa Memoria riassuntiva. Si veda inoltre Lettera del Presidente del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, G. Del Pesco, all'on. Attilio Piccioni, Ministro per la Giustizia, Roma, 12 febbraio 1951, in cui si chiedeva udienza per esporre a voce l'apposto Memoriale da essa elaborato sul Progetto di Modifica del Codice Penale ed inviatogli in data 12 gennaio 1951. Inviava inoltre copia di una sua relazione sul Progetto di



indirettamente avrebbe potuto subire un danno da un determinato reato non poteva infatti costituire circostanza aggravante, stante gli articoli 3, 8 e 19 della Costituzione, che sancivano principi di libertà ed eguaglianza, senza prevedere discriminazioni per la fede professata dai singoli cittadini o nei confronti delle confessioni religiose di minoranza, peraltro esposte alla pressione, anche involontaria, della maggioranza<sup>43</sup>. Già Mario Falco, in un saggio storico-giuridico sulla condizione delle minoranze religiose davanti al nuovo Codice Penale<sup>44</sup>, rammaricandosi dell'abbandono delle tradizionali tutele al sentimento religioso, aveva affermato che, se la religione «è considerata come un fattore di civiltà, come una forza morale, come un'istituzione che educa i fedeli all'amore del prossimo, all'adempimento del dovere, all'amor patrio, ciascuna di esse deve essere parimente tutelata dalla legge penale perché lo Stato ha interesse alla conservazione ed al rispetto di ciascuna di esse nei suoi principi e nelle sue dottrine»<sup>45</sup>.

La tesi del Falco fu successivamente rinnovata, anche a nome delle minoranze confessionali, da Ugo Della Seta, il quale dichiarava in Senato che la materia in oggetto era manifestamente ingiusta, perché faceva distinguo tra confessioni e sembrava concedere una tacita licenza alla bestemmia ed al vilipendio in danno delle minoranze religiose, considerando questi reati meno biasimevoli sotto

---

Regolamento per gli Istituti di Prevenzione e di Pena. Si veda inoltre Lettera del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale. Si veda infine lettera seguente del Presidente del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, G. Del Pesco, al prof. Delitala, coordinatore delle varie osservazioni pervenute sul Progetto di riforma del Codice Penale, 22 marzo 1951, che allegava un esposto presentato al Ministro Guardasigilli sugli artt. 325, 326 e 893 del Progetto preliminare del nuovo Codice Penale. Si affermava in particolare che ogni forma di discriminazione per motivi religiosi contrastava col principio di eguaglianza soggettiva di tutti i cittadini (art. 3 Cost.) e di eguaglianza oggettiva di tutte le confessioni religiose di fronte alla legge (art. 8, comma I, Cost.). «Se mai sono proprio le minoranze religiose quelle che dovrebbero essere maggiormente protette, poiché le maggioranze, anche quando le leggi sono imperfette, riescono sempre a trovare in sé stesse le forze per proteggersi», in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I, pp. 145-146.

<sup>43</sup> Gli artt. 402-406 e 724 Codice Penale si ritenevano in contrasto in part. con gli artt. 3, 8 e 19. Si veda in part. S. Bianconi, *Libertà costituzionali e vilipendio della religione dello Stato*, «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXXIII, n. 3-4, parte II, luglio-dicembre 1962, pp. 342-357.

<sup>44</sup> M. Falco, *Le minoranze religiose ed il progetto del nuovo Codice Penale*, estratto dalla «Rassegna Mensile d'Israel», agosto 1930, Arti Grafiche, Città di Castello, 1930.

<sup>45</sup> M. Piacentini, *I culti ammessi*, cit., p. 20.



il profilo morale e meno perseguibili o sanzionabili sotto quello penale: criterio di «criminologia teologale», incompatibile coi principi di eguaglianza e di libertà di coscienza e di culto sanciti dalla Costituzione. Della Seta presentava pertanto un ordine del giorno, accettato dalla Commissione come raccomandazione, che impegnava il Governo a decretare, con provvedimento di urgenza, la eliminazione delle norme offensive per le minoranze religiose contenute nel Codice Penale. Il Ministro rimaneva viceversa fermo sul criterio della maggiore sanzione per le offese al sentimento dei cattolici e la bestemmia contro la divinità, i simboli e le persone della religione cattolica, ritenendo che vi fosse maggiore intensità di effetti rispetto alle altre religioni. Sia pure confermando il rispetto pieno di tutti i culti, anche a nome del Governo, l'onorevole Zoli rigettava l'ordine del giorno Della Seta<sup>46</sup>.

Evidenti erano comunque le pressioni esercitate in varie occasioni da Pio XII sul Ministero di Grazia e Giustizia e sui magistrati cattolici perché in nessun caso riconoscessero ed approvassero una «legge ingiusta», ovvero pronunciassero «una sentenza penale che equivalga ad una simile approvazione...ed in particolare il giudice cattolico non potrà pronunciare, se non per motivi di grande momento, una sentenza di divorzio civile (ov'esso vige) per un matrimonio valido dinanzi a Dio ed alla Chiesa»<sup>47</sup>. In questo senso il Ministero avrebbe vigilato in particolare perché si mancasse di trascrivere nei registri dello stato civile sentenze di annullamento di matrimoni di cittadini italiani da tribunali della Romania<sup>48</sup>. Chiaramente ispirati da una precisa prospettiva confessionale erano inoltre quei giudicati di condanna per vilipendio della religione di Stato, in cui argomenti generali di carattere teologico finivano per dimostrare un assunto giuridico di merito. Il Tribunale di Roma, nella sentenza del 5 luglio '49, riferendosi al reato di cui all'art. 278 C.P. (offese ed ingiurie alla persona del Pontefice), riteneva ad esempio la vigenza dei relativi articoli del Trattato,

<sup>46</sup> Senato della Repubblica, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta pomeridiana di venerdì, 5 ottobre 1951*, pp. 26793-26828.

<sup>47</sup> G. Scarpati, *La Democrazia Cristiana*, cit., p. 55.

<sup>48</sup> G. Neppi Modona, *La magistratura*, cit., pp. 83-137.



richiamati indirettamente dall'art. 7 della Costituzione, laddove si riferiva esplicitamente ai Patti Lateranensi. Ne conseguiva che la religione cattolica apostolica romana rimaneva la sola religione dello Stato, essendo confessione della stragrande maggioranza degli italiani: «il Sommo Pontefice – si leggeva in questa sentenza - non è straniero a nessuno, né ad individui né a popoli, ma è il Padre spirituale di tutti senza distinzione di colore e neanche di religione, perché il Papa, quale vicario di Gesù Cristo, cerca con ansia e cura particolare proprio le pecorelle che sono fuori dall'ovile». Ed ancora: «è forse il caso di ricordare che la S.C.V. non ha una popolazione nel senso comune della parola, il suo sovrano ha il numero di sudditi più grande del più grande Stato della terra, ed è l'unico sovrano al mondo per il quale i suoi sudditi ancora ai tempi attuali sono capaci di subire il martirio».

Sempre in tema di offese al Pontefice, la Corte di Cassazione, con sentenza del 29 dicembre, chiariva che

la prima proposizione dell'art. 7 (Cost. it.) è da interpretare come conferma da parte della Repubblica Italiana dei Patti Lateranensi senza che le norme in essi contenute siano state recepite nella Costituzione o comunque costituzionalizzate e che il nuovo Statuto pur proclamando la libertà dei cittadini (art. 19), l'uguale libertà di tutte le confessioni davanti alla legge (art. 8 Cost. it.) e la pari dignità di tutti i cittadini senza differenza di religione (art. 3) ha disciplinato la posizione della Chiesa cattolica di fronte allo Stato ed i rapporti tra questo e detta Chiesa in modo ben diverso da quello fissato per le altre confessioni religiose [...] La diversa disciplina è esaurientemente giustificata nei lavori preparatori della nuova carta costituzionale con la considerazione che il cattolicesimo «per le tradizioni storiche di nostra civiltà e per l'appartenenza della grandissima maggioranza, è la religione degli italiani».

In ultima analisi,

Per quanto precede, dovendosi ritenere in pieno vigore il Trattato e Concordato lateranense, non è da dubitarsi che la religione che la religione cattolica apostolica romana, come è affermato nell'art. 7 del Trattato è la religione ufficiale dello Stato italiano dal che consegue l'applicabilità degli



artt. 402 e 403 c.p. e la punibilità delle offese e ingiurie alla persona del Sommo Pontefice ai sensi dell'art. 8 del Trattato.

Interpretazione giurisprudenziale sostanzialmente recepita da numerose sentenze di merito della magistratura inferiore e naturalmente della stessa Cassazione anche all'indomani della entrata in funzione della Corte Costituzionale<sup>49</sup>. Il Pretore di Montagno (Campobasso), con sentenza del 10 dicembre 1955, condannava ad esempio l'evangelico Daniele Trivisonno a 8 mesi di reclusione per aver chiamato «mammocci di carta» le immagini di San Matteo e di San Michele, che un attivista dell'Azione Cattolica intendeva collocare nell'aia dove lo stesso stava trebbiando il grano. La condanna fu successivamente confermata dal Tribunale di Campobasso (15 giugno 1956).

Per chi come il Trivisonno – si leggeva in quest'ultima sentenza – qualifica nel modo suddetto un uomo che è stato elevato agli onori dell'altare, per virtù che partecipano all'essenza divina, non può sostenersi l'innocenza, poiché nel caso ricorre l'offesa al culto riconosciuto come proprio dallo Stato, attuata attraverso il vilipendio delle immagini. Né è il caso di tenere più lungo discorso circa il carattere di quelle immagini che, come risulta, per consuetudine ammessa e riconosciuta dalle autorità ecclesiastiche, vanno poste durante la trebbiatura nelle aie per invogliare i fedeli ad onorare i Santi protettori, lasciando un'offerta in grano, per solennizzare la ricorrenza<sup>50</sup>.

Si comprende pertanto come le comunità protestanti ritenessero violato il principio di eguaglianza dei cittadini in favore del privilegio concesso alla religione maggioritaria e come non si tenesse in nessun conto che lo stesso articolo 4 della Legge sui Culti Ammessi dichiarava che «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all'ammissibilità alle cariche civili e militari». Né si poteva consentire alla proposta di porre un limite alla tutela penale di chiunque professasse una fede in contrasto

<sup>49</sup> L. Governatori Renzoni, *Gli articoli 7 ed 8 della Costituzione nelle valutazioni della giurisprudenza*, cit., pp. 345-357.

<sup>50</sup> G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., pp. 88-89.



con l'ordine pubblico e col buon costume, sia perché l'Assemblea Costituente aveva provveduto allo stralcio del riferimento all'ordine pubblico per riguardo alla libertà delle confessioni religiose e dei principi professati dai cittadini, sia perché il criterio del buon costume non poteva applicarsi nei confronti dei culti già operanti sul territorio nazionale, implicitamente ritenuti non contrastanti coi principi giuridici dello Stato. Ma anche le attività religiose di cittadini con fedi ritenute *esotiche* dovevano essere ammesse e tutelate, non essendo contrarie al buon costume degli ordinamenti dei paesi che le praticavano e perché infondo erano espressioni concrete del pensiero di un individuo e come tali garantite indirettamente dall'art. 21 della Costituzione. La norma limitativa, prevista dal progetto di nuovo Codice Penale, si presentava pertanto come una disposizione di «polizia ecclesiastica» contro l'esercizio delle confessioni diverse dalla cattolica romana, lasciate praticamente alla mercé degli oltraggi di chiunque avesse voluto offenderle<sup>51</sup>.

Circa il progetto di nuovo regolamento degli istituti di prevenzione e di pena, anch'esso destinato ad arenarsi, il Consiglio Federale presentava al Ministro di Grazia e Giustizia richieste di emendamenti per armonizzarne il testo ai principi democratici della Repubblica. Non si poteva infatti consentire la restrizione dell'esercizio della religione dei detenuti e l'assistenza spirituale dei ministri di culti diversi dal cattolico romano: Ugo Bazoli, pastore metodista di Bassignana, recatosi al penitenziario di Alessandria, non ottenne il permesso di visitare taluni detenuti evangelici (16 marzo 1950), perché questi ultimi non avevano fatto speciale domanda al Ministro di Grazia e Giustizia per ottenerne autorizzazione<sup>52</sup>. Si faceva inoltre notare che la dichiarazione amministrativa di diverso orientamento religioso, richiesta al condannato perché fosse esonerato dalle funzioni obbligatorie del culto cattolico, non teneva conto che

---

<sup>51</sup> Nota contenente le richieste del Consiglio federale delle chiese evangeliche d'Italia in ordine alla redazione del progetto definitivo del codice penale (Presentata il 12 gennaio 1951 al Ministro di grazia e giustizia ed al Presidente della Commissione ministeriale per la riforma del codice penale), in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I, pp. 139-145. .

<sup>52</sup> Lettera di G. Del Pesco a G. Spini, Roma, 30 maggio 1950, in ATV. FOGLI, Serie XII. Cart. 5. Copialettere Consiglio Federale.



l'appartenenza ad una confessione diversa da quella della maggioranza degli italiani avrebbe dovuto determinare *ipso facto* l'accesso all'istituto dell'esonero e la possibilità di ottenere una adeguata cura spirituale da un ministro del proprio culto. La dichiarazione doveva altresì avvenire in qualsiasi momento, anche per evitare reticenze del recluso, indotte al suo ingresso nello stabilimento da considerazioni di carattere personale o da valutazioni circa possibili discriminazioni durante il periodo della custodia carceraria. La restrizione della libertà personale non poteva comunque giustificare disposizioni contrarie al sentimento religioso dell'individuo ed al suo diritto alla assistenza spirituale. In questo senso occorre prevedere che nel registro di matricola fossero appuntati riferimenti espliciti alla religione, alla chiesa, alla parrocchia ed alla comunità di appartenenza al detenuto e che il direttore di ogni stabilimento penitenziario mantenesse stretti contatti col ministro del culto o l'autorità ecclesiastica di riferimento allo stesso, che favorisse le aspirazioni religiose dei reclusi, consentendone, ove richiesto, il passaggio ad altra confessione, senza prevedere inchieste ministeriali o procedimenti burocratici incompatibili con la libertà religiosa dei cittadini, e che ammettesse sempre l'assistenza religiosa dei ministri di un culto diverso dal cattolico, comunque da equiparare agli ecclesiastici cattolici anche nel trattamento di riguardo in caso di custodia preventiva o di condanna<sup>53</sup>.



---

<sup>53</sup> Nota contenente le richieste, da parte del Consiglio federale, cit., pp. 146-154.

#### Parte IV. Cap. 4. **Continuità delle leggi fasciste.**

*Precettive e direttive.* L'argomento prevalente eccepito dalle autorità governative per non dare applicazione alla Costituzione era direttamente riconducibile ad una sentenza della Corte di Cassazione, che sosteneva la distinzione dicotomica tra norme costituzionali programmatiche e norme costituzionali precettive<sup>1</sup>. Le norme programmatiche enunciavano principi generali, astratti e di orientamento, che richiamavano il legislatore a dirimerne gli elementi di concretezza e compiutezza conformi al comando giuridico. Le norme precettive erano viceversa di immediata applicazione, rispondendo a tali caratteri di completezza da determinare chiaramente diritti e doveri giuridici a tutti i soggetti del diritto<sup>2</sup>. Giovandosi di queste distinzioni giuridiche, le autorità governative avrebbero imposto il criterio direttivo al principio di libertà religiosa come pretesto per disattendere le norme costituzionali di riferimento e mantenere in vigore le vecchie leggi e disposizioni del regime fascista, richiamando finanche la circolare Buffarini-Guidi contro l'esercizio del culto pentecostale<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> N. Picardi, *La Corte di Cassazione*, cit., pp. 298-302.

<sup>2</sup> C. Cereti, *Costituzione. Norme di applicabilità immediata. Art. 113. Norme preesistenti. Incompatibilità. Abrogazione. Sindacato dell'autorità giudiziaria ordinaria*, in «Il Foro Padano», V. III. A. 1948, p. 77. L'interpretazione secondo la quale la nuova costituzione si suddividerebbe in norme direttive o programmatiche e norme precettive deriva dal giudicato della sentenza 7 febbraio 1948 della Corte di Cassazione a Sezioni Unite Penali (Pres. Ferrara P. P., Rel. Toesca, Est. Maiorano, P. M. Battagliani conc., parzialmente diff., ricc. Marcianò ed altri). Si veda il seguente stralcio. «Il quesito se la Costituzione contenga per sua natura soltanto norme direttive va risolto negativamente. Giacché la Costituzione è un complesso di norme giuridiche, che sono principalmente precettive, ma che possono essere soltanto direttive o programmatiche, in quanto hanno per destinatario, oltre che i soggetti di diritto, anche il futuro legislatore ordinario di fronte al quale la norma giuridica costituzionale è posta in grado gerarchico più elevato. Più precisamente le norme consacrate nella Costituzione, fatta eccezione di quelle, che di solito ne costituiscono il preambolo, sono precettive, come tutte le norme giuridiche; ma alcune di immediata applicazione, altre no. Occorre esaminare caso per caso. In linea generale può dirsi che le norme le quali riconoscono e garantiscono diritti di libertà civile [...] sono, di massima, oltre che precettive, anche di immediata applicazione, qualora ben inteso non abbiano bisogno di essere integrate per la loro applicazione; in quest'ultimo caso assumono, appunto, il carattere di norme direttive o programmatiche, nel senso che pongono principi di cui il legislatore deve curare l'attuazione». Sulla sentenza si veda «Foro Italiano», A. 1948, II, coll. 57.

<sup>3</sup> P. Calamandrei, *La Costituzione e le leggi per attuarla*, in *ID., Scritti e discorsi politici*, a cura di N. Bobbio, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 436. G. Peyrot, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo Stato*, cit., p. 22. ID., *La Circolare Buffarini-Guidi*, cit., p. 24.



Non a torto le comunità evangeliche temevano che la volontà mutevole e discrezionale del legislatore avrebbe contribuito allo svuotamento sostanziale della Costituzione. E sostenevano con forza il criterio precettivo delle disposizioni costituzionali di libertà, considerate di immediata applicazione rispetto alle norme che regolavano diversamente le stesse materie, come nel caso degli articoli 18 e 25 del T.U. di P.S. e degli articoli 1-2 del R.D. 28 febbraio 1930, n. 289, che si intendevano sostituiti, come criteri applicativi della disciplina delle riunioni religiose e dell'esercizio del culto, con gli articoli 8, comma primo, nonché 17 e 19 della Costituzione, essendo norme complete che non rinviavano a leggi imperative da emanare per essere applicate. Le riunioni pubbliche, così come le funzioni, cerimonie o pratiche religiose fuori dei luoghi previsti a questo uso e più in generale l'esercizio della religione, come diritto di professare la propria fede e di farne propaganda, non sembravano ulteriormente sottoposte al preavviso di polizia<sup>4</sup>.

L'interpretazione dottrinaia esposta dalle comunità protestanti fu confermata da numerose sentenze della magistratura inferiore, che affermavano la precettività degli articoli 17 e 19 della Costituzione come norme di immediata applicazione, garantendo principi fondamentali di libertà formulati in maniera completa e categorica, con una chiarezza e precisione tali da non abbisognare alcun intervento del legislatore per essere osservate. Non vi era pertanto alcun obbligo di preavviso per le riunioni tenute anche in luoghi aperti al pubblico come potevano essere chiese, teatri, esercizi commerciali e naturalmente case private, essendo luoghi chiusi ed accessibili solamente in determinati momenti e con precise limitazioni. Né si potevano consentire restrizioni alla libertà religiosa di propaganda e di esercizio del culto fuori dal criterio del buon costume, che comunque non poteva eccepirsi per le confessioni religiose ammesse nello Stato<sup>5</sup>.

Nel febbraio del '53, Arturo Carlo Jemolo scriveva al Moderatore Deodato di insistere nella tesi, secondo la quale gli artt. 17

<sup>4</sup> Si vedano G. Peyrot, *Le riunioni religiose e l'esercizio del culto nelle norme attualmente vigenti in Italia*, Claudiana, Torre Pellice 1956, pp. 44-51; ID., *Osservazioni sui luoghi e sulle riunioni private di culto*, Giuffrè, Milano 1953.

<sup>5</sup> Una casistica dettagliata di tali sentenze si può trovare in G. Peyrot, *La condizione dei protestanti*, cit., pp. 7-9.



e 19 della Costituzione non avevano bisogno di ulteriori regolamentazioni:

l'esperienza di tutti gli Stati liberi e quella italiana fino al fascismo dimostra che non si è mai data una regolamentazione rispetto alle norme che garantiscono certe libertà come intangibili; quando la Costituzione ha sentito il bisogno di regolamentare (sia pure in clima di libertà) una data materia, allora lo ha detto;

insisto che la libertà di fare propaganda religiosa e quella di riunioni private, non trovò mai regolamenti nel regime liberale; un regolamento non potrebbe essere che limitazione e restrizione del principio non si può senza palese arbitrio [...];

se non si trattasse di limitazione o restrizione, una nuova legge non potrebbe che ripetere la norma costituzionale, ciò che sarebbe palesemente inutile;

tutti i principi fondamentali posti in questa materia (art. uno legge 19 giugno 1848: «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari»; art. 2 legge delle guarentigie 13 maggio 1871: «la discussione in materia religiosa è pienamente libera») non hanno mai avuto regolamento ulteriore, né si è mai pensato che potessero averlo;

se non si dà previsione di regolamento ulteriore quelle norme della Costituzione sono precettive e non programmatiche, hanno pieno ed immediato effetto, e, come ogni altra norma, abrogano le precedenti incompatibili con esse<sup>6</sup>.

*Il carattere di pubblicità delle riunioni di culto.* Con lettera al Ministero dell'Interno, in data 2 marzo '53, la Tavola Valdese protestava pertanto per la intolleranza e le procedure incostituzionali in materia religiosa nel comune di Ferentino, particolarmente attenzionato dall'onorevole Andreotti. Le autorità di pubblica sicurezza avevano infatti contestato a Valdo Vinay e Salvatore Carcò - munito di decreto governativo per la circoscrizione ecclesiastica di Colferro (Roma), Anagni, S. Giovanni Incarico e Ferentino, località segnate dalle continue vessazioni della forza pubblica e dei cattolici più zelanti - la violazione dell'art. 18 del T. U. di P. S. per aver tenuto,

<sup>6</sup> Lettera di A. C. Jemolo a A. Deodato, Roma 26 febbraio 1953, in *ATV*, LV, 80, P. 10. Si veda inoltre A. C. Jemolo, *Premesse ai rapporti*, cit., pp. 182-186.



in una casa privata di Ferentino, una riunione religiosa valdese a porte aperte, senza averne dato preventivo avviso alle autorità competenti (8 febbraio 1953). La Tavola denunciava la incompatibilità del provvedimento di polizia con le norme precettive degli articoli 17 e 19 della Costituzione, facendo istanza perché il Ministero

- 1) Voglia intervenire in particolare presso il Questore di Frosinone, perché i diritti sanciti dagli artt. 17 e 19 della Costituzione anche per i cittadini evangelici, vengano rispettati e non vengano più oltre impediti e disturbati – ma anzi se del caso protetti dagli agenti dell'ordine – le funzioni religiose e le riunioni per le attività di culto, indette o svolte dai pastori valdesi, ai sensi e secondo le norme contenute nei detti articoli, nella provincia di Frosinone.
- 2) Voglia impartire chiare, precise, in equivoche istruzioni a tutti gli uffici dipendenti informandoli che il Governo intende che gli artt. 17 e 19 della Costituzione della Repubblica, entrati in vigore fin dall'1 gennaio 1948 derogando alle disposizioni preesistenti con essi contrastanti, siano in pieno rispettati; e che quindi le autorità di polizia sono chiamate a rispettarli anche esse e a farli rispettare da chicchessia, interpretando inoltre ogni eventuale altra disposizione preesistente sulla stessa materia rimasta ancora in vigore in quanto non contrastante, alla luce e secondo lo spirito e la lettera di detti articoli della Costituzione<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Si veda Esposto della Tavola Valdese a M. Scelba e p.c. alla Direzione Generale per gli Affari di Culto, Roma, 2 marzo 1953, firmato da Achille Deodato, ed ancora alla Direzione Generale dei Culti, Roma, 16 marzo 1953, firmato da A. Deodato, che firmava altresì un sollecito della Tavola Valdese alla Direzione Generale dei Culti, Roma, 22 aprile 1953, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIV (1953), Parte II, pp. 250-258. Sulla impossibilità di applicare l'art. 17 Cost. alle riunioni religiose si vedano lettere della Direzione Generale dei Culti alla Tavola Valdese ed al Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, rispettivamente datate Roma, 8 giugno 1951 e Roma, 13 giugno 1951, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte II, p. 377. Sulla non immediata applicazione dell'art. 19 Cost., si veda Cassazione, III Sezione. Udienza 7 maggio 1953. Pres. Sciarrelli. Rel. Michienzi. P. M. Bernabei (diff.). Ric. P.M. «Le norme degli artt. 8 e 19 della Costituzione [...] sono norme precettive di non immediata applicazione [...]», in «Il Foro Penale», A. VIII, fasc. V-VI, settembre-dicembre 1953, p. 673.



La Direzione Generale degli Affari di Culto rispondeva alla Tavola che l'art. 17 della Costituzione non poteva estendersi alle riunioni in luogo aperto al pubblico, né l'art. 19 della Costituzione poteva considerarsi precettivo di immediata applicazione<sup>8</sup>. L'interpretazione del Ministero risulta quantomeno controversa: ignorava infatti che l'art. 17 della Costituzione era considerato precettivo di immediata applicazione e con effetto abrogante dell'art. 18 del T.U. di P.S. dalla magistratura di ogni ordine e grado, mentre sosteneva la programmaticità dell'art. 19 sui presupposti di una sentenza della Suprema Corte (11 ottobre 1952), che non concerneva direttamente le riunioni di culto, ma la distribuzione da parte di membri dei Testimoni di Geova di stampati senza licenza di polizia ai sensi dell'art. 113 del T.U. di P.S. La Corte fu peraltro chiamata ad esprimersi sulla portata giuridica dell'art. 19 dagli stessi difensori, che intendevano dimostrare come tale norma avesse tacitamente abrogato le disposizioni dell'art. 113 delle leggi di polizia: terreno scosceso assai, giacché la Cassazione aveva sempre confermato che l'art. 113

<sup>8</sup> In questa lettera, firmata da Cardamona per il Ministro dell'Interno, si leggeva: «Con riferimento agli esposti in data 2 marzo e 16 marzo c.a. di codesta Tavola, si comunica che dagli accertamenti disposti è risultato che le riunioni di culto nei Comuni di Ferentino e di Anagni, sebbene tenute in case private, avevano luogo con carattere di pubblicità./In proposito questo Ministero ha ritenuto e ritiene che l'art. 17 della Costituzione non sia applicabile alle riunioni di culto in luogo aperto al pubblico./D'altra parte, anche l'art. 19 della Costituzione medesima è stato dichiarato non precettivo da una sentenza in data 11 ottobre 1952 dalla Corte di Cassazione», in «Il Diritto Ecclesiastico», 1953, II, p. 257. Già con lettera dell'8 giugno 1951, la Direzione Generale dei Culti affermava: «Il carattere precettivo riconosciuto dalla Suprema Corte di Cassazione all'art. 17 della costituzione [...], non può intendersi pacificamente esteso alle riunioni religiose che sono regolate in modo particolare da apposite norme che, del resto, non escludono la libertà delle riunioni dei fedeli, ma richiedono particolari garanzie giustificate dallo speciale carattere delle riunioni stesse». G. Balladore Pallieri, *La Costituzione italiana nel decorso quinquennio*, in «Il Foro Padano», n. 2, febbraio 1954, p. 53. Numerosi giudicati della Corte di Cassazione avevano tuttavia sancito la immediata applicabilità dell'art. 17 e la conseguente decadenza dell'art. 18 delle leggi di polizia: decisioni riferite in particolare alle riunioni politiche in luoghi aperti al pubblico. Si vedano in part. Cass., Sez. Un. Pen., 1 luglio 1950, in «Giurisprudenza Penale», 1950, Parte II, p. 321; Cass. Sez. Un. Pen., 13 settembre 1950, in «Il Foro Penale», A. VI, fasc. I, gennaio-febbraio 1951, p. 96; Cass., Sez. Un. Pen., 31 marzo 1951, in «Il Foro Italiano», 1951, II, p. 124; Cass., 31 maggio 1951, in «Giustizia Penale», 1951, II, 1321. Lo stesso Procuratore Generale della Corte Suprema, durante l'anno giudiziario del '51, aveva sostenuto che «l'art. 17 della Costituzione ha abrogato l'art. 18 della legge di P.S., di guisa che le riunioni in luogo aperto al pubblico possono essere tenute senza bisogno di preavviso alla autorità di P.S.», *Discorso per la inaugurazione dell'anno giudiziario 1951, pronunciato dal Procuratore Generale presso la Corte Suprema di Cassazione* (dott. Gaetano Miraldo, nell'assemblea generale del 4 gennaio 1951, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1951, p. 347.



del T.U. di P.S. non fosse abrogato per effetto dell'art. 21 della Costituzione di carattere programmatico e direttivo: «se tale è la risposta da darsi circa l'efficacia dell'art. 21 della costituzione, non altro può dirsi in relazione all'art. 19 della stessa costituzione, pure invocato dai ricorrenti imputati. L'articolo 19 infatti contiene un'affermazione di principio per quanto si riferisce alla specifica materia religiosa del tutto corrispondente a quella più generale dell'art. 21 [...]. La risposta al presente quesito non può quindi essere diversa da quella relativa al valore dell'art. 21 della costituzione, e deve anche per l'art. 19 affermarsi trattarsi di norma solo programmatica e direttiva»<sup>9</sup>.

La lettera alla Tavola era del 19 maggio 1953. Questo significa che il Ministero dell'Interno aveva volutamente ignorato una altrettanto importante sentenza della Suprema Corte del 7 maggio precedente, che confermava l'assoluzione del pastore valdese Franco Sommani, chiarendo che la non osservanza dell'art. 1 del R.D. 28 febbraio 1930, n. 289, richiedente una preventiva autorizzazione per l'apertura di un tempio o di un oratorio, non costituiva motivo di condanna, stante la mancata previsione interna alla norma stessa di una specifica sanzione penale. Né si poteva eccepire a suo carico l'art. 650 del Codice Penale, perché prescriveva l'osservanza di un comando emesso dalla autorità per ragioni di giustizia, di sicurezza, di ordine pubblico o di igiene, ma non per mancata autorizzazione di un locale di culto come nella fattispecie: in altre parole, i provvedimenti dell'autorità dovevano essere dati legalmente; ne conseguiva in questo caso che non potevano considerarsi legali le diffide a non radunarsi in luoghi privati o aperti al pubblico per svolgervi il culto.

La sentenza non era lineare, ma aveva molti punti di progresso rispetto al giudicato su esposto. Si affermava ad esempio che gli artt. 8 e 19 della Costituzione « senza dubbio non appartengono alla categoria delle norme semplicemente direttive». Esse stabilivano il diritto per tutte le confessioni acattoliche di aprire templi ed oratori. E tuttavia, in attesa delle intese previste dall'art. 8 della Costituzione, che avrebbero dovuto regolamentare questa materia, la disciplina

<sup>9</sup> «La Giustizia Penale», 1953, II, pp. 122-123.



dell'apertura di templi ed oratori rimaneva sottoposta alle disposizioni normative pregresse, ovvero alla legislazione ecclesiastica sui culti ammessi. Ma non prevedendo quest'ultime una sanzione specifica, non si poteva emettere alcuna sentenza di condanna per i trasgressori. L'art. 17, norma precettiva di immediata applicazione, superava inoltre l'art. 18 del T. U. di P.S., che rimaneva in vigore limitatamente alle disposizioni relative alle riunioni in luogo pubblico: «tutto il resto deve ritenersi tacitamente abrogato in forza dell'art. 15 delle preleggi. Per conseguenza – terminava la motivazione della Cassazione -, neppure le riunioni tenute da Sommani nel Tempio aperto al pubblico costituiscono reato»<sup>10</sup>.

*Le autorità di P.S. si ritengono autorizzate.* La reazione della Tavola alla lettera della Direzione Generale dei Culti fu durissima.

Di fronte ad un atteggiamento così sprezzante delle più elementari libertà civili, quali il diritto di riunione e di culto, non resta che prendere atto – si leggeva nel comunicato stampa da essa diramato il 25 maggio '53 – che il Governo italiano nega agli evangelici quella libertà religiosa cui essi hanno diritto come cittadini della repubblica italiana sul fondamento delle garanzie costituzionali; che il Governo rifiuta di prendere le misure più volte richieste per dare piena attuazione agli articoli della Costituzione sulla libertà religiosa, i quali, anche se si voglia loro assegnare solo un carattere “*programmatico*”, costituiscono tuttavia e per il Governo e per le Camere un preciso obbligo che li impegna ad attuarli; che il Governo insiste nel voler pretendere, nei confronti delle manifestazioni religiose degli evangelici, l'applicazione delle leggi fasciste in tema di polizia. La triste realtà determinata dall'intolleranza confessione, mentre distrugge le libertà fondamentali dei cittadini e la pace religiosa nel paese, semina in un'atmosfera di sfiducia il discredito delle garanzie costituzionali<sup>11</sup>.

Denuncia che sarà ripresa solamente nel febbraio dell'anno seguente dal senatore Negarville, il quale accusava Scelba di aver calpestato i diritti fondamentali del cittadino, facendo esplicita menzione alla lettera del maggio precedente alla Tavola. E la cosa

<sup>10</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1953, II, pp. 421-434.

<sup>11</sup> Si veda Comunicato della Tavola Valdese sulla libertà religiosa in Italia (25 maggio 1953), in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIV (1953), Parte I, p. 371.



curiosa era veder Scelba negare persino l'esistenza di questa lettera, dandone successivamente lettura in una versione differente, ma che non modificava affatto la volontà illiberale dell'esecutivo<sup>12</sup>. Rollier sospettava che dietro alla lettera del Ministero vi fossero le pressioni della Nunziatura Apostolica. L'ipotesi è suggestiva e trova sostegni solamente indiretti. Nell'estate del 1950, la Presidenza del Consiglio aveva già ricevuto una segnalazione dalla Nunziatura, che contestava la sentenza del Pretore di San Giorgio del Sannio, perché mandava assolti alcuni pentecostali sottoposti a procedimento penale per aver svolto pratiche religiose vietate dalla Circolare Buffarini-Guidi, richiamata dalla circolare 26 marzo 1947, n. 885 della Prefettura di Benevento. Si rilevava come la pratica pentecostale non godeva delle garanzie costituzionali degli artt. 17 e 19, stante la particolarità del culto e la sua pericolosità per la sanità psichica e fisica di chi professava detta fede. Segnalava altresì il carattere pubblico delle riunioni religiose in oggetto, che soggiacevano all'art. 18 del T.U. delle Leggi di P.S. Né la Circolare Buffarini-Guidi poteva considerarsi abrogata. L'art. 1 del Trattato ribadiva comunque che la Religione Cattolica rimaneva Religione dello Stato e che la propaganda protestante costituiva una oggettiva offesa alla confessione della stragrande maggioranza degli italiani.

Con lettera riservata, l'onorevole Andreotti girava la segnalazione al Ministero dell'Interno, «con preghiera di far conoscere a questa Presidenza il proprio avviso in proposito, e di comunicare, in particolare, se e quali provvedimenti possano essere adottati»<sup>13</sup>. Il Ministero degli Interni si sarebbe mosso con eccessivo

<sup>12</sup> Senato della Repubblica. *II Legislazione. LXXXII Seduta. Discussioni. 26 febbraio 1954 (antimeridiana)*, pp. 3133-3134, 3152. «19 maggio 1953. Con riferimento agli esposti in data 2 marzo e 16 marzo del corrente anno di codesta Tavola, si comunica che dagli accertamenti disposti è risultato che le riunioni di culto nei comuni di Ferentino ed Anagni, sebbene tenute in case private, avevano luogo con carattere di pubblicità. In proposito questo Ministero ha ritenuto e ritiene che l'articolo 17 della Costituzione non sia applicabile alle riunioni di culto in luogo aperto al pubblico. D'altra parte anche l'articolo 19 della Costituzione medesima è stato dichiarato non precettivo da una sentenza in data 11 ottobre 1952 della Corte di cassazione».

<sup>13</sup> Lettera riservata della Presidenza del Consiglio dei Ministri. Ufficio Studi e Legislazione al Minist. Int. Gab., Roma, 15 luglio 1950, firmata il Sottosegretario di Stato G. Andreotti, il quale informava della segnalazione giunta alla Pres. del Cons. da parte della Nunziatura Apostolica, cui trasmetteva copia della presente lettera per conoscenza, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cont. G. II Sez. 1°. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 4° fascicolo, n. 27.



ritardo. Nell'agosto '52, il Capo della Polizia era del parere che l'art. 17 avesse abrogato l'obbligo del preavviso, che viceversa era necessario ai sensi dell'art. 18 del T.U. di P.S. Le forze dell'ordine si attenevano a questa norma costituzionale, anche se ritenevano ancora in vigore le disposizioni dell'art. 18 delle leggi di polizia non essendo incompatibili col citato art. 17 della Costituzione. Né erano abrogate quelle norme relative all'ordine pubblico non contrastanti con l'ordinamento costituzionale: discorso singolare assai, che denota la volontà di non scontentare nessuno. «Le autorità di P.S., pertanto, si ritengono tuttora autorizzate, oltre ad applicare il divieto previsto dall'art. 17 della Costituzione per le riunioni in luogo pubblico, a sciogliere una riunione tenuta in luogo pubblico od aperta al pubblico per ragioni di ordine pubblico, di moralità o di sanità pubblica. Per motivi eccezionali, il prefetto può fare anche ricorso all'art. 2 del T.U. leggi P.S.». I criteri per definire pubblica anche una riunione tenuta in luogo privato, contenuti nell'art. 18 del T.U. di P.S., non essendo enunciati in termini precisi e tassativi, ma generici e di significato molto lato, potevano anche contemplare l'opinione della Nunziatura, ovvero che «qualsiasi riunione a scopo di culto, anche in luogo privato, ha in se stessa il carattere di riunione pubblica. E ciò sia per il luogo, in quanto esso diviene necessariamente noto come destinato al culto per tutti coloro che vogliono intervenire e quindi di uso pubblico; sia per il numero delle persone che vi convergono, in quanto non è soggetto a limitazione, anche se in determinati casi è di fatto limitato per la scarsità degli adepti; sia per l'oggetto e per lo scopo, in quanto il culto è di per se stesso destinato a tutto il pubblico e tende al proselitismo, che va esteso necessariamente oltre il luogo di riunione, ma di cui il luogo stesso costituisce il centro». La tesi non era invero suffragata dalla giurisprudenza. In questo senso, il Capo della Polizia lasciava alla Direzione Generale de' Culti ogni valutazione in materia. Si faceva comunque osservare che le assoluzioni della magistratura inferiore si dovevano soprattutto al fatto che i pentecostali «si tengono ora molto guardinghi, sapendosi sorvegliati, ed evitano di farsi sorprendere in quelle pratiche a causa delle quali il loro culto non è stato ammesso ai sensi di legge». In ogni



caso, il parere della Polizia era che: «la riprovazione, o meno, di un culto debba investire tutto il culto in se stesso e non singole sue parti, le quali per natura sono inscindibili del tutto, e quindi il divieto, o il permesso, del suo esercizio debba intendersi in senso assoluto e non relativo»<sup>14</sup>.

*La propaganda dei protestanti in Italia.* Non sappiamo se Rollier conoscesse o meno questo carteggio. Era comunque molto informato sulle pressioni della diplomazia vaticana, sia attraverso Saragat, sia per tramite di Giuseppe Vingiano, segretario particolare del socialdemocratico e membro della Chiesa Valdese. Né ignorava gli articoli di padre Lener, professore di Diritto Pubblico alla Pontificia Università Gregoriana, contro la propaganda religiosa delle confessioni di minoranza su «Civiltà Cattolica». Lener scriveva:

Prima ancora della cessazione delle ostilità in Italia e dovunque estendevasi l'occupazione angloamericana della penisola [...] si manifestava, per riesumazione di formazioni già soppresse o vietate, per importazione o per novella organizzazione, un'ampia, combattiva, sfrenata ripresa del movimento protestantico in Italia, con forze e mezzi di propaganda superiori a ogni precedente nella storia della nazione italiana. Profittando da prima della protezione degli occupanti, poi della debolezza del governo provvisorio e del relativo stato di quasi anarchia, nell'alleanza quindi sempre più diffusa e manifesta di varie sette coi partiti marxisti, di tutte attraverso la massoneria coi partiti cosiddetti laicisti, nell'intero territorio dello Stato si è avuta un'invasione di «pastori», predicatori e conferenzieri, una pioggia di bibbie, opuscoli e periodici protestanti, portati nelle case e distribuiti ovunque da intemperanti zelatori, un moltiplicarsi di templi nuovi o riaperti, oratori e luoghi di riunione, una caccia alle «conversioni» procurate con ogni mezzo, non escluso il danaro e beni equivalenti per gli umili, lo spiritismo per i ricchi, un assalto alla stampa, alla radio, al Parlamento stesso, un aggravarsi delle forme di polemica, un ripetersi di episodi incretinosi, di ingiurie, di proteste, una costante rappresentazione della Chiesa cattolica e dello stesso Governo come

<sup>14</sup> Lettera del Minist. Int. Dir. Gen. della P.S. al Gab. dell'On. Min. e p.c. alla Dir. Gen. dei Culti, Roma, 2 agosto 1952, Il Capo della Polizia, s.l. in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.I. Sez. 1°. Associazioni Chiesa Evangelica Pentecostale, 4° fascicolo, n. 27.



oppressori della libertà e nemici della civiltà, proprio quando più si abusava della civile ospitalità di questo e della dignitosa purezza di quella.

Per coprire d'una parvenza di legalità quest'azione ostile insieme alla Chiesa cattolica e alla religione della quasi totalità degli italiani e pur contraria alle leggi vigenti nello Stato, leggi salutate a suo tempo come liberalissime anzi come la *magna charta libertatum* dei protestanti in Italia, queste sette e i loro patroni indigeni o stranieri si rifanno alla recente Costituzione, al trattato di amicizia tra Italia e Stati Uniti d'America e persino, senza alcun ritegno, a quel trattato di pace che poi in altri campi vien qualificato *diktat*, superato dagli eventi e da precise dichiarazioni dei principali contraenti. E chiamano «fasciste» quelle leggi, mentre van gemendo, in accordo con comunisti, atei e laicisti, sulla disapplicazione della Costituzione stessa, che a loro danno farebbero la magistratura e gli organi della pubblica amministrazione. Di più: mentre in altre parti del mondo queste sette o si avversano fra loro o rifuggono comunque da ogni intesa e attività combinata, da noi esse han costituito un vero e proprio fronte unico di battaglia, la «Federazione delle Chiese evangeliche operanti in Italia», diretta evidentemente, da un lato, a combattere unilateralmente la Chiesa cattolica e la religione del popolo italiano e, dall'altro, a far breccia sull'autorità legislativa giudiziaria e amministrativa per ottenere, essi dicono, la perfetta parificazione di ogni setta, senz'alcuna limitazione di ordine pubblico e di buon costume, alla Chiesa cattolica, a raggiungere anzi una libertà superiore ancora a quella di cui questa gode per suo diritto nativo e storico, nonché per le leggi esecutive dei Patti Lateranensi e per la Costituzione nella Repubblica Italiana<sup>15</sup>.

Il 2 marzo 1953, ovvero durante il massimo impegno del «partito romano» per l'affermazione dello Stato cattolico e contro il pericolo comunista, il Cardinale Ottaviani (1890-1979), autorevole esponente di queste istanze e responsabile del S. Ufficio, teneva un importante discorso sul tema «Chiesa e Stato: alcuni problemi presenti alla luce del Magistero di Pio XII», nell'Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense. Ottaviani affermava che tra i principi del Diritto Pubblico Ecclesiastico vi era quello del dovere dei governati di informare la legislazione in senso cattolico, tanto più in uno Stato a

---

<sup>15</sup> S. Lener, *La propaganda dei protestanti in Italia*, in «La Civiltà Cattolica», A. IV (1953), pp. 254-255.



stragrande maggioranza composto da cattolici. Ne discendevano tre immediate conseguenze: «1) la professione *sociale* e non soltanto *privata* della religione del popolo; 2) la ispirazione cristiana della legislazione; 3) la difesa del patrimonio religioso del popolo contro ogni assalto di chi vorrebbe strappare ad esso il tesoro della sua fede e della sua pace religiosa». La Chiesa, essendo unica depositaria della verità, non avrebbe comunque consentito che la tolleranza dei culti acattolici comprendesse anche la libertà di propaganda, «fomentatrice di discordie religiose e turbatrice del sicuro e unanime possesso della verità e della prassi religiosa in Paesi come l'Italia, la Spagna e altrove». Il riferimento era soprattutto rivolto alle missioni protestanti americane, che «si lamentano, se i governi chiudono cappelle, aperte perfino senza debita autorizzazione, o espellono i così detti “missionari”, entrati nel Paese per scopi così diversi da quelli dichiarati per ottenere i permessi». I loro maggiori alleati erano inoltre quei comunisti che tacevano sulla persecuzione sovietica dei cattolici o quei «fratelli dissidenti» negli Stati Uniti dove non vi era una chiara conoscenza dei fatti italiani:

se i credenti d'oltre oceano, i quali raccolgono fondi per i loro missionari e per i neofiti da essi conquistati, sapessero che la maggior parte di tali “convertiti” sono autentici comunisti, ai quali non importa né punto né poco di cose religiose, se non in quanto si tratta di fare dispetto al cattolicesimo, mentre importa loro moltissimo di usufruire delle elargizioni che arrivano copiosamente da oltre oceano, credo che ci penserebbero più d'una volta prima di mandare quanto, in ultima analisi, va a finire ad incoraggiare il comunismo!<sup>16</sup>.

Questo assalto al sistema del pluralismo religioso sostenuto da Maritain e più recentemente dal gesuita americano John Courtney Murray (1904-1967), in funzione di un maggiore consolidamento delle relazioni tra Santa Sede e Spagna, provocò ovviamente

---

<sup>16</sup> A. Ottaviani, *Doveri dello Stato cattolico verso la religione*, Libreria del Pont. Ateneo Lateranense, Roma 1953, pp. 10-11, 31-34. Si vedano inoltre «L'Osservatore Romano», 4 marzo 1953; G. Salvemini, *I diritti di Dio e della Chiesa*, in «Il Mondo», 11 aprile 1953, ora in ID., *Stato e Chiesa in Italia* cit., pp. 480- 483.



numerose reazioni<sup>17</sup>. La Segreteria di Stato affermò che quelle espresse da Ottaviani erano opinioni strettamente personali. Lo stesso Pio XII, in una allocuzione tenuta ai partecipanti del V Congresso Nazionale Giuristi Cattolici Italiani del 6 dicembre, sembrava maggiormente incline ad accettare in qualche modo il principio del pluralismo religioso per consentire alla Chiesa di esercitare compiutamente il suo ufficio di insegnare e di educare gli uomini alla civiltà<sup>18</sup>. Non taceva comunque di preferire il regime di mera tolleranza per le confessioni religiose non cattoliche: «ciò che non risponde alla verità e alla norma morale non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza né alla propaganda né all'azione»<sup>19</sup>.

In questo senso si giustifica una lettera pubblica di Rollier su «Il Ponte», indirizzata al responsabile degli Interni (30 maggio 1953), il cui contenuto occorre riprendere nella sua parte centrale:

E' legittimo che il Vaticano, secondo le dottrine della Chiesa Cattolica Romana, sogni una società in cui tutto il potere, spirituale e temporale, torni nelle mani del Sommo Pontefice, sogni di avere a sua disposizione il braccio secolare per estirpare l'eresia, acconsenta alla triste necessità di ricorrere per qualche secolo agli inquisitori, ai Torquemada, per ottenere questo scopo, dopo di che, come ci assicura la figura immortale del Grande Inquisitore di Dostojewski, vi sarà per gli uomini la felicità. Eunuchi nell'anima e nello spirito ma felici. Ciò è legittimo, come è legittimo per un protestante come me, di sognare, secondo le ispirazioni del momento, l'instaurazione di una teocrazia popolare calvinista o di una democrazia comunitaria come la prima Pennsylvania, come è legittimo che il comunista sogni, dopo le forche per tutti gli Slansky, che nell'utero materno siano stati socialdemocratici, e dopo qualche secolo di processi della dittatura burocratica del proletariato, la felicità della società senza classi. Volendo, ciascuno di noi, cattolico-romani, protestanti o comunisti, realizzare, senza compromessi, il nostro sogno, si va diritti alle guerre di religione.

Il Vaticano, potenza politica, ha anche il diritto di esercitare la pressione diplomatica che può per ottenere dal governo, debole e largamente intriso di dottrinari suoi, della Repubblica Italiana, il massimo possibile di

<sup>17</sup> Si veda G. P. Fogarty, *The Vatican*, cit., pp. 368-374.

<sup>18</sup> A. Riccardi, *Il potere del Papa*, cit., pp. 28-30.

<sup>19</sup> *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, XV, Quindicesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1953-1° marzo 1954*, Tipografia Poliglotta Vaticana, p. 185.



realizzazione politica delle sue dottrine anche senza ricorrere alle guerre di religione. Gli italiani sono cattolico-romani, *quindi* una piccola soperchieria contro la libertà di culto qua, una piccola, o grande, roscigliatura alle garanzie costituzionali là, e si può ottenere «*parecchio*» per il Vaticano in Italia.

Il Governo Italiano ha il dovere di resistere a queste pressioni e questo doveva va esercitato anche, e, vorrei dire, specialmente, da un Ministro democristiano. Perché? La laicità dello Stato non ha niente a che fare con le dottrine razionalistico-positivistiche del secolo scorso sul «laicismo teologico». La laicità dello Stato, o neutralità religiosa dello Stato, nei paesi a maggioranza cattolico-romana, è la sola alternativa storicamente possibile ad una dittatura totalitaria confessionale o non confessionale. Ciò è vero per il Belgio, per la Francia, per l'Italia, per l'Austria. Il Presidente De Gasperi lo sa benissimo. Le dittature confessionali spagnole e portoghesi e lo stesso appellativo di «uomo della Provvidenza» dalla gerarchia cattolico-romana attribuito al dittatore fascista, sono una riprova di ciò<sup>20</sup>.

*L'importanza della igiene dei culti.* Scelba non rispose direttamente a Rollier. Sappiamo tuttavia che il Sottosegretario Bisori era particolarmente impegnato a restringere la portata innovativa della sentenza della Cassazione sul caso-Sommani. Il Consiglio Federale chiedeva di far applicare l'art. 17 in luogo dell'art. 18 del T.U di P. S. per le riunioni a carattere religioso e di culto in luoghi aperti al pubblico, nonché di emanare precise direttive perché gli atti di culto nei luoghi aperti al pubblico non fossero ostacolati, in quanto l'autorizzazione governativa non chiesta non costituiva più reato. Le conclusioni protestanti derivate dalla sentenza 7 maggio 1953 della Suprema Corte erano: «1° che l'art. 17 della Costituzione è precettivo e di immediata applicazione; ed esso è applicabile anche alle riunioni di carattere religioso; 2° che la norma dell'art. 19 Cost. è precettiva, ma non di attuazione immediata [...]; 3° l'apertura al pubblico di un tempio evangelico senza l'autorizzazione di cui all'art. 1 del R.D. 28-II-1930, n. 289, è rimasta, ora, priva di qualsiasi sanzione penale»<sup>21</sup>.

Bisori affermava viceversa che, nonostante l'art. 17 della Costituzione fosse stato dichiarato precettivo di immediata

<sup>20</sup> M. A. Rollier, *A chi giova l'intolleranza?*, cit., pp. 853-854.

<sup>21</sup> M. Piacentini, *Culti Ammessi*, cit., p. 30.



applicazione, esso si riferiva a tutte le riunioni in luoghi aperti al pubblico tranne a quelle aventi carattere di culto, sottoposte viceversa all'articolo 19, sempre della Costituzione, che la Corte Suprema aveva dichiarato precettivo, ma non di immediata applicazione: attendeva infatti la promulgazione della legge d'intesa, prevista dal terzo capoverso dell'art. 8 della Costituzione stessa. Né gli articoli 25-26 delle Leggi di P.S. erano abrogati. E quindi gli obblighi di preavviso al Questore che, a sua discrezione, poteva vietare – specie in caso di evidenti commistioni con elementi od ambienti comunisti - o permettere a talune condizioni le varie riunioni di culto, rimanevano fermi. Il 5 dicembre avrebbe pertanto istruito le Direzioni Generali dei Culti e della Pubblica Sicurezza a continuare ad applicare la legislazione sui culti ammessi, così come gli articoli 25-26 del T.U. di P.S.,

nella speranza che sull'art. 650 c.p. la Cassazione cambi giurisprudenza e ritenga che i provvedimenti previsti dalle leggi postconcordatarie sono «d'ordine pubblico», come attinenti alla importantissima materia dei culti (importante non meno dell'«igiene», che nell'art. 650 è contemplata subito dopo l'«ordine pubblico») e, per le riunioni in luogo non destinato al culto, nella considerazione che l'esercizio anche pubblico dei culti è nella Costituzione regolato non dalla generica norma dell'art. 17, che è d'immediata applicazione, ma dalla *specifica* norma dell'art. 19, che *non* è d'immediata applicazione<sup>22</sup>.

Nella seduta al Senato dell'11 dicembre, il Sottosegretario era ancora più esplicito. La Cassazione, egli diceva, aveva più volte chiarito che la legislazione sui culti ammessi era tuttora in vigore. La stessa sentenza del 7 maggio, che alcuni giornali avevano frainteso<sup>23</sup>,

---

<sup>22</sup> Appunto [del Sottosegretario di Stato per l'Interno] per la Direzione Generale dei Culti, per la Dir. Gen. di P.S. e p.c. per l'On. Ministro, Roma, 5 dicembre 1953, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. S. I. Sez. Associazioni. *Culti Evangelici vari*, 7° fascicolo, n. 27/D.

<sup>23</sup> La sentenza fu resa nota nel corso del 15 ottobre 1953 da «La Nazione» di Firenze; «Il Giornale dell'Isola» di Catania; «La Stampa» di Torino; «Il Giornale d'Italia» di Roma; il giorno 16 ottobre da «Il Tirreno» e «La Gazzetta» di Livorno; infine il giorno 19 da «Il Paese» di Roma. «La Gazzetta del Popolo» di Torino, giornale di area cattolica, manifestava la propria riprovazione per le tesi del Ministero, in data 26 maggio 1953, con un articolo di fondo del suo direttore Massimo Caputo. «La Stampa» del 27 maggio commentava che la libertà religiosa



aveva esplicitamente affermato: «L'apertura di templi ed oratori continua ad essere regolata dalle disposizioni della legge del 1929 e dal decreto del 1930»<sup>24</sup>. Il Sottosegretario ordinava conseguentemente alle autorità centrali e periferiche dello Stato di applicare la legislazione sui culti ammessi nella maniera assai più restrittiva che nel passato regime fascista.

Ritengo poi che in materia di riunioni, vadano tenuti presenti, a seconda del carattere delle riunioni:

- A) l'art. 17 della Costituzione se le riunioni abbiano mero carattere propagandistico (conferenze, discussioni e simili);
- B) l'art. 19 della Costituzione se le riunioni abbiano per oggetto l'esercizio di atti di culto.

Secondo la Cassazione:

- A) l'art. 17 è immediatamente applicabile ed ha quindi abrogato l'art. 18 t.u. di p.s. che, per le riunioni in luogo aperto al pubblico, richiedeva il preavviso alla P.S.;
- B) l'art. 19, invece, non è immediatamente applicabile: non sono dunque abrogate le norme relative a materie cui esso si riferisce.

E così non è abrogato (a mio avviso) l'art. 25 t.u. di p.s. che richiede il preavviso alla P.S. per le «funzioni, cerimonie, o pratiche religiose fuori dei luoghi destinati al culto» sempreché (s'intende) con carattere di pubblicità, nonché per le «processioni nelle pubbliche vie».

Ritengo quindi che le riunioni a scopo religioso debbano avere la seguente disciplina:

- A) se hanno mero oggetto propagandistico, possano essere tenute:
  - o in privato (com'è ovvio, perché la inviolabilità del domicilio non comporta possibilità di ingerenze autoritative);
  - o in luogo aperto al pubblico, senza preavviso;
  - o in luogo pubblico con preavviso;
- B) se invece hanno per oggetto l'esercizio di atti di culto, possano essere tenute:
  - o in privato (com'è ovvio, per le ragioni già dette);

---

«non è materia questa che tolleri ulteriori rinvii ed incomprensioni o decisioni meno che cristalline: nessuna delle libertà fondamentali di una democrazia viene prima di quella religiosa». Si vedano inoltre «Corriere Lombardo», «La Voce Repubblicana» e «Il Paese», 27 maggio; «L'Avanti!», 28 maggio.

<sup>24</sup> Senato della Repubblica, *II Legislatura. Discussioni. Seduta dell'11 dicembre 1953*, pp. 2616-2617.



- o nei templi autorizzati secondo il r.d. 28 febbraio 1930 n. 289; in questi templi le riunioni han luogo (com'è noto) senza preventiva autorizzazione (art. 2 detto d.), con libertà di affissione (art. 3) e questua (art. 4), ecc;
- o in luoghi aperti al pubblico diversi dai suddetti templi: in questi casi le riunioni han luogo con l'osservanza dell'art. 25 del t.u. di p.s., cioè con preavviso al questore;
- o in pubblico: in questi casi le riunioni han luogo, al solito, con l'osservanza del citato art. 25 t.u. di p.s. e quindi con preavviso al questore, come le «processioni nelle pubbliche vie».

Non condivideva infatti la tesi, fatta propria in passato anche dalle Direzioni Generali di Culto e di P.S., che affermava l'art. 25 del T.U. riguardare esclusivamente funzioni in luogo pubblico.

L'art. 25 parla, anzitutto, di «funzioni, cerimonie o pratiche religiose fuori dai luoghi destinati al culto». Ora la dizione «fuori dei luoghi destinati al culto» è generica ed estremamente lata: non si riferisce, dunque, solamente ai luoghi pubblici, ma (pel principio «ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus») anche ai luoghi aperti al pubblico (mi pare); e lascia fuori solo i luoghi privati (per la solita considerazione che l'inviolabilità del domicilio non comporta possibilità di riferimento a tali luoghi).

Si noti poi che il citato art. 25 si occupa, in una sua seconda parte, anche di luoghi pubblici, ma circoscrive il relativo richiamo alle processioni; laddove se avesse voluto riferirsi sempre e soltanto ai luoghi pubblici non avrebbe separatamente previsto le «funzioni, cerimonie o pratiche religiose fuori dei luoghi destinati al culto» e le «processioni....nelle pubbliche vie», ma avrebbe promiscuamente previste, con logico raggruppamento, funzioni, cerimonie, pratiche, processioni in luoghi pubblici.

Ma poi: quali sono mai le «funzioni, cerimonie, o pratiche religiose» diverse dalle processioni, che si svolgono non in templi ma in luoghi pubblici? Sono estremamente rare. Frequente, invece, è il caso di funzioni, specie acattoliche, che si svolgano non in templi, ma in luoghi aperti al pubblico. E' a queste funzioni, evidentemente, che vuol riferirsi la prima parte dell'art. 25<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Lettera del Sottosegretario di Stato per l'Interno al Gabinetto, alla Dir. Gen. dei Culti, alla Dir. Gen. di P.S. e p.c. a S. E. il Pres. Scelba, e S.E. il Sottosegr. Russe,



*Le correnti clericali.* La tesi ministeriale era significativamente sostenuta in particolare da gesuiti come Salvatore Lener, che dimostrava come «l'atteggiamento delle correnti clericali non è mutato – scriveva Peyrot a Luigi Preti -, ma si è fatto più accorto andando alla ricerca di nuovi pretesti e speculazioni giuridiche per veder di ammantare di una possibile legalità un'azione, attualmente in corso di preparazione, che mira a stabilire un più severo controllo (munito di tutti i mezzi per operare divieti) e che punta a rendere in pratica inefficace l'esercizio del diritto di libera riunione per atti di culto in locali aperti [al] pubblico e dell'apertura di templi e locali di culto»<sup>26</sup>. Su «Civiltà Cattolica», Lener sosteneva che la libertà di propaganda dei protestanti non poteva essere giustificata facendo leva sull'art. 19 della Costituzione, stante i metodi di controversia adottati per gettare discredito sui dogmi della Chiesa e si configurava pertanto come vilipendio della religione dello Stato, punito dagli articoli 402-404 del Codice Penale<sup>27</sup>.

Che l'art. 17 della Costituzione – scriveva su «Il Diritto Ecclesiastico» a commento della nota sentenza della Cassazione del '53 -, in quanto configura con maggiore ampiezza esclusiva di alcune anteriori limitazioni la libertà di riunione, sia norma pienamente giuridica o, secondo la giurisprudenza consolidata dalla Cassazione, norma immediatamente applicabile, non è contestabile. Che, di conseguenza, tutte le disposizioni contenute nell'art. 18 t.u. delle leggi di p.s. incompatibili con la nuova configurazione del predetto diritto di libertà, siano da ritenere implicitamente abrogate, è del pari fuori discussione. Ma bastano queste premesse a legittimare senz'altro la conclusione che le riunioni tenute da un pastore, in un tempio acattolico aperto senza autorizzazione, siano esenti dall'obbligo di preavviso, e si sottraggano ormai alle sanzioni penali e amministrative previste dall'art. 18, per il caso di omesso preavviso? La sentenza in esame risponde affermativamente, riferendo *sic et simpliciter* tale situazione alla fattispecie giuridico-costituzionale delle riunioni in luogo aperto al pubblico.

Roma, 26 febbraio 1954, firmato Bisori, in ACS. Minist. Int. Div. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 66. Cat. G.1. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa di Cristo*, 4° fascicolo, n. 27/R.

<sup>26</sup> Lettera di G. Peyrot a L. Preti, Roma, 15 giugno 1954, ATV. UL. U4.

<sup>27</sup> S. Lener, *La propaganda dei protestanti*, cit., pp. 265-269.



Ma è appunto l'eccessiva semplicità di cotesta «sussunzione», che rende poco conveniente la conclusione affermativa<sup>28</sup>.

Le riunioni svolte a scopo di culto da ministri acattolici erano sempre riunioni a carattere pubblico (art. 18 del T.U. delle Leggi di P.S.). L'art. 2 del R.D. 28 febbraio 1930 stabiliva talune distinzioni da tener conto. Il primo comma faceva riferimento a riunioni svolte in templi autorizzati da ministri approvati per una delle confessioni ammesse nello Stato: *norma speciale* di favore che la differenziava dalle disposizioni comuni sulle pubbliche riunioni, perché non si trattava di una manifestazione della libertà di riunione concessa per qualsiasi scopo e per tutti i cittadini, ma di una manifestazione della libertà di culto concessa ai soli fedeli di un culto acattolico ammesso; così come la libertà di religione costituiva un particolare diritto di libertà distinto dalla libertà di pensiero, di associazione o di riunione. Norma speciale, dunque, sottoposta a particolari restrizioni di polizia, mediante l'esercizio ampio dell'osservazione, della prevenzione e della repressione, per via della maggiore posizione di privilegio della religione cattolica, che aveva richiesto disposizioni giuridico amministrative a parte per l'esercizio degli altri culti ammessi nello Stato. In questo senso, essendo materia speciale di interesse pubblico e politico, il legislatore aveva previsto norme speciali, da cui non era possibile derogare in favore delle norme comuni. Le riunioni di culto che non avevano le caratteristiche e non seguivano le direttive del comma primo dell'art. 2, soggiacevano viceversa, per il secondo comma dello stesso, alle norme comuni sulle riunioni pubbliche, ma non a quelle in luogo aperto al pubblico. «A chi obiettasse che le pubbliche riunioni tenute in un tempio acattolico costituiscono riunioni in luoghi aperti al pubblico, e vanno esenti perciò, oggi, dall'obbligo del preavviso in virtù del precetto generale dell'art. 17 primo capoverso della Costituzione, sarebbe anche troppo facile rispondere che esse costituiscono invece, propriissimamente, pubbliche riunioni per l'esercizio di un culto acattolico, una categoria speciale di

---

<sup>28</sup> Si veda commento di S. Lener alla sentenza 7 maggio 1953, n. 1522 della Suprema Corte di Cassazione, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIV(1953), parte II, p. 433.



pubbliche riunioni, cioè, per le quali esiste una disciplina parimenti speciale. E niuna norma generale, per quanto posteriore, ha virtù di derogare le norme speciali anteriori, come è appunto quella di cui si tratta»<sup>29</sup>.

Né si poteva sottocedere la vigenza dell'art. 25 del T. U. di P.S. «Chi promuove o dirige funzioni, cerimonie o pratiche religiose fuori dei luoghi destinati al culto, ovvero processioni ecclesiastiche o civili nelle pubbliche vie, deve darne avviso, almeno tre giorni prima, al questore. Il contravventore è punito con l'arresto fino a tre mesi e con l'ammenda fino a lire cinquecento». E luogo non destinato al culto poteva essere anche un luogo aperto al pubblico e comunque era necessaria la richiesta di preavviso preventivo, indipendentemente dall'art. 18 del T.U. di P.S. L'articolo non era affatto incompatibile con l'art. 17 della Costituzione. Si trattava infatti di *norma speciale* che confermava la specialità della materia prevista dall'art. 2 del R. D. 28 febbraio 1930. In ogni caso era una norma perfettamente applicabile alle riunioni di culto pubblico tenute da un pastore acattolico in un tempio non autorizzato, giacché solamente l'autorizzazione poteva riconoscerne la destinazione speciale all'uso religioso. L'art. 26, sempre del T.U., vietava inoltre riunioni pubbliche per ragioni di ordine sociale, cosicché tutte le riunioni in templi autorizzati, per evitare possibili reazioni di chi ne avesse avuto interesse – l'Italia era tutta una grande piazza cattolica –, avrebbero dovuto sempre essere autorizzate preventivamente dalle autorità di polizia<sup>30</sup>.

*Il pubblico è preso dal brivido giuridico.* Il Ministero era francamente poco credibile: aveva sempre fatto riferimento all'art. 18 del T. U. in tutti i casi di cui al secondo comma dell'art. 3 del R.D. 1930 fin tanto che detto articolo era in piedi, e ciò sul parere conforme della dottrina e della giurisprudenza. Successivamente aveva cominciato a far riferimento agli articoli 25-26 del T.U. come reazione alla sentenza della Cassazione, che voleva l'art. 18 del T.U. di P.S. superato dall'art. 17 della Costituzione: «constato che si tenevano

---

<sup>29</sup> Ivi., p. 436.

<sup>30</sup> Ivi., pp. 437-438.



riunioni religiose in luoghi aperti al pubblico, senza darne alcun preavviso e diffidò i ministri dei culti acattolici a non farlo. Questi – ha scritto Achille Battaglia –, forti della giurisprudenza della Cassazione, non ottemperarono alla diffida; ed allora vennero denunciati per contravvenzioni all'art. 650 C. P. [...] ad onore della magistratura [...] nessuna di queste denunce diede luogo a condanna [...]»<sup>31</sup>.

Il Ministero si atteneva comunque alle parole di Ernesto Eula, Procuratore Generale della Suprema Corte, il quale, in occasione della inaugurazione dell'anno giudiziario, aveva dichiarato: «La Corte di Cassazione con recenti meditate sentenze ha riconosciuto che dal complesso di norme con cui la Costituzione ha garantito ad ognuno la più ampia libertà di religione (art. 19) si desume chiaramente il diritto, anche per le confessioni acattoliche, di aprire templi ed oratori, come, del resto, era già consentito dall'art. 1 del R. D. 28. II. 1930 n. 289, in relazione all'art. 14 della L. 24.VI.1929. Tuttavia, ha rilevato la Corte, le cennate norme, non essendo ancora stata la legge prevista dall'art. 8 u. p. della Cost., per regolare i rapporti con lo Stato delle confessioni religiose diverse dalla Cattolica. Pertanto, la apertura al pubblico dei templi od oratori acattolici continua ad essere regolata dal cennato art. 1 R.D. ecc. la cui trasgressione, peraltro, *ove non siano stati impartiti specifici provvedimenti restrittivi da parte delle autorità competente*, non dà luogo, di per sé stessa ad azione penale per difetto di specifica sanzione nella legge». L'obiezione di Peyrot, che faceva notare come il discorso del Procuratore fosse difforme alla sentenza del maggio '53, fu respinta dal Sottosegretario, il quale sosteneva che il Ministero si atteneva comunque a questa esegesi dottrinarica perché, egli disse, le sentenze si devono interpretare! Già in una conversazione avuta con Indro Montanelli (1909-2001), e riferita dallo stesso al «Corriere della Sera» nel settembre 1949, l'onorevole Scelba aveva dichiarato: «Quando divenni ministro dell'Interno, mi resi subito conto che per fare la dittatura in Italia non occorrono leggi speciali: basta interpretare in un dato modo quelle vigenti». In questo senso si

<sup>31</sup> A. Battaglia, *I giudici e la politica*, Laterza, Bari 1962, pp. 149-150.



comprende come l'esecutivo mantenesse in vigore e interpretasse «in un dato modo» la legislazione di derivazione fascista<sup>32</sup>.

Della Costituzione non si diceva una sola parola, se non che l'art. 19 non poteva essere applicato. Nessuna istruzione sarebbe stata pertanto diramata nel senso richiesto dal Consiglio Federale<sup>33</sup>. Il Ministero aveva assunto una linea: «mira allo scopo preciso di ricercare pretesti giuridici idonei ad ammantare di legalità le azioni necessarie per impedire l'esercizio del culto pubblico, restringendo al massimo e vietando ove il caso lo consenta e le riunioni per atti di culto in locali aperti al pubblico e l'apertura di templi ed oratori al culto pubblico». Più precisamente, il Ministero intendeva:

1) Mantenere in attuazione le limitazioni all'esercizio del culto evangelico stabilite dal fascismo [...];

2) Negare ogni valore innovativo in materia alle norme stabilite con gli artt. 8, 17, 19 e 20 della Costituzione.

3) Ricercare pretesti giuridici idonei ad ammantare di presunta legalità le azioni che si rendono necessarie per impedire il libero esercizio del culto pubblico minandone i suoi presupposti; cioè: la libera apertura dei locali di culto; la libertà delle riunioni di culto nei luoghi aperti al pubblico. In questo intendimento il Ministero tenta di cautelarsi, coprendosi le spalle con il preventivo parere del Consiglio di Stato [...] e dell'Avvocatura dello Stato [...]. Pareri questi che, non essendo vincolanti, non esonerano il Ministero dalla responsabilità di non dare attuazione, neppure come criteri interpretativi delle disposizioni preesistenti, alle norme costituzionali in tema di libertà religiosa.

4) Apparire come il sereno tutore dell'applicazione integrale della legge; condiscondendo alle volte benevolmente nelle pratiche minute per le quali ogni controllo preventivo è pienamente assicurato alle autorità; ma insabbiando, ove non possano essere apertamente respinte, tutte le richieste avanzate per alleggerire in qualche misura la pressione della giurisdizione di polizia cui sono sottoposti i culti evangelici dalle leggi fasciste che vengono interpretate con ristrettezza maggiore di quel che non lo furono durante il passato regime.

<sup>32</sup> L. Basso, *Il Principe*, cit., p. 210.

<sup>33</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Spaffi, G. Niegge, M. A. Rollier, D. Piacentini, A. Scorsone, Roma, 24 maggio 1954, in *ATV*, FCSI, Serie XII, Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.



5) Accreditare nell'opinione pubblica, presso le autorità dipendenti e negli ambienti americani, la manovra clericale di propaganda antiprotestante, circa presunti accostamenti ed implicazioni politiche tra il protestantesimo italiano ed il partito comunista, che sono del tutto infondate ed inesistenti»<sup>34</sup>.



---

<sup>34</sup> Lettera di Giorgio Peyrot a G. Saragat, Roma, 15 giugno 1954, in ATIV, UL, 90, P. 4.

#### Parte IV. Cap. 5. **Geografia della intolleranza.**

*Criteri di polizia ecclesiastica.* La maggioranza democristiana era direttamente responsabile della mancata attuazione della Costituzione: condizione denunciata non solamente da autorevoli esponenti dell'opposizione come Lelio Basso o Piero Calamandrei, ma anche da eminenti costituzionalisti vicini all'attività dell'esecutivo come Giorgio Balladore Pallieri<sup>1</sup>. Le libertà fondamentali garantite dalla Costituzione dovevano essere sacrificate alla difesa della nuova democrazia dal comunismo. Scelba dichiarava pubblicamente non doversi limitare l'azione del Governo invocando le norme della Costituzione, che non poteva diventare «la trappola per la libertà del popolo italiano, a cui garanzia fu voluta»<sup>2</sup>. Lo stesso De Gasperi non sottaceva la necessità di andare verso un sistema di democrazia protetta. «La Costituzione (si è lasciato intendere, e poi sempre più chiaramente si è detto) se venisse scrupolosamente attuata ed osservata – scriveva Calamandrei –, rafforzerebbe le garanzie dell'opposizione; ma opposizione vuol dire comunismo: e allora, per combattere il comunismo si può tranquillamente sacrificare la Costituzione»<sup>3</sup>.

Si cominciò col ricorrere in Parlamento agli artifici dell'ostruzionismo di maggioranza fino all'insabbiamento vero e proprio di provvedimenti ritenuti scomodi. Prassi tanto più disdicevole se applicata ai diritti di libertà, particolarmente conculcati alle minoranze confessionali sul terreno dell'esercizio del culto e della propaganda religiosa; dell'apertura di templi ed oratori; dello svolgimento delle riunioni pubbliche e private; dell'esenzione dei fanciulli acattolici dalla religione come materia di insegnamento nelle scuole pubbliche e talvolta anche del seppellimento delle salme nei cimiteri comunali. E questo avveniva mediante «criteri di polizia ecclesiastica di tale natura per cui nell'ampiezza dei poteri discrezionali conferiti alle autorità amministrative, non v'è diritto che

<sup>1</sup> Si vedano L. Basso, *Il Principe*, cit.; P. Calamandrei, *Scritti e Discorsi politici*, Vol. II. *Discorsi parlamentari e politica costituzionale*, a cura di N. Bobbio, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 467-577. G. Balladore Pallieri, *La Costituzione italiana*, cit.

<sup>2</sup> P. Pombeni, *I partiti e la politica*, cit., p. 147.

<sup>3</sup> P. Calamandrei, *Scritti e discorsi politici*. Vol. II, cit., p. 544.



sia riconosciuto in modo certo ed il cui esercizio [condizionato] in pratica da una mera facoltà di concedere o di vietare da parte dell'autorità di polizia. Questo eccessivo giurisdizionalismo si è prestato e si presta tuttora – sosteneva Peyrot -, non solo ad intralciare, ma ad impedire il regolare soddisfacimento dei bisogni religiosi delle minoranze religiose italiane»<sup>4</sup>. Le varie assicurazioni rilasciate pubblicamente dalle autorità governative circa il rispetto della libertà religiosa non impedirono pertanto a questo principio giuridico di rimanere praticamente sotto il controllo della forza pubblica, che applicava pedissequamente le norme illiberali del vecchio ordinamento mussoliniano: gli agenti di pubblica sicurezza, formati in particolare sotto il regime mussoliniano, erano depositari di poteri straordinari e impegnati in interventi repressivi indiscriminati<sup>5</sup>. «Ho già dichiarato altre volte – avrebbe affermato il responsabile degli Interni, in un discorso pronunciato nel '49 – che le armi affidate alle forze dello Stato non costituiscono elementi decorativi, ma di difesa e di offesa»<sup>6</sup>.

La repressione della propaganda protestante da parte delle forze dell'ordine nel loro complesso non conosceva tregue o limiti territoriali, servendosi indifferentemente di provvedimenti di vigilanza e di raccolta di informazioni riservate; di controllo della corrispondenza e di schedatura di cittadini in fascicoli personali, in cui erano appuntate ogni sorta di indicazioni sulla condotta morale e religiosa o sull'orientamento politico dei singoli; di fermi arbitrari e di percosse gratuite; di perquisizione e di intimidazione; di divieti pretestuosi e di ammonizioni imperative; di irruzioni improvvise, anche a mano armata, nelle adunanze religiose e di minacce coercitive; di fermi precauzionali e di arresti veri e propri; di divieti ad esercitare gli atti conseguenti al ministero pastorale e di chiusura di locali di culto; di rinvio obbligatorio ai luoghi di residenza e di

<sup>4</sup> *Memoriale del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia al Governo Italiano*, firmato da G. Del Pesco, Roma, 17 maggio 1950, in *ATV*, FCEI. Serie XII.

<sup>5</sup> Copialettere Consiglio Federale.

<sup>6</sup> G. C. Marino, *La Repubblica della forza. Mario Scelba e le passioni del suo tempo*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 45-60.

<sup>6</sup> G. Pepe, *Un anno di dominio clericale*, Lacaita, Manduria 1949, p. 45.



denunce all'autorità giudiziaria<sup>7</sup>. Né poteva essere altrimenti, giacché, come sottolineava opportunamente Lelio Basso, «una legislazione poliziesca e una prassi poliziesca favoriscono una mentalità e un costume da stato di polizia»<sup>8</sup>.

Gli abusi erano pertanto all'ordine del giorno e costringevano Scelba a ricorrere a speciose argomentazioni formali per giustificare gli atti compiuti dai suoi funzionari, sorretto dalla propria cultura avvocatessa o da sentenze illiberali della Suprema Corte di Cassazione<sup>9</sup>. Talvolta sosteneva ricostruzioni palesemente in contrasto con specifiche relazioni della forza pubblica: giustificava ad esempio l'arresto a San Gregorio Magno (Salerno) di tal Giuseppe Gasbarro, perché nel luglio del '49 aveva predicato senza autorizzazione nella piazza pubblica, mentre il processo verbale dei carabinieri riferiva che il fatto si era verificato all'interno della cappella evangelica<sup>10</sup>. Il Sottosegretario agli Interni, onorevole Bisori, senza curarsi del fatto che la responsabilità dell'ordine pubblico dipendeva direttamente dal suo dicastero, avrebbe viceversa assicurato che le varie restrizioni della libertà derivavano tutte dagli organi periferici dell'amministrazione statale.

In ogni Stato di diritto, e particolarmente nelle democrazie, è buona regola di governo che l'autorità centrale dia direttive generali quando ce n'è materia; ma non si arroghi di prescrivere ad organi periferici il modo di svolgere questioni singole. Se lo facesse, spoglierebbe praticamente quegli organi dei poteri loro attribuiti dalla legge appunto sulle questioni singole; renderebbe vano il sistema dei rimedi amministrativi e giurisdizionali che, secondo la legge, si possono esperire a tutela delle proprie ragioni; accentrerebbe totalitariamente nel Governo miriadi di funzioni che le leggi e il buon senso vogliono invece che siano esercitati da altri organi.

Le critiche circa presunti provvedimenti illegittimi da parte delle forze dell'ordine non andavano pertanto indirizzate all'esecutivo ma direttamente alle autorità di pubblica sicurezza, responsabili in prima

<sup>7</sup> G. Peyrot, *La condizione dei protestanti*, cit., p. 5.

<sup>8</sup> L. Basso, *Il Principe*, cit., p. 226.

<sup>9</sup> G. C. Marino, *La Repubblica della forza*, cit., p. 190.

<sup>10</sup> G. Spini, *Le minoranze protestanti*, cit., pp. 219-220.



persona degli atti svolti nell'esercizio delle loro funzioni, contro le quali i cittadini potevano sempre ricorrere alla magistratura per ottenere giustizia.

Questo era il buon funzionamento di uno Stato che – dopo aver organizzato in modo articolato la sua attività su tutto il territorio nazionale, in base a ragionevoli criteri di divisione del lavoro – ha il dovere di rispettare secondo legge, quei criteri, sicché ogni organo svolga dignitosamente ed effettivamente la propria funzione. E solo eccezionalmente il Governo può intervenire ad annullare provvedimenti di organi periferici su casi singoli<sup>11</sup>.

*Volete oggi riaprire la questione religiosa?* La necessità di arginare la connivenza del protestantesimo con le forze comuniste rientrava comunque nell'ambito della preservazione della democrazia repubblicana. «In questa preoccupazione che l'edificio statale restasse qual'era, trova comprensione l'indulgenza di De Gasperi, uomo integerrimo, per sé di grande rigore morale – scriveva il giurista cattolico Arturo Carlo Jemolo -, verso tanti abusi che corrupero quell'amministrazione, ai tempi di Giolitti tra le più corrette, e neppure sotto il fascismo guastatasi come si guastò poi»<sup>12</sup>. In un discorso tenuto a Firenze nel 1951, l'onorevole De Gasperi avrebbe negato apertamente le vessazioni delle minoranze e l'incidenza delle disposizioni concordatarie in materia di libertà religiosa:

Volete oggi riaprire la questione religiosa? Io vi dico che, se sentissi il bisogno di riaprirla per assicurare la libertà di coscienza a qualcuno, sarei disposto a dire che bisogna riaprirla. Ma mi domando: c'è veramente in Italia qualcuno che senta questo bisogno di altre formule di protezione della libertà di coscienza? C'è qualcuno che sente la sua libertà e i suoi diritti diminuiti dalle leggi e formule e dalle conclusioni che ci legano al Concordato? Davvero direi di no<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. «Il Giornale d'Italia» di Roma, 22 marzo; «Il Giornale» di Napoli, 22 marzo; «Il Popolo Nuovo» di Torino, 10 aprile; «L'Eco del Chisone» di Ivrea, 16 aprile 1951.

<sup>12</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 546-547.

<sup>13</sup> G. Spini, *La persecuzione*, cit., p. 247.



Igino Giordani (1894-1980), eminente personalità della cultura cattolica italiana intransigentemente antiprotestante fino a servirsi della più volgare oratoria controversista<sup>14</sup>, aggiungeva che «minuscoli episodi locali» non provavano la tesi delle violazioni costituzionali: «violazioni che, se fossero vere, saremmo noi i primi a deplorare»<sup>15</sup>. Achille Battaglia notava viceversa che le azioni persecutorie contro le minoranze religiose avevano tale uniformità di atteggiamento da far sospettare che dietro ad esse vi fossero precise istruzioni governative. «Non è facile dimostrarlo. Ma l'esame di un grande numero di

<sup>14</sup> Si vedano le segg. semplificazioni sul protestantesimo di I. Giordani, *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1945, pp. 43-46:

- 1) Il proselitismo più spesso si fa, da settant'anni, mediante compera. Un pastore presta il soccorso pecuniario a una vedova, a un disoccupato e lo tira al servizio culturale. Vien poi il proselitismo orale [...].
- 2) la stampa di giornaletti e
- 3) di libelli, preoccupati soprattutto di diffamare la Chiesa cattolica [...].
- 4) i pulpiti, le sale di culto e di ritrovo;
- 5) le scuole, i convitti, gli orfanotrofi, ecc;
- 6) approfittando della cattiva condotta di qualche prete o più ancora per la mancanza di preti;
- 7) o si danno casi di sfruttamento [...]. Inoltre gli ambienti maggiormente presi di mira sono le periferie cittadine e le campagne (specie le più povere e incolte).

Si vedano inoltre le pp. 46-52:

- 1) Il pericolo protestante non consiste tanto nei protestanti che fa, quanto nei cattolici che disfà. Esso conduce all'indifferenza e all'incredulità piuttosto che a una nuova religione.
- 2) L'apostasia, oltretutto, è fatta a spese del carattere.
- 3) Il protestantesimo rompe l'unità religiosa del popolo italiano.
- 4) La divisione religiosa è causa, prima, di guerre intestine, poi di debolezza.
- 5) E' un'umiliazione, prima ancora che una calunniosa presunzione, quella dei pastori d'oltralpe, o finanziatori d'oltre Alpe, di venire ad annunciare il Vangelo all'Italia, come se l'Italia fosse terra pagana, quando dall'Italia mossero gli evangelizzatori delle loro terre [...]. Tale presunzione nasce dalla disistima del popolo italiano, la quale arriva fino alla denigrazione, implicita non foss'altro nei paragoni umilianti che si fanno tra l'Italia cattolica e i paesi protestanti.
- 6) La mentalità acattolica, per la sua genesi antiromana, si traduce talora, nei più deboli, in un senso di disprezzo dell'unità, in un distacco dalle tradizioni e in una opposizione della storia nazionale [...] E per raccogliere somme all'estero, ci si diffama [...].
- 7) La pseudo-letteratura acattolica trasporta in Italia motivi di critica anticattolica, antinazionale [...] e influenza, per canali più o meno indiretti, tanta letteratura di uomini nostri criticamente meno agguerriti, e refluiscie persino in libri di testo per scuole, in giornali [...].
- 8) Le Bibbie vendute dai «colporteurs» mancano dei libri deuterocanonici del Vecchio Testamento.
- 9) Ci sono movimenti che, come il pentecostale, con le loro convulsioni psicopatiche, costituiscono un reale pericolo per la tradizionale latina sanità psichica e fisica della razza [...].

<sup>15</sup> ID., *I protestanti e l'Italia*, in «Il Popolo», 19 agosto 1952.



denunce penali [...] può fornire qualche elemento di giudizio in principio»<sup>16</sup>. La casistica delle vessazioni è numerosa. Si poteva chiudere una cappella evangelica autorizzata perché oggetto di azioni violente da parte della popolazione o per la sospensione prolungata delle funzioni religiose, considerata come prova della sua inidoneità. Si diffidavano ministri di culto muniti e non di decreto governativo a prendere la parola in luoghi privati, pubblici o aperti al pubblico senza apposita autorizzazione da parte della Questura. I provvedimenti potevano andare dalla semplice multa alla denuncia all'autorità giudiziaria fino al carcere vero e proprio con iscrizione nel casellario giudiziario. Si poteva inoltre impedire il suono delle campane, l'uso di altoparlanti per supplire alla insufficiente capienza delle chiese o la costruzione di nuovi templi evangelici.

Richiamandosi agli artt. 1 e 113 del T. U. delle Leggi di P.S., approvato con R.D. 18 giugno 1931, n. 773, il Questore di Catania Scribano vietava al pastore Enrico Corsani (1856-1958) della locale Chiesa Valdese la distribuzione di un volantino di propaganda religiosa con provvedimento del 24 ottobre 1950. Il volantino in questione annunciava che nei giorni 27-29 ottobre il Tempio Valdese avrebbe ospitato una serie di conferenze pubbliche sul tema dell'Anno Santo. Le considerazioni avverse alla divulgazione di questo avviso alla popolazione erano numerose. Il titolo «Conferenze di cultura religiosa», avendo maggiore visibilità della locuzione «Nel Tempio Valdese», poteva ingenerare equivoci sulla natura delle lezioni che si sarebbero tenute; anche i titoli – «La storia dell'Anno Santo»; «Indulgenze e giubilei»; «Anno santo» - potevano essere fuorvianti. Né si potevano escludere incidenti contrari alla pubblica sicurezza: «sia la forma inusitata di pubblicità prescelta, sia l'annuncio di conferenze che costituiscono critica alla Chiesa Cattolica contrastano col sentimento religioso della quasi totalità dei cittadini»<sup>17</sup>. Secondo l'opinione del Sinopoli, autorevole giurista cattolico - negava in particolare la natura innovativa della Costituzione in materia di libertà

<sup>16</sup> A. Battaglia, *I giudici*, cit., p. 148.

<sup>17</sup> Oltre agli artt. 1 e 113 del T.U. delle Leggi di P. S., si vedano l'art. 203 del regolamento per la esecuzione del citato T. U.; il D. Lg. C. P. S. 8 novembre 1947, n. 1382, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1950, pp. 1093-1094.



religiosa e riteneva le norme della legislazione ecclesiastica promulgata sotto il regime fascista «ispirate nella loro generalità a principi non incompatibili con essa» -, una ordinanza emanata dal Questore per impedire la diffusione di manifesti propagandistici era perfettamente legittima, quando informata al «giusto timore» per possibili incidenti, a causa della

forma inusitata della pubblicità e perché il titolo dei manifestini stessi suonava aperta critica alla Chiesa cattolica, in contrasto col prevalente sentimento religioso della maggioranza della popolazione locale.

Il diritto di distribuire i manifestini resta integro: soltanto un particolare modo di diffusione, cioè quello di effettuarlo per la strada avvicinando i passanti, specie nei pressi di una chiesa cattolica, può essere regolato restrittivamente per gravi motivi di ordine pubblico, in vista appunto di incidenti facilmente prevedibili in quel posto, dato il titolo polemico dei manifestini stessi che ben potrebbero ritenersi provocatori ed eccitare la reazione di persone di idee diverse. Né vale dire che l'autorità di P.S. potrebbe impedire le turbative del diritto di libertà di culto: questo è certo la regola, ma in talune circostanze è proprio il caso di ripetere «è meglio prevenire, che reprimere!». E talvolta il prevenire può anche attuarsi attraverso una limitazione, giustificata dal fine che essa persegue<sup>18</sup>.

*La incarnazione dello Spirito Santo.* Le maggiori vessazioni si registrarono tra le comunità pentecostali, sottoposte alla famigerata Circolare Buffarini-Guidi, che ne ostacolava l'attività per contrarietà del culto alla salute psicofisica dei suoi aderenti, non potendosi richiamare al solo ostacolo previsto nell'art. 1 della legge 24 giugno 1924 n. 1159, ovvero la contrarietà a principi o riti avversi all'ordine pubblico o al buon costume - ordine pubblico non eccetto peraltro dall'art. 19 della Costituzione. «La giustificazione - scriveva Arturo Carlo Jemolo - non poteva essere accettata da qualsiasi coscienza liberale, in nome della eguaglianza, in un Paese dove non si è mai ritenuto che le autorità statali potessero interferire nelle manifestazioni e nelle pratiche religiose dei singoli, quando pure esse importano

<sup>18</sup> M. Sinopoli, *La legge sui Culti Ammessi in rapporto alla Costituzione e alla Legge di Pubblica Sicurezza*, in «Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico», 1952, n. 2, p. 364.



modificazione del corpo o quella che agli occhi dello scettico è esaltazione morbosa, illusione individuale o collettiva»<sup>19</sup>. I pentecostali stessi negavano che la discesa dello Spirito Santo provocasse turbamenti e comunque non più che tutte le manifestazioni cattoliche di accesa religiosità, che solitamente non giustificavano l'intervento della forza pubblica: si pensi solamente ai pellegrinaggi di devozione cattolica a S. Giovanni Rotondo<sup>20</sup>. Le informative della polizia erano di diverso avviso e facevano espliciti richiami a convegni sconvenienti con molte evoluzioni verbali e poche prove documentali. Nel settembre '44, il prefetto di Reggio Calabria avvertiva il Ministero che alle riunioni svolte da taluni pentecostali nel comune di Ferruzzano, «uomini e donne fra loro si bastonano, si strappano i vestiti da dosso, emettono grida strane e immorali e cadono in convulsioni». Nel comune di Cittanova, sempre in provincia di Reggio Calabria, le giovani pentecostali erano «ipnotizzate o magnetizzate», con l'intento di ricevere la «incarnazione dello Spirito Santo, riportando da tale (sic) pratiche disturbi nervosi ed ebetismo»<sup>21</sup>.

La sera del 28 maggio 1949, il maresciallo dei carabinieri, accompagnato da suoi uomini armati, dopo aver fatto irruzione nella comunità pentecostale di Milena, in provincia di Caltanissetta, inflitte delle nervate ad un credente che stava elevando una preghiera, si rivolgeva successivamente a Gandolfo Acquaviva, falegname ambulante di Racalmuto, nonché predicatore evangelico e responsabile di questa accolita: premendogli allo stomaco il mitra di ordinanza, gli intimava di chiudere la riunione, proferendo le seguenti, testuali parole: «Tu sei venuto qui per fare il cavallo da monta a tutte

<sup>19</sup> A. C. Jemolo, *I problemi pratici*, cit., p. 130.

<sup>20</sup> ID., *Per la libertà religiosa*, cit., p. 14.

<sup>21</sup> Si veda lettera del Pref. di Reggio Calabria al Ministero degli Int. Direz. Gen. P.S., Reggio Calabria, 2 settembre 1944, firmata dal Pref., On. Avv. Priolo, il quale, stante gli impedimenti ostativi al culto pentecostale per motivi di «moralità e di ordine pubblico», chiedeva chiarimenti circa la compatibilità di questi provvedimenti col «mutato ordinamento sociale». La lettera era originata da una apposita richiesta di tal Giovanni Sculli, considerato elemento «ozioso e vagabondo», il quale intendeva essere autorizzato a tenere culti nel comune di Ferruzzano. La relazione, piuttosto negativa, stesa dal Prefetto, riceveva dal Ministero conferma della contrarietà del culto con la moralità ed il pubblico ordine. Si veda Lettera di risp. del Ministro dell'Interno. Direz. Gen. di P.S., Roma, 22 settembre 1944, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gén. Busta 61. Cat. G.1. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 1° fascicolo, n. 27. Si veda inoltre G. Peyrot, *La Circolare Buffarini-Guidi*, cit., p. 23.



queste donne». Infine, dopo che a mani alzate ognuno rilasciava le proprie generalità e si perquisivano gli uomini, questi ultimi venivano portati in caserma: interrogati e ricoperti d'insulti furono rimandati anch'essi alle proprie dimore. L'Acquaviva fu invece schiaffeggiato e gettato in camera di sicurezza per tutta la notte. L'indomani fu accompagnato al municipio dove gli fu dato il foglio di via per Racalmuto, con le motivazioni ufficiali di «mancanza di lavoro» e «schiamazzi notturni»<sup>22</sup>.

I pentecostali di Forano Sabino erano invece accusati di lasciarsi andare in «orazioni, piagnistei ed altre stramberie»<sup>23</sup>. Nelle riunioni svolte a Vincolise e S. Pietro di Magisano (Catanzaro) «gli intervenuti restano per qualche minuto con gli occhi chiusi, in attesa che lo Spirito Santo, invocato dal più anziano, scenda nel loro capo per illuminarli; successivamente ha inizio la lettura dei sacri testi». Il Questore di Catanzaro aggiungeva che negli anni della guerra le riunioni avevano carattere *orgiastico* ed il battesimo era effettuato in modo *osceno*, ovvero «lanciando il catecumeno nudo, alla presenza di persone di ambo i sessi, in una roggia derivata dal fiume Simeri»<sup>24</sup>. I carabinieri di Riardo (Caserta) richiedevano viceversa autorizzazione a procedere ad ispezione domiciliare nell'abitazione di tale Fioravante Consoli, ministro della comunità pentecostale, perché «l'esercizio del culto oltre a comportare riti nocivi alla salute dei partecipanti richiede che essi al principio ed al termine di ogni cerimonia si scambiano un bacio, contravvenendo così anche alla norma costituzionale che sancisce libertà di culti che non comportino però riti contrari al buon costume» (10 novembre 1952). Il Consoli sarebbe stato sorpreso a celebrare un culto pentecostale nientemeno che «nel vano di casa adibito a camera da letto». Il culto pentecostale era dunque «nocivo alla salute dei partecipanti, i quali ad un certo punto per effetto di autosuggestione che di suggestione collettiva vengono scossi da

<sup>22</sup> A. C. Jemolo, *Per la libertà religiosa*, cit., p. 19.

<sup>23</sup> Informativa della Prefettura di Rieti al Min. Int. Gab. Dir. Gen. di P.S. Roma Rieti, 7 febbraio 1951, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.1. Sez. 1a. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 1° fascicolo, n. 27.

<sup>24</sup> Informativa del Questore di Catanzaro al Minist. Int. Gab. Dir. Gen. di P.S. Roma e p.c. alla Questura di Napoli, Catanzaro, 9 luglio 1951, firmato Il Questore, ma s.f. autografa, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.1. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 1° fascicolo, n. 27.



tremori convulsi»<sup>25</sup>. Nella seduta al Senato dell'11 dicembre, Luigi Russo (1892-1961), eminente personalità della cultura italiana, passato come indipendente al PCI, presentava infine un'interrogazione per sapere i motivi per i quali la forza pubblica avesse fatto irruzione nella chiesa evangelica di Marsala e successivamente fosse penetrata nel domicilio del pastore Francesco Paolo Tomasello, traendo in arresto lo stesso e numerosi fedeli, rimasti in camera di sicurezza per alcuni giorni e denunciati all'Autorità di Pubblica Sicurezza a norma dell'art. 650 del Codice Penale. Il Sottosegretario agli Interni, senatore Bisori, contestava al Tomasello di non essere un ministro approvato e di aver aperto un locale di culto senza averne ottenuto preventiva autorizzazione. L'irruzione si dovette in particolare al fatto che nella sua casa furono trovate in prevalenza donne e giovinette in stato di «anormale esaltazione»<sup>26</sup>.

*Rimasticare la vita dei morti!* Il Ministero dell'Interno confermava che «le manifestazioni esteriori del culto pentecostale, dannose soprattutto alla salute fisica degli aderenti alla setta stessa, sono vietate per motivi di moralità e di ordine pubblico», con circolari successive del 22 settembre 1944, n. 442/4637, e 6 agosto 1947, n. 01815/69168 (Direzione Generale della Pubblica Sicurezza), nonché mediante foglio del 20 dicembre 1947, n. 69 F.G./A-12/030030 (Direzione Generale dei Culti): ripetevano le stesse parole della Buffarini-Guidi, omettendo solamente la parola «razza», giacché troppo legata al regime fascista, ovvero ai tempi in cui Nicola Pende (1880-1970) elaborava teorie scientifiche per stabilire la purezza biologica: suo era il volume di *Bonifica umana nazionale* (1934), sua la firma più autorevole del *Manifesto degli scienziati razzisti* (1938). Solamente dopo l'entrata in vigore della Costituzione, il Ministero dell'Interno (Direzione Generale dei Culti) concedeva, sia pure solo formalmente, la possibilità di svolgere il culto pentecostale in forma strettamente privata, con foglio del 21 settembre 1949, n. 02424/69/8/A-22<sup>27</sup>. Il Sinopoli forniva successivamente alle autorità

<sup>25</sup> G. Peyrot, *La circolare*, cit., pp. 28-30.

<sup>26</sup> Senato della Repubblica, *II Legislatura. Discussioni. Seduta dell'11 dicembre 1953*, pp. 2616-2617.

<sup>27</sup> G. Peyrot, *La Circolare Buffarini-Guidi*, cit., p. 25.



competenti un robusto supporto giuridico al mantenimento delle interdizioni a carico dei pentecostali, contestando una sentenza di diverso avviso del Pretore di S. Giorgio del Sannio (24 giugno 1950).

Così pure bisogna andare cauti – sosteneva in un saggio del '52 sulla Legge sui Culti Ammessi - circa le riunioni pubbliche dei pentecostali, o secondo la nuova denominazione da essi assunta «Assemblea di Dio in Italia». Esiste per le manifestazioni esteriori di tale culto un divieto espresso del Ministero dell'Interno del 1935, divieto che non è stato revocato ed è perciò operante, specialmente perché si basa su motivi che ancora oggi possono valere.

Sappiamo infatti che la nota caratteristica della loro dottrina che li differenzia dal protestantesimo è il credere nel frequente rinnovarsi su di essi del miracolo della discesa dello Spirito Santo. Coloro che hanno avuto modo di assistere alle loro riunioni hanno potuto constatare che i fedeli nel momento che ritengono disceso su di essi lo Spirito Santo, oltre a farsi prendere da un tremito per tutte le membra, il che ha dato loro l'appellativo anche di *tremolanti*, si abbandonano a grida incomposte, a bruschi atteggiamenti del corpo, alla pronuncia di parole incomprensibili.

Ora, sebbene tutto ciò risulti anche menzionato nella sentenza del Pretore di S. Giorgio del Sannio, già da me richiamata, il Pretore stesso ha ritenuto che poiché gli aderenti del culto pentecostale nell'esercizio dei loro riti non mirano alla violazione delle norme penali relative ai delitti contro la libertà sessuale e contro il pudore e l'onore sessuale, delimitanti il concetto di buon costume, non può essere loro proibito il diritto di riunione altrimenti si darebbe una erronea interpretazione della volontà del legislatore.

Ma, secondo me, quel che è erronea è la motivazione del Pretore. Infatti se egli stesso ha riconosciuto che le escandescenze, le fanatiche esuberanze collettive dei pentecostali possono in taluni casi giungere fino a turbare il sistema nervoso dei meno sani, basta questo a far proibire un tale culto, giacché anche se non ci sono gli estremi dell'offesa al buon costume, per quanto certe manifestazioni di super eccitamento nervoso sono spesso a carattere erotico, deve senz'altro riconoscersi che le suddette manifestazioni offendono il principio sancito dall'art. 32 della Costituzione, che dichiara che la Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività.

La dizione dell'art. 19 per quanto ampia la si voglia intendere non potrà mai giustificare una violazione di quanto dispone l'art. 32 della Costituzione stessa. Mi sembra quindi debba ribadirsi che nei confronti di



queste sette di dubbio valore religioso non può riconoscersi un illimitato diritti di riunione, nemmeno in luogo aperto al pubblico<sup>28</sup>.

Ora, a chiunque verranno in mente le parole che Pirandello mette in bocca ad Enrico IV contro coloro che ritengono di giudicare della altrui sanità mentale:

Loro sì, tutti i giorni, ogni momento, pretendono che gli altri siano come li vogliono loro; ma non è mica una sopraffazione, questa! – Che! Che! – E' il loro modo di pensare, il loro modo di vedere, di sentire: ciascuno ha il suo! Avete anche voi il vostro, eh? Certo! Ma che può essere il vostro? Quello della mandra! Misero, labile, incerto... E quelli ne approfittano, vi fanno subire e accettare il loro, per modo che voi sentiate e vediate come loro! O almeno si illudono! Perché poi, che riescono a imporre? Parole! Parole che ciascuno intende e ripete a suo modo. Eh, ma si formano pure così le così dette opinioni correnti! E guai a chi un bel giorno si trovi bollato da una di queste parole che tutti ripetono! Per esempio: «pazzo!» - Per esempio, che so? - «imbecille!» - Ma dite un po', si può star quieti a pensare che c'è uno che si affanna a persuadere gli altri che voi siete come vi vede lui, a fissarvi nella stima degli altri secondo il giudizio che ha dato di voi? [...] – Schiacciare uno col peso d'una parola? Ma è niente! Che è? Una mosca! – Tutta la vita è schiacciata così dal peso delle parole! Il peso dei morti [...] – Vi sembra una burla anche questa, che seguitano a farla i morti la vita? – Sì, qua è una burla: ma uscite di qua, nel mondo vivo. Spunta il giorno. Il tempo è davanti a voi. Un'alba. Questo giorno che ci sta davanti – voi dite – lo faremo noi! – Sì? Voi? E salutatemmi tutte le tradizioni! Salutatemmi tutti i costumi! Mettetevi a parlare! Ripeterete tutte le parole che si sono sempre dette! Credete di vivere? Rimasticate la vita dei morti!<sup>29</sup>

*I tutori della fede insidiata.* Numerose erano le pressioni esercitate sul Ministero dalle varie autorità ecclesiastiche per l'interdizione di questo nuovo fenomeno religioso interno al mondo protestante<sup>30</sup>. Innumerevoli parrocchie di provincia stendevano lunghi rapporti contro le missioni pentecostali. Il 30 giugno 1946, l'Arciprete

<sup>28</sup> M. Sinopoli, *La Legge sui Culti Ammessi*, cit., pp. 367-368.

<sup>29</sup> L. Pirandello, *Enrico IV*, Einaudi, Torino 1993, pp.53-54.

<sup>30</sup> Lettera in parte lacerata dove non si distingue la data e la Questura mittente, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61, Cat. G.I. Sez. Ia, *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 3° fascicolo, n. 27.



G. Cannella ed il Parroco G. Mosca di Prizzi (Palermo) firmavano una «Protesta per illegale apertura di un oratorio Pentecostale», trasmessa alla Prefettura di Palermo e da quest'ultima fatta pervenire al Ministero degli Interni, Direzione Generale della P.S. «Noi sottoscritti Parroci – si leggeva in questa Protesta -, quali tutori della fede dei nostri Parrocchiani insidiata così subdolamente da tale setta, facciamo denuncia alla S. V. Ill.ma per gli opportuni provvedimenti di chiusura di detta chiesa [...]». Interpretazioni restrittive della legislazione ecclesiastica italiana dimostravano inoltre come il culto pentecostale non fosse ammesso all'esercizio della religione e che la Circolare Buffarini-Guidi rimaneva in vigore e rientrava tra le materie di Pubblica Sicurezza<sup>31</sup>. La Nunziatura Apostolica si lamentava in particolare per l'attivismo della comunità pentecostale di Roma<sup>32</sup>, e

<sup>31</sup> Si veda la «Protesta per illegale apertura di un oratorio Pentecostale», in data 30 giugno 1946, firmata dall'Arciprete G. Cannella e dal Parroco G. Mosca di Prizzi, trasmessa dalla Prefettura di Palermo al Minist. Int. Dir. Gen. della P.S. Roma, Palermo, 8 ottobre 1946. Segue rapporto della Legione Carabinieri di Palermo. Gruppo Palermo Esterno alla Prefettura di Palermo, Palermo, 8 agosto 1946, firmato Il Maggiore Comandante del Gruppo a.p.s. Alfredo Angrisani, il quale nega comunque che i pentecostali siano preda di manifestazioni immorali. Né «cadono in catalessi né vengono colti da tremore durante le preghiere». Si conviene tuttavia che il pastore pentecostale di Prizzi non è munito di decreto governativo. In ogni modo le funzioni religiose non recano nocimento all'ordine pubblico. Informativa del Min. Int. Dir. Gen. P.S. Div. A.G.R. Sez. 1° al Questore di Palermo, Roma, 21 ottobre 1946, ricorda le disposizioni che vietano il culto pentecostale, sebbene indagini siano in corso all'estero sulla serietà del movimento. Comunque non nega, né autorizza l'esercizio del culto a Prizzi, rimettendosi implicitamente al potere discrezionale del Prefetto. Seguono le proteste della Curia Arcivescovile di Messina contro l'attività di proselitismo dei pentecostali a Giampileri, con relativa richiesta di cessazione alla Questura che, rivolgendosi al Ministero, otterrà autorizzazione in questo senso, richiamando la solita circolare Buffarini-Guidi, si veda Dir. Gen. Culti. Div. A. Sez. Ia al Pref. di Messina e p.c. alla Direz. della P.S., Roma 17 giugno 1947, firmata per il Min. Cardamona, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.1. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 3° fascicolo, n. 27.

<sup>32</sup> Si vedano informative della Nunziatura Apostolica d'Italia a S. E. Prefetto Francesco Miraglia, Capo di Gab. della Pres. del Cons. dei Min., Roma, 2 settembre 1946, firmato da Mons. Giuseppe Paupini, Segr. Gen. della Nunziatura Apostolica d'Italia, si riferisce alla comunità pentecostale di Via Adige, 20 di Roma, ricordando le disposizioni di polizia che ne vietano l'esercizio. A seguito di questa informativa si svolgono numerose indagini di polizia, piuttosto generiche, sulla comunità stessa e sul suo conduttore, Ettore Strappaveccia (Camerino, 1886). Si vedano informativa della Questura di Roma al Minist. Int. Dir. Gen. della P.S. e p.c. alla Prefettura di Roma, Roma, 5 ottobre 1946, firmato dal Questore Ciro Verdiani; Questura di Roma al Min. Int. Dir. Gen. della P.S. e p.c. alla Prefettura di Roma, Roma, 5 ottobre 1946; Min. Int. Dir. Gen. P.S., Div. A.G.R., Sez. I° al Questore di Roma, Roma 17 ottobre 1946, in cui si ricordano i vari divieti a carico del culto pentecostale e le indagini internazionali affidate al Ministero degli Esteri; Min. Int. Gab. del Min. alla Direz. Gen. della P.S. e p.c. alla Direz. Gen. dei Culti. Fonogramma a mano in cui si riportano indirizzi delle comunità pentecostali curate a Roma da Strappaveccia. Firmato dal Capo di Gabinetto, illeggibile; Questura di Roma all'On.le Minist. Int.



comunque intendeva imporre alle autorità costituite la versione secondo la quale le disposizioni di polizia contro i pentecostali non potevano considerarsi superate, essendo il loro culto contrario al buon costume ed alla morale<sup>33</sup>. Si comprende pertanto come Giorgio Peyrot, lasciandosi andare ad uno sfogo volutamente semplicistico, sostenesse che, «se nessuno sentisse il prurito confessionalista di stimolarne la azione, le autorità locali in molti casi, per quello spirito di ordine, di quieto vivere, di buon senso innato del popolo italiano che intuisce facilmente ciò che è lecito e quello che non lo è, lascerebbero tranquilli gli evangelici nel godimento dei diritti stabiliti anche per essi dalla Costituzione repubblicana»<sup>34</sup>.

La Chiesa non intendeva in ogni caso tollerare alcuna attività di proselitismo religioso contro la fede avita: durante il ventennio fascista era stata circondata da un compatto conformismo sociale e faceva fatica ad accettare le regole di una democrazia pluralista, nella quale le confessioni religiose erano chiamate a vivere in regime di «libero mercato» della verità<sup>35</sup>. La riconquista cattolica della società poteva comunque contare sulla progressiva confessionalizzazione della pubblica amministrazione e dei funzionari dell'esecutivo che,

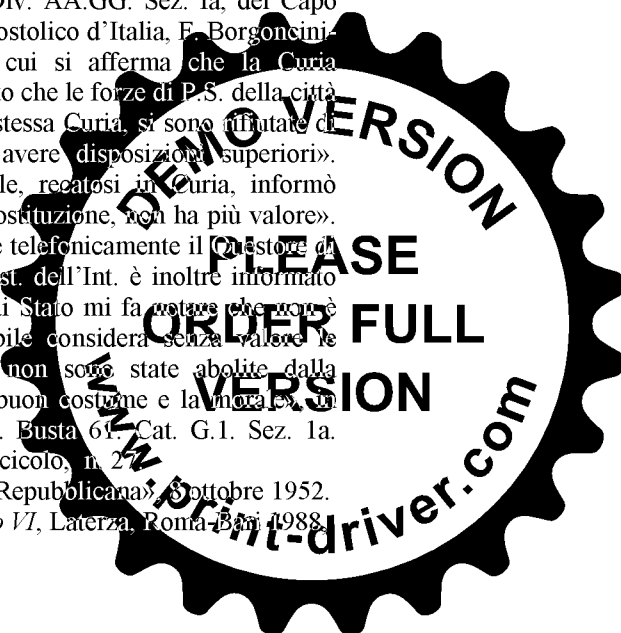
---

Direz. Gen. della P.S. Div. A.G.R. Sez. Ia Roma, Roma, 19 giugno 1947, Firmato dal Questore Saverio Polito, sempre sugli indirizzi dei ritrovi romani dei pentecostali, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.1. Sez. Ia. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 1° fascicolo, n. 27. Lettera del Nunzio Apostolico al Min. Int., firmato Borgoncini-Duca, il quale chiede la chiusura della comunità pentecostale di Via Adige, 20, richiamando le disposizioni restrittive e la precaria sanità mentale dei membri pentecostali. La lettera è tuttavia per metà illeggibile e s.d., in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.1. Sez. Ia. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 3° fascicolo, n. 27.

<sup>33</sup> Lettera intestata del Minist. Int. Dir. Gen. P.S. Div. AA.GG. Sez. Ia, del Capo della Polizia, s.f. riferisce di una nota del Nunzio Apostolico d'Italia, F. Borgoncini-Duca, a M. Scelba, Roma, 29 marzo 1952, in cui si afferma che la Curia Ecclesiastica di Messina ha informato la Segr. di Stato che le forze di P.S. della città di Messina, contrariamente a quanto richiesto dalla stessa Curia, si sono rifiutate di impedire il culto pentecostale, dicendo di «non avere disposizioni superiori». Motivazioni confermate dal Vice-Questore, il quale, recatosi in Curia, informò l'Arcivescovo che «la circolare in parola, dopo la Costituzione, non ha più valore». Il Capo della Polizia si affrettò invece a richiamare telefonicamente il Questore di Messina circa la non ammissione del culto. Il Minist. dell'Int. è inoltre informato dallo stesso Capo della Polizia che «La segreteria di Stato mi fa notare che non è questo il primo caso, in cui un organo responsabile considera senza valore le disposizioni che riguardano i pentecostali e che non sono state abolite dalla costituzione, trattandosi di un culto che offende il buon costume e la morale», in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.1. Sez. Ia. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 4° fascicolo, n. 27.

<sup>34</sup> G. Peyrot, *Problemi della tolleranza*, in «La Voce Repubblicana», 5 ottobre 1952.

<sup>35</sup> A. Riccardi, *Il potere del Papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 26-27.



oltre ad intaccare il principio costituzionale di imparzialità, avrebbe contribuito alla discriminazione delle confessioni religiose di minoranza<sup>36</sup>: «clima che produsse ancora una volta, dopo il fascismo, un fenomeno di quasi compenetrazione, nella vita di tutti i giorni, della Chiesa con lo Stato»<sup>37</sup>. Lo dimostrano numerose vessazioni perpetuate in ogni aspetto della vita civile. Il Comune di Cavaso del Tomba (Treviso) non concedeva ad esempio l'erogazione dell'acqua per uso domestico ad una casa presa in fitto da un ministro del culto pentecostale. Il 6 aprile 1950, il sindaco Silvestrini comunicava la decisione definitiva alla proprietaria richiedente, affermando che «la Giunta Municipale ha determinato, ritenendo interpretare la volontà della maggioranza della popolazione, di non poter concederLe la locazione d'acqua per uso domestico nella casa posta in vicolo Buson n. 3, perché detta casa è abitata dal noto sig. Marin Enrico fu Giacomo, il quale esercita nel paese il culto pentecostale, che, oltre ad essere proibito dallo Stato italiano, urta il sentimento cattolico della stragrande maggioranza della popolazione di questo Comune»<sup>38</sup>. L'azione di gretta intolleranza fu ampiamente pubblicizzata dalla stampa nazionale e stigmatizzata dal Consiglio Federale, che protestava il proprio sdegno con il responsabile degli Interni, il quale annunciava questa volta di aver telegraficamente destituito il Silvestrini<sup>39</sup>.

Giuseppe Uragano (1919-2004), «anziano» della chiesa pentecostale di S. Cataldo, lamentava il tentativo, attuato nel marzo 1952, di mandare in rovina i pentecostali per fame come «soluzione finale» alla eterodossia protestante in provincia di Caltanissetta.

Qui ci licenziano i fedeli e inoltre non li occupano con ordine del Sig. Sindaco, e del Maresciallo in pieno accordo, pensa famiglie in grante distrette, da molti mesi che si cibano con solo verdure di campagna per non venire meno nel patto di Gesù Cristo, certo ve ne sono di coloro che ne

<sup>36</sup> P. Pombeni, *I partiti e la politica*, cit., p. 2553.

<sup>37</sup> G. Verucci, *La Chiesa*, cit., p. 232.

<sup>38</sup> A. C. Jemolo, *Per la libertà religiosa*, cit., p. 22.

<sup>39</sup> Lettera di G. Del Pesco a M. Scelba, in ATV. FCEI. Serie XII. Copialettere Consiglio Federale. Lettera di S. Mastrogiovanni a G. Peyrot, Roma, 30 giugno 1950, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 6. Cons. 1950.



vengono meno che forza non anno, cadono difronte agl'insulti e affamazione. Il Collocatore a vedere la disoccupazione e la rivisione in piena regola ci dice che non possono essere occupati. Io te ne prego – scriveva a Gorietti (1904-1982), responsabile dell'opera nazionale – di pregare per noi, certo anche noi preghiamo già da quindici giorni che noi preghiamo per questo affinché l'Eterno Signor nostro operi con la sua grante potenza<sup>40</sup>.

Né si trascurino quei volantini anonimi, diffusi a Pompei nell'aprile 1954, che incitavano la popolazione cattolica ad affossare il lavoro dei cittadini pentecostali, con le seguenti parole di disprezzo e di superstizione faziosa: «*Donne cattoliche pompeiane partorienti*: la levatrice D. Maria Di Lorenzo vi avvelena e infetta i figli, servitevi di altre levatrici e ostetriche». «*Fratelli pompeiani*: non usate Pibigas di Tonino Vangone perché morrete asfissati. Usate il Liquigas, Agipgas, Ellepigas, Flaminagas. Fate vivere i vostri amici e non i vostri nemici». «*Cattolici pompeiani*: non comprate più i giornali al chiostro Caviello perché sarete avvelenati. Fornitevi presso la tabaccheria Avino oppure presso il giornalaio della vesuviana»<sup>41</sup>.

*Il diritto di essere seppelliti in pace?* E se a S. E. Buffarini-Guidi, dopo la fucilazione come esponente di prim'ordine del regime fascista, fu concessa degna sepoltura in campo consacrato o comunque fu lasciato in pace a godere l'eterno riposo, stessa cosa fu sovente negata a numerosi pentecostali, come se le disposizioni ministeriali valessero anche *post mortem*. Luigi Preti chiedeva di interrogare il Ministro dell'Interno per ottenerne ragione circa la mancata sepoltura del contadino Michele Curci nel cimitero di Trani (Bari), perché «anziano» della locale comunità pentecostale. Episodio tanto più increscioso in quanto la causa del decesso si dovette alla esalazione di gas venefici, inalati dal Curci mentre si calava all'interno di un pozzo per salvare un suo compagno, che ivi avrebbe comunque trovato la morte. Il giorno seguente, ovvero il 1° agosto 1952, svolto il funerale con rito evangelico, in presenza di numerosa popolazione accorsa a rendere omaggio al suo concittadino, fu impedito alla salma di essere tumulata nel cimitero comunale per la opposizione del clero cattolico

<sup>40</sup> Ivi., pp. 34-35.

<sup>41</sup> S. Lariccia, *La libertà religiosa*, cit., pp. 357-358.



e dell'amministrazione comunale. Le spoglie del Curci attesero nella sala mortuaria fino al giorno 7, prima che il comune di Trani consentisse alla sepoltura vera e propria.

La risposta offerta al Preti su questa faccenda fu data, anziché dal Ministro dell'Interno, dall'Alto Commissario per l'Igiene e la Sanità Pubblica Migliori. Il quale Migliori dava giustificazioni inverosimili, ovvero che la salma del Curci non fu tumolata immediatamente perché il cimitero di Trani mancava di uno speciale reparto riservato agli acattolici. L'amministrazione comunale vi provvide *immediatamente*. La famiglia volle comunque acquistare un loculo suo proprio: nella zona cattolica! «Pertanto, non risulta che venne negata sepoltura all'interno del cimitero di Trani alla salma del contadino Curci Michele, bensì come sopra detto, in un primo tempo, non fu accolta la richiesta di sepoltura nella zona destinata ai cattolici»<sup>42</sup>.

In realtà si era fatto valere il Codice di Diritto Canonico, anziché le disposizioni italiane in materia di sepoltura nei cimiteri comunali. Ed il Codice di Diritto Canonico non consentiva il seppellimento di un eretico in luogo destinato alla sepoltura di cattolici. Né l'Alto Commissario spiegava perché, in spregio alle più elementari norme di igiene, cui egli era preposto a vigilare, si era lasciata la salma insepolta per quasi una settimana, ovvero in periodo di massima calura estiva. Si sottaceva altresì che solamente una vibrata protesta della minoranza socialcomunista in Consiglio Comunale avesse indotto il Sindaco ed i suoi amministratori a tornare a più miti consigli<sup>43</sup>.

Che le dichiarazioni rassicuranti del Migliori non avrebbero contribuito a comporre le tensioni confessionali a Trani, lo dimostra un nuovo episodio di mancato seppellimento di una protestante, denunciato alla Camera - seduta del 28 febbraio 1955 - dall'onorevole Bogoni, deputato socialista eletto a Lecce. Si trattava di una fanciulla di 11 anni, tale Fausta Minervina, inumata fuori dal cimitero comunale, dopo 5 giorni di attesa, perché accompagnata con rito

<sup>42</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta pomeridiana del 18 dicembre 1952*, p. 44115.

<sup>43</sup> G. Spini, *La persecuzione*, cit., pp. 242-243.



evangelico e perché la famiglia non intendeva farla seppellire in un «immondezzaio». La giustificazione del Consiglio Comunale fu che aveva destinato agli acattolici una zona apposita, attigua al cimitero stesso: attigua, dunque, non interna e comunque in terreno di tale abbandono, che «ogni senso di civiltà e di cristianità vieta di seppellirvi degli esseri umani». L'interrogante rilevava pertanto:

1°) che il signor sindaco di Trani è tenuto ad osservare, come tutti gli altri sindaci, le leggi della Repubblica Italiana e non le norme canoniche; 2°) che anche nel caso dell'esistenza di cimiteri o reparti non cattolici, gli interessati possono essere sepolti nel reparto comune; 3°) che è offesa a qualsiasi fede religiosa o filosofica il pretendere di considerare cimitero un luogo abbandonato e con maggior ragione se tali condizioni permangono dopo due anni da una deliberazione comunale; 4°) che gli acattolici italiani hanno di vivere e morire in pace anche nel comune di Trani; 5°) che il comportamento dell'amministrazione comunale di Trani è contrario ai principi di eguaglianza fra i cittadini e segno di intolleranza e persecuzione religiosa, condannabile dalle leggi e dannoso al buon prestigio della patria all'estero.

Il Sottosegretario Bisori, più volte chiamato con scarso successo a giustificare vari incidenti in materia religiosa fornendo informazioni false, minimizzando gli atti di intolleranza del Ministero degli Interni o gettando discredito sugli evangelici, rispondeva che, essendovi un reparto evangelico, comunque decoroso e interno al cimitero comunale di Trani, non v'era ragione perché un acattolico dovesse o volesse essere sepolto nella zona riservata ai cattolici. Bogoni rispondeva al Sottosegretario di non avere avuto relazioni esatte dai suoi informatori. Le fotografie in suo possesso, ritenute veritiere da un suo sopralluogo personale sul posto, mostravano chiaramente che il reparto graziosamente concesso dall'amministrazione comunale era in realtà un «immondezzaio, non un cimitero: i non cattolici hanno diritto di essere trattati, anche da morti, come gli altri cittadini, e non debbono essere seppelliti in immondezzai». Ma l'art. 78 del regolamento di polizia mortuaria, invocato nel caso del contadino pentecostale e richiamato anche in questa circostanza, poteva



giustificare discriminazioni marchiane degli acattolici. L'art. 78 recitava: «Il comune, previa autorizzazione del prefetto, può stabilire nel cimitero comunale reparti speciali e separati per il seppellimento di cadaveri di persone professanti un culto diverso dal cattolico. Alle comunità straniere che fanno domanda di avere un reparto proprio per la tumulazione delle salme di loro connazionali può parimenti essere data in concessione una area adeguata nel cimitero stesso». Nessun cenno si faceva al seppellimento di acattolici in reparti fuori dal recinto cimiteriale, com'era la zona evangelica ritenuta idonea dagli amministratori di Trani. Né sosteneva il principio che un cittadino acattolico non potesse essere inumato nel cimitero comunale.

Ma il cimitero è comunale – affermava Bogoni - e chiunque può e deve essere seppellito nel cimitero comunale, secondo la legge. Anche se vengono allestiti cimiteri separati o reparti speciali, il non cattolico ha il diritto di essere seppellito nel recinto comune. Pretendiamo che questo diritto sia osservato, mentre, sia lei, sia il suo predecessore che rispose all'onorevole Preti, sia l'ispettore e il sindaco di Trani osservate troppo spesso il codice canonico. Questo, al canone 1240, paragrafo 1, n. 1, dispone: «E' vietata la sepoltura ecclesiastica alle salme di chi è stato in vita iscritto a sette eretiche». Per sepoltura ecclesiastica si intendono le esequie ecclesiastiche ed il seppellimento in un luogo benedetto. Ma il diritto canonico può vigere nella Città del Vaticano, non nella Repubblica italiana dove si devono rispettare le leggi italiane [...]. Gli italiani non si possono distinguere in cattolici e non cattolici. Non abbiamo tutti gli stessi diritti e gli stessi doveri? Non abbiamo anche noi, acattolici, il diritto di essere seppelliti in pace? Credo che qualsiasi buon cattolico senta il dovere di riconoscerci questo diritto<sup>44</sup>.

Consimili episodi di vero e proprio vilipendio dei defunti si registrarono anche a Faeto, prov. di Foggia (5 febbraio 1953); Chioggia, prov. di Venezia (24 febbraio '53), e Atena Lucana, prov. di Salerno (5 marzo '53)<sup>45</sup>. E che il Codice di Diritto Canonico fosse perlomeno tenuto in gran conto dalle autorità italiane lo dimostra proprio il caso avvenuto a Faeto. La defunta in questione era tal

<sup>44</sup> D. Maselli-G. Long (a cura di), *Evangelici in Parlamento*, cit., pp. 449-451.

<sup>45</sup> G. Peyrot, *L'intolleranza religiosa*, cit., p. 25.



Gallucci, seppellita indecorosamente in un angolo del cimitero, benché avesse diritto ad essere inumata nella tomba di famiglia. Il parroco aveva fatto comprendere ai familiari che, se la loro congiunta fosse stata sepolta nella cappella comune, egli non avrebbe più oltre consentito a celebrare funzioni religiose all'interno di quella tomba, nonché a nuove tumulazioni di persone rimaste in comunione con la Chiesa. La Prefettura di Foggia, interessata del caso, non eccepiva alcuna obiezione, neppure quando il vedovo fece notare che, essendovi un accesso separato, la cappella non avrebbe corso il rischio di essere sconosciuta. L'assunto contrastava comunque con i canoni 1239-1241 del Codice di Diritto Canonico<sup>46</sup>.

Ha scritto Arturo Carlo Jemolo:

Malgrado le disposizioni della Costituzione fossero chiare, ed il secondo comma del suo art. 17: «Per le riunioni, anche in luogo aperto al pubblico, non è richiesto preavviso», avesse travolto l'art. 18 t.u. leggi p.s., si continuò a sostenere che restavano in vigore le vecchie disposizioni, come legge speciale che avrebbe derogato alla legge generale, cioè alle norme vigenti per la generalità delle riunioni; e continuarono i deferimenti al giudice penale per riunioni di culto non autorizzate, considerandosi tale anche il conferimento del battesimo con immersione in un fiume in aperta campagna o la discussione in una pubblica piazza, in cui un evangelico si era messo a cercar di dimostrare la bontà della sua fede. Episodi d'intolleranza non sono mancati, come quello noto di un sindaco che per sloggiare un pastore protestante dal suo comune gli tolse l'acqua dalla casa. Anche il principio affermatosi fin dagli inizi del risorgimento, che i cimiteri sono comunali e devono accogliere le salme delle persone di ogni confessione, si è visto in certi casi disconosciuto, seppellendosi fuori dal recinto chi non aveva ricevuto il battesimo.

Non si conoscono casi d'intervento dell'autorità amministrativa e politica contro queste forme d'intolleranza<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Informativa della Prefettura di Foggia al Min. Int. Dir. Gen. della P.S., Foggia, 16 marzo 1953, firma Il Prefetto, illeggibile, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.1. Sez. 1a. Associazioni. *Culti Evangelici vari*, 6° fascicolo, n. 27/D.

<sup>47</sup> A. C. Jemolo, v. *Culti (libertà dei)*, cit., p. 462.



Parte IV. Cap. 6. **Decisissimi a non lasciarsi sopraffare.**

*Liberi perché in nazione libera.* In attesa che il legislatore si risolvesse a rivedere le norme dell'ordinamento italiano in contrasto con la nuova Costituzione, gli evangelici non sembravano disposti a manifestare un atteggiamento timoroso di fronte all'esecutivo, conformandosi alle vecchie disposizioni discriminatorie per evitare prevedibili provvedimenti di repressione di polizia. Intendevano piuttosto rivendicare apertamente i propri diritti costituzionali, confidando in qualche sentenza disposta a riconoscerne le norme come disposizioni di immediata applicazione<sup>1</sup>. I pentecostali si mostrarono particolarmente irriducibili: «noi siamo decisissimi – scriveva Roberto Bracco (1915-1983), esponente nazionale dell'opera evangelica - a non lasciarci sopraffare dagli arbitri di quanti, o per loro pregiudizi particolari o per particolari pressioni, cercano ostacolare la nostra legittima attività»<sup>2</sup>. In questo senso resisterono ad ogni violenza e continuarono a svolgere in privato e in pubblico gli atti relativi al proprio ministero, sorretti dalla fede religiosa e dalla certezza di essere dalla parte della giustizia<sup>3</sup>. Le lettere che pubblichiamo di seguito testimoniano di questa resistenza. E se per ovvi motivi non possono assumersi acriticamente come prove documentali inoppugnabili della veridicità dello svolgimento dei relativi avvenimenti di repressione poliziesca, meritano perlomeno di essere inserite in questo contesto come «un capitolo di letteratura religiosa paragonabile, per freschezza spontaneità e incandescenza di fede, alla migliore letteratura paleocristiana», condividendo l'autorevole giudizio di Carlo Falconi<sup>4</sup>.

L'«anziano» Euplio Anciello, responsabile della comunità di Anzano (Foggia), scrive all'avvocato Rosapepe il seguente resoconto, in data 5 aprile 1951.

<sup>1</sup> G. Peyrot, *Le riunioni religiose*, cit., pp. 58-59.

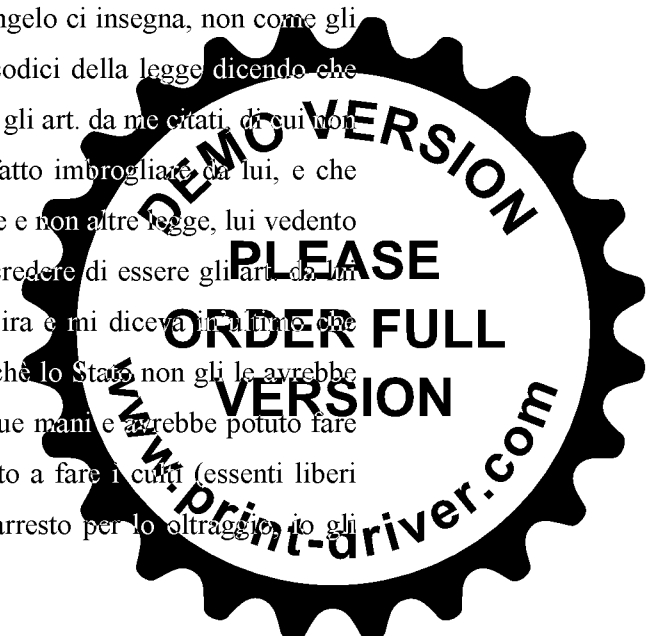
<sup>2</sup> Lettera di R. Bracco, Roma, 18 luglio 1947, indirizzata ad un pentecostale del Beneventano, di cui non sappiamo il nome, il quale l'avrebbe esibita alla Questura di Benevento per contestare i provvedimenti di polizia che ostacolavano il culto. La lettera fu successivamente portata a conoscenza della Prefettura di Benevento, che a sua volta l'avrebbe girata al Minist. Dell'Int. Si veda lettera della Prefettura di Benevento, Div. P.S., Benevento, 3 settembre 1947, all'On. Minist. Int. Dir. Gen. P.S. Div. A.G.R., firmata dal prefetto P. Chieffo, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cat. G.I. Sez. 1a. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 3° fascicolo, n. 27.

<sup>3</sup> G. Peyrot, *La Circolare Buffarini-Guidi*, cit., p. 45.

<sup>4</sup> C. Falconi, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche*, cit., p. 308.



La sera del 15 marzo circa le ore 20 eravamo nel locale di nostra proprietà io unito con una cinquantina di fedeli, poco dopo l'inizio del Culto, vide il maresciallo ed un carabiniere [...] il Maresciallo, con una voce di uno che ha l'autorità su un altro, gridava: Ma quando la smettete? I fratelli rispondevano alle sue parole con un cantico, ed io gli andò incontro chiedendogli la causa della loro venuta, loro il Maresciallo ripeteva di smetterla e mi chiedeva di autorizzazione di presiedere il culto; io capii che in quei momenti, era necessario servire prima a Dio e dopo gli uomini, gli chiesi per amore del Signore di farci terminare il Culto [...], loro scelsero di rimanere dentro [...], dicendomi di far presto [...], ma il Signore aveva acceso uno spirito su tutti i fedeli, uno spirito di gioia e di allegrezza guidandoci per tutta la durata del Culto; volle il Signore guidarci di portare a termine il messaggio il cap. 12 dei fatti, incitando i fedeli a non aver paura dei rettori del mondo affinché servessimo lo stesso Dio che aveva liberato S. Pietro dal carcere e fatto rosicchiare dai vermi Erode, quest'ultima parola accendeva di ira il Maresciallo, e ripetette il suo grido, di insulto (fate presto!...) più alto delle altre volte, a termine del culto che fu alle ore 21 circa io dissi che eravamo nelle mani del Maresciallo [...] collaborai insieme a lui ad annotare tutti i nomi dei fedeli presenti in quella sera, dopo li faceva presente che da tempo avevamo fatto domanda al questore e p.c. al comune e ai CC.RR. e che il maresciallo da lui sostituito sapeva che in detto locale si celebrava il culto secondo il rito evangelico cristiano; lui mi dissi che avrebbe andato al suo ufficio per dare più precise schiarimenti, ed io andò, non avrebbe mai pensato che mi avrebbe arrestato, nel suo ufficio, mi diceva che io non avrebbe dovuto tenere culti essendo proibito, io gli indicai gli art. 8-17-19-20 della nuova costituzione della repubblica italiana che davano libertà di servire il Signore giusto come l'Evangelo ci insegna, non come gli uomini ci impongono, lui tirava fuori molti codici della legge dicendo che erano la legge della nuova costituente e leggeva gli art. da me citati, di cui non corrispondeva, io gli dissi che non avrebbe fatto imbrogliare da lui, e che doveva leggere la legge della nuova costituente e non altre legge, lui vedendo che con la sua falsità non aveva potuto farmi credere di essere gli art. da me citato della nuova costituente si accendeva d'ira e mi diceva in un tono che lui se ne avrebbe servito di quella legge affinché lo Stato non gli le avrebbe ritirate o annullate, io gli dissi che era nelle sue mani e avrebbe potuto fare quello che voleva, e che io avrebbe continuato a fare i culti (essenti liberi perché in nazione libera) lui mi dichiarò in arresto per lo oltraggio, io gli



dissi che il suo arresto su di me era arbitrario, e che io non aveva fatto nessuno oltraggio, ma aggitto da libero cittadino; Il giorno dopo mi mandava al carcere mantamentale, e dopo una settimana, dietro l'interrogazione del pretore di Accadia (Foggia) e l'insistenti di un avvocato del mio comune uscì con libertà provvisoria, e credo che dovrebbe farsi una causa. Intanto io sono fuore, e sono contento di essere stato detenuto pochi giorni, per aver voluto predicare la verità Evangeliche; e faccio presente ancora che durante i 7 giorni di prigione, fui sempre allegro, nonostante che era il solo detenuto, ma con me fu il Signore a lui la gloria e la lode, ora posso dire che io e tutti i fedeli costà serviamo il Signore con più efficacia di prima.

Come rappresentante della «razza» dei *convulsionari* non sembrava affatto *tremolare* di fronte alle autorità superiori. Nonostante la grammatica elementare, Euplio conosceva i diritti fondamentali garantiti dalla Costituzione e riteneva non fossero meramente programmatici, ma precettivi e di immediata applicazione, aventi altresì potere abrogante sulle disposizioni pregresse ad essa incompatibili. Il Maresciallo riteneva viceversa, come del resto accadeva a giuristi come il Sinopoli, che «quando le leggi sono buone è inutile e pericoloso cambiarle»<sup>5</sup>. Talmente buone che avrebbe tentato di inserirne surrettiziamente le norme all'interno della Costituzione, anche se nulla compare in verità nel processo verbale di questo tentativo andato a vuoto.

*Chi vuol vivere in Cristo deve essere perseguitato.* I pentecostali non sembravano comunque disposti a soccombere. «Ora il Vice Anziano Giustino Mattia – scriveva Nicola Finamore, responsabile di una comunità pentecostale in provincia di Chieti – continua a tenere servizi senza temere si radunano tutti e il Signore voglia proteggerci a tutti da parte mia [...] vi comunico di nuovo [...] non è stato lasciato neanche un culto tutti si radunano con sicurezza che riesca tutti alla Gloria del Signore [...]». Rosario Di Palermo (1905-1988), «anziano» delle comunità di Corleone e Campofiorito (Palermo), si atteneva anch'egli alle disposizioni costituzionali in materia, nonostante fosse stato diffidato nel febbraio 1952 a: «I°) evitare, impedire, o comunque astenersi dal partecipare alle riunioni aventi carattere pubblico, a

<sup>5</sup> M. Sinopoli, *La Legge sui Culti Ammessi*, cit., 370



scopo di esercizio del culto acattolico da esso professato; 2°) di astenersi di esplicare propaganda sotto qualsiasi forma in pro della religione professata ammessa nello Stato ma regolata dalla legge del 24 giugno 1929 n. 1159»<sup>6</sup>. Solamente dopo molte insistenze e altrettanti giorni di attesa ottenne copia scritta della diffida comminatagli: provvedimenti di simile insipienza giuridica erano ovviamente in aperto contrasto con i principi della Costituzione e potevano costituire prove documentali necessarie agli ammoniti per far valere le proprie ragioni di fronte alla magistratura competente<sup>7</sup>. In questo senso si comprende perché l'arma dei carabinieri mostrasse particolare attenzione ai movimenti di questo ministro di culto pentecostale.

Il 13 aprile, mentre si celebrava una funzione religiosa nel locale di Campofiorito, il comandante della stazione dei carabinieri fece irruzione nella stanza e arrestava il Di Palermo, che aveva contestato la violazione forzata del domicilio, eccependo le libertà costituzionali. Ecco il resoconto successivo fatto dalla figlia Rosetta a Gorietti, in data 15 aprile 1952.

Diletto fratello Gorietti, ti fò noto che papà giorno 13 corrente cioè Domenica andò a fare il culto a Campofiorito e non appena incominciato il culto andarono le guardie e subito anno sciolto l'Assemblea e anno preso a mio papà e se lo portarono in caserma, la sera della domenica pernottò a Campofiorito ma ieri alle ore due di pomeriggio lo anno preso e lo portarono a Bisacquino e oggi mia mamma andò a Bisacquino per vedere che cosa c'era di fare, e siccome il Questore non c'era li è a Palermo per la festa di Pasqua, e ci dovrà andare domani a Dio piacendo, a mia mamma non ce l'anno fatto vedere, perché prima lo devono interrogare e poi forse faremo il colloquio. Perciò per il momento se lo tengono li in carcere: fratello diletto io vengo a te se tu potresti fare qualcosa, certo che la nostra fiducia è in Dio solo, e le nostre preghiere sono specie in questo momento ardenti e del continuo davanti a Lui [...] Fratello, la parola di Dio dice: chi vuol vivere pienamente in Cristo deve essere perseguitato. Noi lo sappiamo che dobbiamo molto soffrire per la propagandazione dell'Evangelo<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> A. C. Jemolo, *Gli articoli*, cit., p. 416.

<sup>7</sup> ID., *Per la libertà religiosa*, cit., pp. 24-26.

<sup>8</sup> Ivi., p. 37.



Scarcerato dopo alcuni giorni, Di Palermo comparve di fronte al Pretore di Bisacchino, che lo assolse con formula piena (7 ottobre 1952), osservando che «le forze di polizia non hanno il potere – per il solo fatto che si svolga una riunione di un culto non ammesso – di sciogliere la riunione stessa nella quale non si commettono reati e che si svolge pacificamente in luogo non pubblico»<sup>9</sup>.

E' chiaro da quanto sopra esposto che gli evangelici non si prestavano a far da «cavie legali», ovvero a commettere un'infrazione per essere condannati e adire a tutti i gradi di giudizio per superare la legislazione restrittiva voluta dal fascismo. Giorgio Peyrot ha scritto piuttosto che:

Quelle minoranze religiose così duramente provate nei loro sentimenti più profondi non si sono volontariamente sacrificate, né hanno avuto l'intenzione di fare da cavie. Sono partite da altri principi ed hanno agito in conformità secondo il vecchio adagio: «fa quel che devi accada quel che può». Le minoranze evangeliche hanno agito infatti in coerenza con la loro concezione dei rapporti tra Chiesa e Stato. Allorché esse hanno constatato che lo Stato, in attuazione dei nuovi principi democratici cui si era informato con la Liberazione, ha riconosciuto a tutti un grado di libertà religiosa che garantiva la libertà della predicazione della Parola di Dio, che è quanto lo Stato deve assicurare alla Chiesa, esse Chiese evangeliche si sono valse di tale diritto nel pieno rispetto della Costituzione repubblicana; cioè in obbedienza al potere costituito dallo Stato, senza per nulla considerare che gli avversari del nuovo ordine politico stabilito e delle verità evangeliche da esse Chiese proclamate, ritenessero di dover restaurare, nel nuovo ordinamento giuridico della società civile, antiche leggi e vecchie restrizioni che un regime di altri tempi aveva loro imposte. Le minoranze evangeliche hanno agito testimoniando ad un tempo della realtà spirituale della loro missione e della realtà operante del nuovo ordine giuridico dello Stato. E se, nei trascorsi attraversati da dette minoranze, il loro atteggiamento ha servito di allarme a taluni per avvertire che le libertà fondamentali a tutti riconosciute nella rinnovata democrazia, erano minacciate, ciò dimostra non già che esse minoranze hanno voluto assumere la funzione di cavie perché date libertà fossero loro riconosciute; ma, più semplicemente, che il senso

<sup>9</sup> G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., p. 141.



stesso della libertà non si era completamente sbiadito nell'animo degli italiani<sup>10</sup>.

*Controllo e indipendenza della magistratura.* La magistratura non sembrava comunque ispirarsi a criteri elementari di rispetto per le libertà fondamentali garantite esplicitamente dall'ordinamento costituzionale, anche per la insufficiente epurazione di questo importante organismo giudicante<sup>11</sup>. La Suprema Corte di Cassazione, composta in prevalenza da magistrati formati culturalmente e avanzati di carriera sotto il regime fascista, rigettava in particolare la quasi totalità dei ricorsi contro le condanne per omesso preavviso di riunioni religiose evangeliche o per l'espletamento di atti di culto<sup>12</sup>. La volontà di allineamento su posizioni governative determinava di fatto un evidente atteggiamento repressivo nella interpretazione giurisprudenziale e una tendenza al mantenimento del vecchio ordinamento fascista, nonché una sistematica evasione costituzionale<sup>13</sup>. «La Cassazione postfascista – scrive Salvemini – è la continuazione giuridica della Cassazione fascista, motivo per cui non è stata mai epurata. Essa è più pericolosa per la costituzione della repubblica che non sia la direzione generale di Pubblica Sicurezza»<sup>14</sup>.

La magistratura inferiore era sostanzialmente condizionata dal ruolo e dalla funzione della Suprema Corte.

Entrando in magistratura si sapeva che, dopo aver superato il concorso e poi l'esame per giudice aggiunto, dopo un certo numero di anni si sarebbero dovuti affrontare, e possibilmente superare, concorsi per la Corte d'appello e la Corte di cassazione. C'era dunque – scrive Scarpelli -, la preoccupazione di lavorare in un certo modo, con un certo stile, un certo linguaggio, un certo rigore che potessero essere approvati dai magistrati di cassazione, giudici dei concorsi. E anche importante era la funzione dei capi degli uffici; delicata

<sup>10</sup> A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 227-228.

<sup>11</sup> *I conti con il fascismo. L'epurazione in Italia 1943-1948*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 548.

<sup>12</sup> A.C.Jemolo, *Corso di diritto ecclesiastico 1944/45*, Tipografia dell'Università di Roma, Roma 1945, p. 217

<sup>13</sup> P. Barile, *Lo sviluppo dei diritti fondamentali nell'ordinamento repubblicano*, in *Storia d'Italia. Annali 14. Legge Diritto Giustizia*, a cura di L. Vigante, Einaudi, Torino 1998, pp. 26-27.

<sup>14</sup> G. Salvemini, *I protestanti in Italia*, cit., p. 459.



funzione perché implicava la scelta dei giudici ai quali affidare certi affari piuttosto che altri<sup>15</sup>.

Il Prefetto vigilava altresì sull'operato della magistratura ordinaria, segnalando al Ministro dell'Interno gli elementi non-conformisti, di cui si sarebbe occupato il Ministro della Giustizia per gli opportuni provvedimenti disciplinari. Incorreano comunque in sanzioni amministrative quei magistrati che fossero contigui alle forze politiche di opposizione o non intendessero applicare le norme del T. U. di P.S., ritenendole in contrasto con i diritti fondamentali di libertà garantiti dalla Costituzione. E' comunque un fatto incontrovertibile che proprio dalla magistratura inferiore si sarebbe avuta la stragrande maggioranza delle assoluzioni con formula piena degli evangelici denunciati per presunte violazioni di legge: riconosceva la precettività delle norme costituzionali e quindi il superamento delle disposizioni restrittive in materia di libertà religiosa. Nessuna meraviglia se la polizia avrebbe finito per diffidare gli «anziani» senza rilasciare copia del verbale relativo o disperdere le riunioni evangeliche *manu militari*, senza denunciarne i promotori e gli aderenti all'autorità giudiziaria per evitare sentenze favorevoli agli imputati e mantenere una illimitata forza alla intimidazione e alla repressione. E comunque, anche in presenza di assoluzioni perché il fatto non costituiva reato, la magistratura avrebbe nella stragrande maggioranza dei casi accertato la buona fede dei tutori dell'ordine, pur riconoscendone arbitrarie le azioni repressive, con il conseguente ripetersi della girandola vessatoria qualora un qualsiasi cittadino fosse tornato a denunciare nuovamente gli evangelici per gli stessi identici delitti per i quali erano stati assolti precedentemente. Le autorità sarebbero tornate a diffidare ed a chiedere l'intervento della magistratura. Il Pretore avrebbe assolto con le stesse motivazioni. Ma la catena diffide-denuncie-assoluzioni sarebbe ripresa come prima. «Eppoi un carabiniere, denunciandovi per un qualunque reato cervelotico - scriveva a riguardo Salvemini -, vi obbliga a perdere giornate di

---

<sup>15</sup> V. Zagrebelsky, *La magistratura ordinaria dalla Costituzione a oggi*, in *Storia d'Italia*. Annali 14, cit., p. 717.



lavoro per andare al capoluogo per rispondere alla citazione, e poi andare al processo, e poi andare in appello; insomma, vi può rovinare a “spendere molto denaro per gli avvocati”»<sup>16</sup>.

Ci volle il suo tempo perché elementi meno legati al passato regime fascista o dissidenti dalle direttive governative - sostenuti sovente dalla Associazione Nazionale Magistrati Italiani, che propugnava una completa attuazione dei principi costituzionali e l'autonomia dei giudici dal potere esecutivo -, conquistassero progressivamente il loro posto all'interno delle varie procure della Repubblica. Vent'anni dopo la promulgazione dell'ordinamento costituzionale risultava comunque che prima del '44 erano stati assunti in servizio tutti i magistrati di Cassazione (524), il 70% di quelli di Appello (1317), mentre i magistrati di tribunale erano il 99 % del totale (2692)<sup>17</sup>. Si comprende pertanto come la magistratura inferiore, reclutata dopo il periodo fascista, tendesse maggiormente a sottrarsi al conformismo della categoria e quindi agli interventi ministeriali di indirizzo interpretativo e per il controllo degli atteggiamenti dei giudici rispetto a reati di maggiore rilevanza politica e sociale.

*Luoghi aperti al pubblico.* Numerosi sono quei giudicati della magistratura inferiore che riconoscevano la incompatibilità della legislazione ecclesiastica di riferimento alle confessioni di minoranza con le disposizioni dell'ordinamento costituzionale. Il dispositivo della sentenza emessa dal Tribunale di Sant'Angelo dei Lombardi, provincia di Avellino, assolveva in appello tale Antonio Cavaliere (27 ottobre 1949), già condannato dal Pretore di Montella ad un mese di arresto e lire tremila di ammenda per aver contravvenuto all'art. 18 T. U. di P. S., ovvero per aver diretto una riunione di 75 «pentecostali tremolanti». Il primo giudice avrebbe infatti dovuto assolverlo, perché il fatto non costituiva reato. Con l'entrata in vigore della nuova Costituzione, l'art. 18 del T. U. di P.S. doveva ritenersi tacitamente abrogato. L'art. 17 del nuovo ordinamento costituzionale permetteva ai cittadini di riunirsi anche in luogo aperto al pubblico, senza

<sup>16</sup> G. Salvemini, *Che cosa è la libertà religiosa*, in «Critica Sociale» 5 marzo 1954, ora in ID., *Stato e Chiesa*, cit., p. 466.

<sup>17</sup> G. Neppi Modona, *La magistratura*, cit., pp. 83-137.



autorizzazione, necessaria viceversa per quelle indette in luogo pubblico. La riunione oggetto del contenzioso era tenuta peraltro in una capanna, ovvero in luogo aperto al pubblico. La sentenza riconosceva pertanto il carattere precettivo di immediata applicazione dell'art. 17 della Costituzione, che derogava al disposto dell'art. 18 del T. U. di P.S., perché in contrasto con la norma costituzionale. Con esso decadevano altresì le ragioni di ordine pubblico, di moralità o di sanità pubblica come limiti al godimento del diritto di riunione stessa: motivi di sicurezza e di incolumità pubblica dovevano essere comprovati; in caso contrario la possibilità di vietare le riunioni in luoghi aperti al pubblico rimaneva solamente nel caso non fossero pacifiche o perché tenute in presenza di armi. Né si poteva ulteriormente vietare una qualsiasi riunione perché ritenuta a carattere pubblico a causa del numero delle persone, del luogo, dello scopo o dell'oggetto, anche se svolta in forma privata<sup>18</sup>.

Sempre sul presupposto della precettività e della immediata applicazione dell'art. 17 della Costituzione, che non richiedeva preventiva autorizzazione per le riunioni in luogo aperto al pubblico, come prescritto dall'art. 18 della legge di P.S., il Pretore di Caltanissetta assolveva Davide Cielo, pastore valdese di Riesi (Caltanissetta), e Giuseppe Uragano, «anziano» pentecostale di S. Cataldo (13 giugno 1950): denunciati per aver tenuto una riunione religiosa all'interno di un cinema, senza darne preventivo preavviso, erano stati condannati dal Pretore di Sommatino (CL) a 10 giorni di arresto e lire 1000 di multa, con sospensione della pena per 2 anni e il beneficio della non iscrizione al casellario penale. I locali del cinema di Sommatino, contrariamente a quanto aveva ritenuto il maresciallo dei carabinieri, erano, secondo la sentenza del Prefetto di Caltanissetta, luoghi aperti al pubblico e non luoghi pubblici.

Luogo pubblico è quello continuamente libero a tutti nel senso cioè che ognuno può ivi recarsi senza alcuna limitazione o condizione. Luogo aperto al pubblico è quello al quale ciascuno può accedere in determinati momenti ed osservando determinate condizioni poste da colui che eserciti un

<sup>18</sup> Si vedano G. Peyrot, *L'applicazione dell'art. 17*, cit., pp. 374-377; *Il Diritto Ecclesiastico*, 1953, II, pp. 279, 267-279.



diritto sul luogo. Tali devono ritenersi i locali del cinema di Sommatino nel quale avvenne la riunione che ne occupa. Pur non essendo a considerarsi privata quella riunione per il luogo in cui tenuta, per il numero piuttosto considerevole degli intervenuti, nonché per lo scopo e l'oggetto propagandistico di essa, ciò non toglie comunque che trattasi di riunione tenuta in luogo aperto al pubblico, per la quale pertanto non occorre il preventivo avviso a darsi alla P. S. e precisamente al Questore<sup>19</sup>.

Il carattere di norma precettiva di immediata applicazione dell'art. 17 della Costituzione, nonché la conseguente abrogazione dell'art. 18 del T.U. di P.S., sarebbe stato stabilito tra gli altri anche dal Pretore di Caserta (1° dicembre 1952) e dal Pretore di Modica (4 dicembre '52)<sup>20</sup>.

*Precettività e immediata applicazione.* Il Pretore di Buccino (Salerno), con sentenza del 22 dicembre 1949, chiamato a pronunciarsi intorno all'istituto dell'approvazione dei ministri di culto diverso dal cattolico-romano – caso Gasbarro –, riconosceva il carattere precettivo e di immediata applicabilità del primo capoverso dell'art. 8 della Costituzione, ritenendo altresì che la materia della libertà religiosa disciplinata dalla legislazione pregressa, nelle parti incompatibili con i principi democratici, fosse superata dal nuovo ordinamento costituzionale o comunque fosse da interpretare e applicare alla luce dei suoi principi. Sul fondamento degli articoli 8 e 19, sempre della Costituzione, il magistrato derivava «l'uguaglianza di fronte alle leggi di ogni fede religiosa». Ne conseguiva che «qualunque confessione abbia la possibilità di esercitare liberamente su di un piede di eguaglianza con le altre la propria religione». In questo senso non sarebbe incorso nel reato di cui all'art. 650 C.P. quel ministro di culto che esercitasse gli atti propri alla confessione professata senza autorizzazione dalla competente autorità governativa. L'istituto della approvazione dei ministri dei culti ammessi era infatti limitativo del loro libero esercizio: tenuto conto della mancanza di una parallela disposizione in questo senso per i ministri cattolici, si era in presenza di una evidente lesione della eguale libertà di tutte le

<sup>19</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1951, pp. 149-150.

<sup>20</sup> Ivi., 1953, II, pp. 267-279.



confessioni religiose e quindi del primo comma dell'art. 8 della Costituzione. In altre parole, l'approvazione governativa per i ministri acattolici non era più necessaria per compiere gli atti conseguenti a tale ufficio: «il Gasbarro – si leggeva in sentenza – va assolto con formula piena perché il fatto a lui addebitato non costituisce reato, giacché, per compiere esercizio di culto evangelico nell'oratorio di San Gregorio Magno, egli non era tenuto a munirsi dell'autorizzazione dell'autorità amministrativa competente»<sup>21</sup>.

Il diritto di propaganda religiosa, anche attraverso la diffusione e la distribuzione di apposito volantino – caso Corsani –, fu stabilita con apposita ordinanza del 26 ottobre 1950 dal Procuratore della Repubblica presso il Tribunale di Catania, ritenendo il divieto del Questore in netto contrasto con le garanzie costituzionali: si trattava del primo intervento di un magistrato in materia dopo l'entrata in vigore della legge fondamentale della nuova repubblica. L'art. 19 della Costituzione consentiva infatti a chiunque il diritto di fare propaganda della propria fede religiosa in qualsiasi forma e con qualunque mezzo di diffusione, con la sola limitazione della contrarietà al principio di buon costume. L'ordinanza affermava pertanto, sia pure indirettamente, il carattere precettivo della norma costituzionale e richiamandosi ai lavori della Costituente ne derivava che l'esercizio della propaganda religiosa non potesse essere limitata per motivi di ordine pubblico, eccetto dalle autorità di polizia<sup>22</sup>.

Il Pretore di Avola mandava assolto il pastore valdese Franco Sommani, denunciato per aver aperto al pubblico un tempio evangelico (11 marzo 1952). Nella sentenza si leggeva:

L'art. 19 della Costituzione italiana promulgata e pubblicata il 27 dicembre 1947, è norma precettiva di immediata applicazione (non soltanto programmatica) e quindi a chiunque è dato di poter professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, anche associata, e di farne propaganda con facoltà di esercizio, in privato e in pubblico, del culto. A questa affermazione perviene il decidente sia per la chiara dizione della norma sia per i principi informatori della norma stessa. I deputati

<sup>21</sup> Ivi., 1951, con nota di Peyrot, pp. 838-847.

<sup>22</sup> Ivi., con nota di Peyrot, pp. 150-155.



dell'Assemblea costituente si erano preoccupati di porre in essere, sul piano del diritto, le espressioni politiche da essi usate dai balconi quando chiedevano al popolo il mandato parlamentare: conseguentemente cercavano di far passare sul piano della attuazione quei principi astratti professati e sbandierati. Uno di questi è quello della libertà intesa come estrinsecazione naturale della personalità umana sul piano pratico dell'attuazione, e non come principio filosofico-politico professato in astratto.

Da tale principio è permeata la Costituzione, la quale, come regina delle leggi, impone alle altre il rispetto delle proprie norme, intese non soltanto come programmazione di principi, ma come concreti precetti per una immediata applicazione pratica: invero sarebbe assurdo che possa trovare applicazione, la norma contenuta nelle leggi del 1929 e del 1930, citate in epigrafe, quando essa è in contrasto con quella di cui all'art. 19 (nonché con quella dell'art. 8) della Costituzione; e ciò anche in armonia coll'art. 15 delle preleggi. E l'incompatibilità (o anche il contrasto) risalta dal principio informatore della Costituzione sulla libertà, che non era affatto lo stesso principio che ebbe ad informare i Patti lateranensi nonché le leggi citate<sup>23</sup>.

Più completa e meditata era infine la sentenza di proscioglimento in istruttoria emessa dal Pretore di Ferentino (16 marzo 1953) nei confronti di Valdo Vinay e di Salvatore Carcò, cui era stato contestato la violazione dell'art. 18 del T. U. di P.S. per aver tenuto, in una casa di Ferentino, una riunione religiosa valdese a porte aperte, senza averne dato preventivo avviso alle autorità competenti. Il Pretore, attenendosi a sentenze pregresse di merito, riconosceva che l'art. 17 della Costituzione, norma precettiva di immediata applicazione, aveva abrogato l'art. 18 delle leggi di polizia, nella parte che concerneva le riunioni private e quelle in luoghi aperti al pubblico, come nel caso della funzione svolta dal Vinay e dal Carcò. La tesi era peraltro rafforzata dal dispositivo dell'art. 19 della Costituzione, norma precettiva di immediata applicazione, sul diritto per ciascuno a professare liberamente la propria fede religiosa, col solo limite della contrarietà del rito al criterio di buon costume. «senza deve dedurre che oltre l'art. 17 anche l'art. 19 della Costituzione ha abrogato l'art. 18

---

<sup>23</sup> G. Rosapepe, *Inquisizione*, cit., pp. 113-114.



delle leggi di p. sicurezza perché incompatibili con esso». Quest'ultima norma costituzionale si collegava inoltre all'art. 8 dell'ordinamento costituzionale, completando la disposizione in materia di confessioni religiose, in quanto organizzazioni, e poteva considerarsi una ulteriore conferma della libertà di professare il proprio pensiero con ogni mezzo di diffusione, nonché dei diritti di libertà di associazione e di riunione sanciti dalla Costituzione. Né il culto valdese poteva ritenersi contrario al buon costume, essendo culto ammesso nello Stato. Né altresì il Vinay ed il Carcò erano sprovvisti di decreto ministeriale. Né infine poteva esservi valore giuridico nella mancata autorizzazione del locale di culto. Se gli articoli 17 e 19 della Costituzione erano come erano di carattere precettivo di immediata applicazione, anche l'art. 25 delle leggi di polizia doveva considerarsi superato, senza bisogno di ulteriore argomentazione, così come non dovevano considerarsi ancora in vigore le restrizioni della legislazione sui culti ammessi<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1953, II, pp. 246-262, con nota di Perrot. Si vedano inoltre sentenza della Pretura di Caserta (1° dicembre 1952); Pretura di Modica (4 dicembre 1952); Pretura Fivizzano (26 febbraio 1953), pp. 263-279.



## Parte V. Cap. 1. La partecipazione dei piccoli partiti non incide.

*Protestantesimo=borghesia=USA.* L'incontro tra protestantesimo e forze politiche dello schieramento costituzionale fu dal dopoguerra in avanti difficile e marginale. Le comunità evangeliche nel loro complesso e la Chiesa Valdese in particolare rimasero fondamentalmente anticomuniste per tutti gli anni Cinquanta: «pesano – ha scritto Giorgio Bouchard - la lettura di Silone e di Koestler, il ricordo dell'aggressione alla Finlandia luterana (1939); brucia il ricordo dell'“articolo 7” della Costituzione, il realismo di Togliatti viene risentito come “machiavellismo in cotta rossa”»<sup>1</sup>. Simpatie verso il comunismo erano comunque espresse dagli operai delle Valli, da intellettuali valdesi come il pittore astratto Filippo Scropo (1910-1993), ed in generale da quanti ricordavano figure eroiche di comunisti come Tatiana Schucht (1888-1943), cognata protestante di Gramsci (1891-1937), depositaria delle sue lettere e insegnante in una scuola metodista; Giuseppe Berti (1901-1979), antagonista di Togliatti alla segreteria del partito, di famiglia e di confessione evangelica; e Giuseppe Di Vittorio (1892-1957), fiero sindacalista meridionale, che aveva imparato a leggere e scrivere nella scuola domenicale della chiesa valdese di Cerignola<sup>2</sup>. La politica della «mano tesa» dei barthiani ai comunisti avrebbe inoltre portato al protestantesimo numerosi operai da Colleferro o contadini da Ferentino. Miegge avrebbe scritto finanche una orazione funebre molto laudativa in morte di Stalin: pur non sottacendone la gravità degli aspetti negativi della azione politica, la sua opera era giudicata nientemeno che colossale e senza precedenti nella storia, anche e soprattutto sotto il profilo morale e cristiano, riferendosi soprattutto alla nuova concezione del lavoro di uomini e donne intenti alla costruzione di una società collettiva e non egoistica<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. Bouchard, *I valdesi e l'Italia*, cit., p.71.

<sup>2</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., p. 45; ID, Lettera ad A. Cericola, 11 ottobre 1995, in A. Cericola, *Bagliori rossi a Cerignola. Storia della comunità valdese locale dalle origini ai giorni nostri*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2004, pp. 123-124.

<sup>3</sup> G. Miegge, *In Morte di Stalin*, in «La Luce», 20 marzo 1955, p. 3, ora in ID, *Dalla «riscoperta di Dio»*, cit., pp. 149-151.



I responsabili del Consiglio Federale erano viceversa prudenti. Giorgio Peyrot affermava di non essere pregiudizialmente contrario al comunismo in sé, «ma le sue applicazioni politiche e tattiche non mi convincono perché ripugnano alla mia coscienza perché opprimono la libertà della persona umana e ne obbliterano (sic), o cercano di obliterare la coscienza»<sup>4</sup>. Considerando come la DC tendesse ad accomunare ai comunisti tutti coloro che chiedevano libertà di critica e non intendevano piegarsi ai sistemi di polizia degli Interni<sup>5</sup>, il giurista valdese suggeriva di non consegnare la questione religiosa all'estrema sinistra<sup>6</sup>. Le polemiche antigovernative alla vigilia dei negoziati per la revisione della legislazione fascista sui culti ammessi avrebbero offerto all'esecutivo il pretesto per orientare negativamente la politica della maggioranza e continuare la discriminazione dei protestanti nei diversi ambiti della vita civile<sup>7</sup>. In questo senso si era adoperato, sia pure con scarso successo, per dissuadere l'onorevole Scoccimarro (1895-1972), esponente di vaglia del PCI, a non svolgere in Senato un intervento di denuncia - tenuto comunque nella seduta del 25 ottobre 1948 - sulle numerose vessazioni degli evangelici in varie parti d'Italia<sup>8</sup>, sapendo peraltro come «elementi politici responsabili giocano con questi argomenti al solo fine di spettegolare sulla interferenza del Vaticano nella situazione politica nazionale, senza peraltro assumere responsabilità in proposito»<sup>9</sup>. E ripeteva che, «dopo la votazione dell'art. 7 della Costituzione – non è certo il P.C.I. il partito politico più qualificato per assumere oggi la difesa della libertà religiosa in Italia»<sup>10</sup>. Gli evangelici si limitavano pertanto a non fornire informazioni al partito di Togliatti ed alla stampa comunista,

<sup>4</sup> Lettera di G. Peyrot a G. Salvemini, Roma, 7 ottobre 1952, in ATV., UL. 5, A. 9.

<sup>5</sup> A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., p. 546.

<sup>6</sup> Lettera di G. Peyrot al sig. Moderatore e ai componenti la Commissione plenipotenziaria per le trattative con lo Stato italiano, Roma, 8 ottobre 1948, ATV., UL. 30, H. 2.

<sup>7</sup> G. Gonnet, *Cristianesimo e comunismo*, cit., p. 41.

<sup>8</sup> Lettera di G. Peyrot al sig. Moderatore, cit., n. 6.

<sup>9</sup> Lettera di G. Peyrot al Moderatore della Chiesa Valdese ed ai membri della Tavola, Roma, 1 dicembre 1947, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>10</sup> P. [G. Peyrot], *La libertà religiosa non è una speculazione politica*, «La Luce», 14 novembre 1952, p. 2.



né a sollecitare al gruppo parlamentare di riferimento interventi a difesa della libertà religiosa<sup>11</sup>.

L'ostilità che i dirigenti nazionali del PCI nutrivano nei confronti del protestantesimo rimaneva comunque ferma. La libertà religiosa non interessava al proletariato e poteva nuocere gravemente alla sua compattezza<sup>12</sup>. I comunisti mandavano piuttosto a memoria la semplificazione: protestantesimo=borghesia=USA<sup>13</sup>. La presunta complicità tra chiese protestanti e sistema capitalistico giustificava l'indifferenza sostanziale dei comunisti nei confronti dell'evangelismo italiano, cui veniva in soccorso soprattutto per speculazioni politiche antigovernative, sia pure fatta eccezione degli interventi isolati di Scoccimarro o Negarville<sup>14</sup>. E quando si trattò di replicare alle accuse di connivenza comunista della missione della Chiesa di Cristo a Frascati, periodici direttamente riconducibili al PCI costruivano una contro inchiesta, in cui si chiamavano in causa i servizi segreti dell'imperialismo americano. L'impegno che la missione metteva nell'andare «in caccia di adepti fra i comunisti e le famiglie dei comunisti» giustificava questi sospetti. Le varie iniziative riconducibili alla stessa non erano altro che una copertura politica per operazioni di *intelligence*. Indicativo era inoltre un appartamento occupato da alcuni esponenti della Chiesa di Cristo: trovandosi proprio alle spalle del Ministero della Difesa, doveva trattarsi di una sede della polizia segreta americana. La missione non aveva pertanto alcun riferimento religioso; rientrava piuttosto nel sistema strategico statunitense<sup>15</sup>. In altre parole: «chi non appartiene alla parrocchia del materialismo (o meglio materialonismo) storico – scriveva a riguardo Salvemini -, vada pure a rotoli!»<sup>16</sup>.

*La setta nota sotto il nome di Evangelisti. I socialisti tentavano di smarcarsi in politica ecclesiastica dall'eccessiva prudenza del PCI,*

<sup>11</sup> G. Peyrot, *Nota del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia sulle Accuse di presunta connivenza con il comunismo*, cit.

<sup>12</sup> ID., *Relazioni con lo Stato*, in «La Luce», 4 settembre 1953, p. 2.

<sup>13</sup> G. Tourn, *Italiani e protestantesimo. Un incontro impossibile?*, Claudiana, Torino 1998, p. 170.

<sup>14</sup> Lettera di G. Peyrot al Moderatore, cit., n. 9.

<sup>15</sup> *Polemiche*, in «La Luce», 15 febbraio 1950, p. 1.

<sup>16</sup> G. Salvemini, *I protestanti in Italia*, in «Il Mondo», 9 agosto 1952, ora in ID., *Stato e Chiesa in Italia*, cit., p. 460.



che non intendeva riaprire il tema delle relazioni tra Stato e Chiesa per non irrigidire il mondo cattolico sulla risoluzione dei problemi sociali: nell'ultimo congresso del Comintern (1935) si era imposta ai comunisti la linea politica di collaborazione con i cattolici<sup>17</sup>. Nei giorni 26-27 novembre 1949, si teneva a Roma un Convegno per la Laicità dello Stato e della Scuola promosso dal PSI. Nenni affermava che, all'indomani della scomunica dei comunisti e contro la «offensiva clericale» nella vita pubblica, era necessario propugnare la separazione tra Stato e Chiesa e la soppressione della materia religiosa nel programma didattico della scuola pubblica. La religione era un fattore privato della persona umana. In nessun caso poteva riguardare i partiti, le classi sociali e quindi lo Stato. In questo senso chiedeva esplicitamente la denuncia del Concordato o perlomeno la revisione delle norme maggiormente incompatibili con l'ordinamento costituzionale come gli articoli 5, 34 e 36<sup>18</sup>. La Mozione conclusiva del Convegno convergeva su questo punto di vista ed impegnava il Partito Socialista «a promuovere, nell'ambito culturale, lo sviluppo dell'umanesimo marxista, foggando gli strumenti necessari a contrastare il passo all'invadenza clericale, e rendendo possibile un dialogo polemico, valido sia nei confronti della così detta cultura cattolica, sia nei confronti dello stesso laicismo borghese»<sup>19</sup>.

Il 26 maggio del '54, Nenni sarebbe tornato in argomento con un invito alla sinistra democristiana ad aprirsi al socialcomunismo, dichiarando che «i socialisti si rifiutano di dividere il proletariato in una lotta assurda sulle concezioni religiose. Anche perché non si perviene al socialismo – inteso come movimento di emancipazione dei lavoratori – solo per la via maestra del materialismo storico, ma in molti casi proprio attraverso la via del cristianesimo. Il nostro contrasto con la Chiesa e le Chiese ha un contenuto temporale, riguarda cioè non le convinzioni e i sentimenti religiosi degli individui, ma l'utilizzazione della religione e dei credenti per fare ostacolo all'emancipazione della classe lavoratrice, per dividere i lavoratori, per sostenere la dominazione della borghesia». Sarvevini

<sup>17</sup> E. Rossi, *Nuove pagine anticlericali*, cit., p. 41.

<sup>18</sup> F. Margiotta Broglio, *Stato e confessioni religiose*. 2, cit., pp. 156-157.

<sup>19</sup> Ivi., p. 158.



gli ricordava tuttavia come la DC continuasse a considerare la religione come un affare pubblico. Il sospetto era che in nome di una apertura della sinistra democristiana, i socialcomunisti avrebbero finito per riconoscere la predominanza del Diritto Canonico in Italia<sup>20</sup>.

Il pregiudizio antiprotestante prevaleva comunque anche tra i socialisti. Bogoni, convertito valdese e deputato socialista, riconosceva che il PSI lasciava libera la sua coscienza di schierarsi a difesa delle minoranze confessionali. E tuttavia, essendo la religione considerata come un affare privato e comunque un ingombro al pieno sviluppo dell'umanesimo marxista, lamentava una altrettanta mancanza di sostegno effettivo in questo senso da parte del partito, consolidatosi solamente dopo molti anni di lotta romita tra i compagni del gruppo parlamentare<sup>21</sup>. Su «Quarto Stato» del febbraio 1950, Lelio Basso, *leader* della sinistra socialista, a suo tempo vicinissimo alle posizioni del neo protestantesimo intransigente (su «Conscientia» di Gangale firmava i suoi articoli col nome di Prometeo Filodemo) e che aveva preso le difese pubbliche dell'evangelismo italiano, permetteva finanche di pubblicare un articolo che attaccava «violentissimamente gli evangelici, trattandoli di fascisti, reazionari e peggio, in quanto scarsamente convinti della bellezza di trasformare i loro pulpiti in sedi di propaganda staliniana»<sup>22</sup>. E superava in questo modo la lezione di concretezza politica offerta a riguardo da Piero Gobetti, il quale aveva auspicato un movimento protestante che cercasse «negli operai educati alla libera lotta e alla morale del lavoro i quadri dell'eresia e della rivoluzione democratica»<sup>23</sup>. In questo articolo si leggeva:

Le forze acattoliche sono in Italia in minoranza; tuttavia, la loro sfera di influenza va oltre la cerchia delle singole comunità evangeliche e non va sottovalutata; vi sono strati di simpatizzanti evangelici, i quali hanno rotto con la Chiesa cattolica, alla ricerca di una soddisfazione alle esigenze di giustizia e di rinnovamento della loro coscienza. I dirigenti responsabili evangelici non nascondono il loro orientamento politico antisocialista e il

<sup>20</sup> G. Salvemini, *Tu quoque, Nenni?*, in «Critica Sociale», 5 giugno 1954, ora in ID., *Stato e Chiesa in Italia*, cit., p. 477.

<sup>21</sup> D. Maselli-G. Long (a cura di), *Evangelici in Parlamento*, cit., p. 410.

<sup>22</sup> G. Spini, *Le minoranze protestanti*, cit., p. 232.

<sup>23</sup> ID., *Italia di Mussolini*, cit., p. 101.



loro affiancamento al blocco americano; essi orientano pertanto gli strati da essi influenzati, in senso antidemocratico e reazionario, con lo scopo apparente di adeguare ai principi cristiani la vita politica dei fedeli<sup>24</sup>.

Influenze di questo tipo si sarebbero avute anche su personalità di rilievo del socialismo italiano come Paolo Treves (1908-1958): storico *speaker* della sezione italiana di Radio Londra col nome di «Candidus», già negatore del contributo positivo della religione alla lotta antifascista<sup>25</sup>, avrebbe fatto passare a maggioranza un ordine del giorno, per il quale la Commissione parlamentare di vigilanza sulle radiodiffusioni negava le accuse del Consiglio Federale sulla confessionalizzazione della RAI. Implicitamente si allineava pertanto alle convinzioni positiviste del padre Claudio (1869-1933). Il quale, avverso al filosofo calvinista Giuseppe Gangale, lo aveva accusato di voler somministrare alle masse una «ieratica cocaina», in «odor di imbroglio e puzzo di trascendentale ciarlanateria»<sup>26</sup>. L'«Avanti!» del 17 gennaio 1948, edizione di Roma, aveva peraltro parlato del culto radio come di una trasmissione dedicata ad una «setta nota sotto il nome di Evangelisti [...] diabolica astuzia del S. Ufficio in edizione riveduta e modernizzata», che mirava ad offrire ai protestanti quella misura di libertà religiosa necessaria a distrarre l'opinione pubblica internazionale dalle questioni interne al paese.

*Sarà una confusione del demonio.* Grandi attese erano pertanto riposte sui partiti laici, che richiedevano con maggiore risolutezza «la separazione nei rapporti tra Chiesa e Stato, la libertà di coscienza e di

<sup>24</sup> G. Conforto, *L'ecumenismo cristiano come base ideologica dell'imperialismo e come strumento di lotta antisocialista*, «Quarto Stato», febbraio 1950, pp. 26-27. Si veda la risp. all'articolo di G. Gonnet, *Orientamenti politici nelle chiese protestanti in Italia*, «Quarto Stato», aprile 1950, pp. 39-41, il quale chiariva la mancanza di un orientamento uniforme e l'autonomia di pensiero dell'evangelismo italiano in materia politica.

<sup>25</sup> Si veda in particolare P. Treves, *Italy. Yesterday. Today. Tomorrow*, Victor Gollancz LTD, London 1942, pp. 114 («the anti-fascists are anti-fascists not because they are Catholics or Jews or Protestants, but because they are Liberals or Socialists or Communists») e 116, in cui si denunciano le collusioni della Chiesa col fascismo. L'opposizione successiva della Chiesa al regime appare ambigua e opportunistica. E comunque il futuro dovrà superare il dualismo dicotomico Stato-Chiesa. In ID., *E' inutile avere ragione. Saggio su trent'anni di paura*, Cavallotti, Milano 1949, p. 109, Treves sostiene che i Patti Lateranensi furono il riconoscimento negativo che «la fede non si può sopprimere nel cuore degli uomini» e che «la paura dell'al di là è ancor più eterna della paura dello stato», il quale a sua volta sente di essere «in pericolo quando si dubiti che esso sia contro la fede».

<sup>26</sup> G. Spini, *Italia di Mussolini*, cit., pp. 108-109.



culto, di associazione, di stampa, di riunione religiosa, e la libertà di pensiero per coloro che – scriveva Giorgio Peyrot a ridosso della Costituente - intendono la vita fuori dei fini di una religione, richiamandosi ai valori etici di una spiritualità laica o alle libertà tradizionali dello spirito affermate dal pensiero religioso mazziniano»<sup>27</sup>. Si attendeva da essi un impegno attivo per l'attuazione delle intese e la revisione della legislazione fascista sui culti ammessi come argine alle derive autoritarie della DC che, scriveva l'avvocato Mastrogiovanni,

ispirata dal Vaticano e tenuta a guinzaglio ricattatorio dall'Azione Cattolica, avvia il paese ad un regime totalitario analogo a quello che lo ha preceduto, con la sola differenza che alla brutalità si è sostituita l'ipocrisia, e che se allora la tracotanza clericale trovava un limite nelle possibili reazioni del bravaccio Mussolini, oggi non esiste altro limite che l'ossequio opportunisto verso stati protestanti (per ben altri motivi legati al Vaticano), ossequio che incide poco o punto nella poliziesca politica interna. La democrazia cristiana, dopo di avere imposto con la forza del numero l'inclusione e la riconsacrazione dei medievaleschi patti lateranensi nella nuova costituzione (incancellabile vergogna della Repubblica), conquistato il potere con l'appoggio di tutti i pulpiti e i confessionali e sfruttando la psicosi anticomunista dei reazionari, dei profittatori e delle masse ignoranti, non può volere la libertà religiosa, se ci s'intende sul significato delle parole<sup>28</sup>.

La collaborazione dei partiti laici alla compagine governativa suscitava tuttavia notevoli malumori all'interno della cerchia protestante. Si riconosceva l'azione positiva di singoli parlamentari nello svolgimento di interrogazioni o per ottenere al Consiglio Federale udienze presso le autorità governative, ma si condannava comunque la politica di disimpegno mostrato dai partiti laici in materia di libertà religiosa per non indebolire il fronte anticomunista

<sup>27</sup> G. Peyrot, *La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente Italiana*, Centro Evangelico di Cultura, Roma 1946, 1a Edizione, p. 56.

<sup>28</sup> Lettera di S. Mastrogiovanni a E. Sbaffi, Roma, 30 giugno 1950, in *Atti FCEI*, Serie XII. Cart. 6. Corr. Cons. 1950.



ed arginare future alleanze della DC con le forze della destra monarchica o fascista<sup>29</sup>.

Di fronte al pericolo imminente di un'alleanza delle masse democristiane col fascismo – scriveva un esponente di queste forze moderate come scusante dell'atteggiamento rinunciatorio in materia religiosa -, penso che non si debba rendere la vita difficile a Scelba e a De Gasperi col chiedere loro ciò che la Costituzione certamente garantisce, ma che è la cosa che le masse cattoliche ed il clero più aborriscono, col controllo delle nascite: una propaganda protestante in Italia. Certo non tacere; ma se fossi un deputato liberale, non oserei porre un *aut aut* per l'adesione al governo del mio gruppo. Tristissimi tempi, in cui occorre sacrificare le cose più care, nella speranza di salvare un pochino di libertà<sup>30</sup>.

Cosicché, quando nell'estate del '52 cominciava a prendere corpo una legge elettorale con un premio per lo schieramento di maggioranza allo scopo di arginare il pericolo comunista e le spinte verso monarchici e neofascisti, l'evangelismo italiano tolse ai partiti laici il proprio consenso, temendo che l'artificio del premio elettorale, qualora fosse scattato, avrebbe condotto alla trasformazione della DC da partito in regime ed al consolidamento della intolleranza religiosa<sup>31</sup>. «Se domani una maggioranza, capace di esercitare una vera dittatura parlamentare, dovesse proporsi di modificare la Costituzione, liberandola delle contraddizioni che contiene col mezzo spicciativo di portarla tutta sul piano del Concordato – scriveva Miegge -, questa decisione, attuata legalmente con un voto delle due Camere, sarebbe democraticamente a posto: ma che ne sarebbe allora della libertà»<sup>32</sup>.

La stragrande maggioranza dei protestanti rifiutava pertanto di seguire lo schieramento governativo, che non dava alcuna garanzia in materia di libertà religiosa, anche perché i partiti laici non avevano puntato i piedi su questo aspetto al momento delle trattative di

<sup>29</sup> G. Spini, *Le minoranze protestanti in Italia*, in *Studi sull'evangelismo italiano*, cit., p. 232. C. Pinzani, *L'Italia repubblicana*, cit., p. 2500.

<sup>30</sup> G. Salvemini, *I protestanti in Italia*, in «Il Mondo», 9 agosto 1952, ora in ID., *Stato e Chiesa in Italia*, cit., p. 460.

<sup>31</sup> G. Miegge, *Prospettive*, «La Luce», 26 giugno 1953, p. 1.

<sup>32</sup> ID., *In tema di elezioni*, «La Luce», 1 maggio 1953, p. 1.



alleanza con la DC. Il disorientamento iniziale fu comunque grande e generalizzato.

Ho annusato un po' l'aria elettorale a Torino – scriveva Giorgio Spini in una corrispondenza del 3 marzo a Peyrot -, parlando con qualche valdese. Mi dicono che ci sarà una confusione del demonio: Rollier non si vorrebbe presentare: si presentasse Calamandrei avrebbe un sacco di voti di evangelici e di liberi pensatori e mi hanno detto che i pastori sarebbero molto in suo favore, a mia volta ho sentito a Firenze se Calamandrei sarebbe disposto a presentarsi a Torino e provincia. Pare che sia molto stanco fisicamente, ma non si dispera di persuaderlo ad affrontare i disagi di una nuova campagna elettorale. La gente di Torino, con cui ho parlato, mi dice che forse tu potresti fare parecchio per orientare pastori e laici influenti, perché non si sbandassero troppo. Effettivamente, anche io sono restato persuaso da loro che Calamandrei farebbe molto bene per noi, quasi come lo farebbe un evangelico. Tu che cosa ne pensi?

Ti avevo detto che avrei parlato con Codignola per fare avere un posto ad un protestante. Poi però non ne ho fatto di nulla perché, ti confesso, si resta sempre un po' dubbiosi davanti al mescolare politica e religione. Non vorrei, oltre tutto, avere l'aria di fare campagna per me stesso: il che sarebbe veramente contrario a quello che desidero. Non credo che riuscirei mai a polarizzare i voti evangelici attorno a me e se vi riuscissi dovrei piantare gli studi per la politica: cosa che mi tornerebbe oltremodo sgradevole. Non sarebbe meglio lasciare correre l'acqua per la sua china e puntare sul Calamandrei, che non presenta dubbi sulla sua eleggibilità? Insomma sono in dubbio da tutte le parti e sarei proprio lieto di sapere da te come dovrei regolarmi<sup>33</sup>.

*Lo dobbiamo fare.* Successivamente si formava Unità Popolare, nata dalla confluenza di Autonomia Socialista di Calamandrei e Tristano Codignola e l'Unione di Rinascita Repubblicana di Ferruccio Parri, il quale si opponeva alla legge truffa ed aveva abbandonato per protesta il PRI. La testimonianza di Spini sulle fasi preparatorie della nuova formazione politica, entro cui si sarebbe presentato in Toscana – Peyrot faceva lo stesso nel Lazio - e sullo sviluppo della campagna elettorale mi sembra al solito significativa.

<sup>33</sup> Lettera di G. Spini a G. Peyrot, Firenze, 6 marzo 1953, in ATV., UL. 32, H. 9.



Ricordo che eravamo in casa di Codignola ed eravamo tutti molto avviliti perché sembrava che oramai non ci fosse da fare più niente. Un bel tipo di fiorentino estroso [...] Paolo Pavolini, un liberale così liberale da essere in contraddizione con tutti i liberali fiorentini, Paolo Pavolini, dicevo, ci dimostrò con carta e penna che bastava spostare centomila voti e la legge non sarebbe passata. Era già sera, credo fosse verso le dieci, le undici di sera e dicemmo: «allora sì, allora lo dobbiamo fare». Saremmo stati una decina. Montammo su altrettante automobili e ci sguinzagliammo come folli nella notte a tirare giù dal letto antichi compagni della Resistenza che ormai non facevano più politica, non ne volevano più sapere e riuscimmo per l'ultima volta a mobilitarli. Fu l'ultima volta che il costume della lotta di Resistenza funzionò: il costume cospirativo per cui bisogna obbedire senza far tanti discorsi perché non si può stare a spiegare cento cose, basta dire: «Lo ha detto Codignola, vai! Lo devi fare. Lo ha detto Parri, domattina devi andare in Comune a presentarti capolista». «Cosa io? Io che non faccio più politica». «Niente. Devi trovare le firme, guarda, non discutere, è una cosa necessaria, importante...»

In questo modo raggiungemmo non tutta l'Italia, ma un certo numero di collegi. Facemmo questa incredibile avventura, perché effettivamente c'era un certo numero di persone disgustate dal modo con cui si era arrivati alla votazione di questa legge [...]. In effetti furono giorni di fuoco, giorni in cui non si dormiva e non si mangiava, si girava come pazzi per tutta l'Italia a scovare l'antico comandante partigiano e dirgli: «Tu devi ritrovare i tuoi uomini». «Ma non li conosco più. Ma non so dove sono andati. Ma lasciatemi in pace». «No, devi farlo, guarda c'è poco da dire, lo ha detto Parri». E ubbidirono, ancora una volta. Incredibile! Riuscirono a presentare queste liste, riuscirono ad avere, mi pare, centomila voti. Tenendo conto di come avevamo organizzato questo colpo di testa, fu un miracolo vero<sup>34</sup>.

Tra le migliaia di voti ottenuti da Unità Popolare, che si ispirava idealmente a Giustizia e Libertà ed avrebbe contribuito a far saltare il premio di maggioranza, vi sarebbero state le preferenze di moltissimi valdesi delle Valli<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Incontro con Giorgio Spini*, in *Atti della Società Leonardo da Vinci 1992-1993*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2000, pp. 253-254.

<sup>35</sup> «Il Pellice» e «L'Eco delle Valli Valdesi», 12 giugno 1953.



Rollier si presentava viceversa in Lombardia col PSDI<sup>36</sup>, lasciando il suo storico collegio di riferimento, Torino-Novara-Vercelli, non intendendo affrontare direttamente Piero Calamandrei, capolista per Unità Popolare. In passato aveva sostenuto che l'alleanza con la DC, «partito confessionale-corporativo-paternalistico», era «un sacrificio, forse un suicidio, che il socialismo democratico deve compiere, per il bene del paese, *solo* se riesce, con la sua presenza, a obbligare la DC a rimanere democratica, rinunciando fra l'altro a leggi elettorali fatte per dividere il paese in due blocchi, per poi mettere fuori legge il blocco più debole. Ma se non riesce a far compiere alla DC queste rinunce...mille volte meglio andarsene dal governo, e subito»<sup>37</sup>. In questa competizione elettorale confidava viceversa nel fatto che la DC, non potendo aspirare ad oltre un terzo dei voti ed avendo grande necessità di quel 17% che presumibilmente era nella disponibilità dei partiti laici, avrebbe cominciato a compiacere maggiormente a questi ultimi, attuando una profonda trasformazione liberale della società ed impegnandosi nella difesa della laicità dello Stato, che impedisce la dittatura totalitaria confessionale o non confessionale. «I primi atti della nuova legislatura nel settore della tutela della libertà religiosa – scriveva Rollier a Calamandrei - suggelleranno il destino prossimo dell'Italia: o consolidamento dello Stato laico ad opera degli uomini stessi della Democrazia Cristiana ed ancoraggio definitivo dell'Italia all'Occidente Europeo, o l'inizio di nuove avventure, di nuove involuzioni, di nuovi guai con un trono asservito all'altare e un altare non rispettato da chiunque voglia ancora avere rispetto di sé». Calamandrei, e con lui la stragrande maggioranza degli evangelici, riteneva viceversa che sostenere il premio di maggioranza era come adoperarsi perché la DC rimanesse arbitra della politica italiana, consentendo al Ministro Scelba,

<sup>36</sup> Favout e Bogoni si presentavano, infatti, col PSI, rispettivamente in Piemonte ed in Puglia; Zeni e Vadalà erano con Alleanza Democratica, in Piemonte e Liguria, il primo, ed ancora in Liguria, il secondo; Musso era in Piemonte per Socialismo Indipendente; Manfredi Ronchi nel Lazio per Socialismo Cristiano; Bruno Revel Tron, Malan e Venturi in Piemonte, Giorgio Spini in Toscana e Umbria, Peyrot nel Lazio per Unità Popolare. Con le forze di maggioranza rimanevano Rollier in Lombardia e Vingiano nel Lazio per il PSDI; Italo Graffon nel Lazio per il PRI. G. Peyrot, *Gli Evangelici e le elezioni politiche*, «La Luce», 12 giugno 1953, pp. 1-2.

<sup>37</sup> Lettera di M.A. Rollier a G. Saragat, Milano, 4 febbraio 1950, in ASIN/SMI/FR, b. 5, f. 46.



«persecutore degli evangelici», di conservare il suo posto per continuare a perseguirli<sup>38</sup>.

Le elezioni politiche di giugno sancirono il mancato raggiungimento della maggioranza auspicata dai partiti di centro per qualche decimale. La DC in particolare otteneva il 40% dei consensi contro il 48% del 18 aprile '48, che segnalava, almeno secondo Sbaffi, la reazione punitiva dell'elettorato alla politica confessionale<sup>39</sup>. Le sinistre passarono viceversa dal 31 al 36% dei voti espressi. La destra monarchica e neofascista al 12, 7%. L'Era De Gasperi era dunque al tramonto assieme al centrismo governativo. Gli evangelici ritenevano comunque che i partiti laici, con i quali il grande statista cattolico dichiarava di voler tornare ad allearsi, se pure non accresciuti elettoralmente, potevano esercitare una funzione di argine alla DC<sup>40</sup>. L'assenza nella compagine ministeriale di Scelba era comunque un fatto positivo, essendo esponente principale del «gruppo sanfedista della D. C.», che si paventava comunque con ragione potesse tornare ad «impossessarsi delle briglie al primo scossone che il carrozzone governativo dovesse subire nelle avventure parlamentari»<sup>41</sup>.

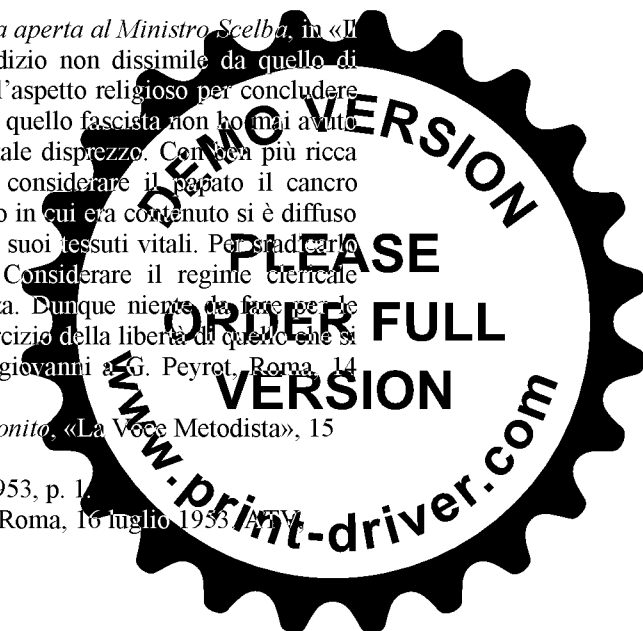
L'evangelismo italiano tentò di far valere le migliaia di voti fatti convergere sui partiti dissidenti dalla legge truffa, approfittando dell'indebolimento del partito di maggioranza relativa. Contatti immediati furono presi con numerosi esponenti delle forze laiche, confidando in un loro appoggio per costringere il nuovo esecutivo, ancora in formazione, ad aprire una trattativa seria coi referenti del

<sup>38</sup> M. A. Rollier, *A che giova l'intolleranza? Lettera aperta al Ministro Scelba*, in «Il Ponte», A. IX, n. 6, giugno 1953, p. 856. Giudizio non dissimile da quello di Mastrogiovanni, il quale univa all'analisi politica l'aspetto religioso per concludere che «nel regime clericico-quietista che è succeduto a quello fascista non ho mai avuto e non ho la minima fiducia ed anzi un fondamentale disprezzo. Con una più ricca esperienza dei nostri padri e nonni, continuo a considerare il papato il cancro roditore della vita e della civiltà italiana; dal campo in cui era contenuto si è diffuso in tutto il corpo della nazione e va penetrando nei suoi tessuti vitali. Per sradicarlo ormai non occorre meno che una rivoluzione. Considerare il regime clericale separatamente dal cancro papistico è una stoltezza. Dunque niente da fare per le minoranze acattoliche e niente da sperare per l'esercizio della libertà di quello che si considera l'errore laicista». Lettera di S. Mastrogiovanni a G. Peyrot, Roma, 14 luglio 1952, in ATV., UL. 5, A.9.

<sup>39</sup> M.[ario] S.[baffi], *Un risultato che è anche un monito*, «La Voce Metodista», 15 giugno 1953.

<sup>40</sup> G. Miegge, *Prospettive*, «La Luce», 26 giugno 1953, p. 1.

<sup>41</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato e M. Rollier, Roma, 16 luglio 1953, ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.



Consiglio Federale. Rollier chiedeva in particolare ad Ernesto Rossi (1897-1967) di informare Einaudi (1874-1961) sui passi che gli evangelici intendevano muovere per l'attuazione dell'art. 8 della Costituzione, in modo da richiamare, al momento opportuno, il presidente De Gasperi «sull'importanza dell'udienza che i dirigenti delle Chiese evangeliche gli avranno nel frattempo richiesta [...]»<sup>42</sup>. Peyrot e Piacentini parlarono invece ad esponenti del PSI, come Vittorio Foa e Giovanni Bogoni, dello PSDI, come Luigi Preti, del PLI, come Aldo Bozzi, Bruno Villabruna e Giovanni Malagodi, nonché del PCI come Antonio Giolitti (1915-2010)<sup>43</sup>. De Gasperi non riuscì tuttavia a formare il suo nuovo Governo. Le istanze di libertà religiosa continuarono a languire. Né si poté costituire un gruppo interparlamentare di deputati e senatori dei vari partiti a difesa della libertà religiosa<sup>44</sup>, di cui Parri era disposto a farsi garante dall'ottobre del '48<sup>45</sup>.

*Le manifestazioni dei culti protestanti incidono sull'ordine pubblico.* Il Governo Pella entrava in carica in agosto. Fanfani, Ministro degli Interni, annunciava in ottobre che «in tema di libertà religiosa il Governo vuole osservare lealmente tutte le disposizioni che regolano i rapporti con la religione dello Stato ed il libero esercizio degli altri culti; persecuzioni non vi sono e non vi saranno nel nostro Paese». L'assalto della vecchia dirigenza democristiana al cosiddetto «governo amico», incapace di affrontare il problema di Trieste e troppo equidistante dalla DC, fu comunque durissimo e ne decretò le dimissioni nel gennaio '54<sup>46</sup>. L'ascesa di Fanfani alla successione fu difficile. La sua candidatura era espressione solamente della DC e del PRI. Il PSDI ed il PLI assicuravano solamente un voto di astensione sulla fiducia. Il Governo Fanfani, con Andreotti Ministro dell'Interno, era comunque considerato dagli evangelici come il

<sup>42</sup> Lettera di M. Rollier ad E. Rossi, Roma, 18 luglio 1953, ATV, UL. 30., H. 3.

<sup>43</sup> Pro Memoria sulla situazione della libertà religiosa in Italia, in vista della discussione parlamentare sul programma del nuovo Governo De Gasperi, 21 luglio 1953. Lettera di G. Peyrot a M. Ronchi, E. Sbaffi, A. Deodato, componenti la Giunta CF. ATV., UL. 30., H. 3.

<sup>44</sup> Lettera di G. Peyrot a M. Rollier, Roma, 13 novembre 1953, ATV., UL. 30., H. 3.

<sup>45</sup> Lettera di G. Peyrot al Signor Moderatore, ai sigg. G. Miegge, M. Rollier, M. Piacentini, componenti la Commissione sinodale plenipotenziaria per le trattative con lo Stato italiano, Roma, 21 marzo 1949, in ATV., UL. 30., H. 3.

<sup>46</sup> G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, cit., p. 473.



peggiore per le sorti della libertà religiosa in Italia: Fanfani era l'uomo che intendeva subordinare l'attuazione delle garanzie costituzionali in materia di religione alla promulgazione delle intese; Andreotti era il fedele Sottosegretario di De Gasperi che considerava seriamente la possibilità di limitare la diffusione del pensiero protestante nel settore radiofonico e che suggeriva di sottoporre a controllo di polizia l'attività propagandistica dell'evangelismo italiano. In caso di svolta a destra, elementi conservatori avrebbero inoltre imposto all'esecutivo una politica *sanfedista* contro la libertà religiosa delle minoranze confessionali. L'apertura a sinistra avrebbe viceversa comportato cessioni sul piano sociale in cambio di deroghe in materia di politica ecclesiastica a discapito delle forze laiche<sup>47</sup>. La Camera negava comunque la fiducia a Fanfani. La DC tornava alla formula centrista.

Scelba caratterizzò il suo esecutivo per una progressiva diminuzione delle vessazioni più cruente di polizia per non compromettere gravemente la continuità dell'esecutivo, stante il maggior rilievo politico conseguito dai partiti laici in ambito governativo all'indomani del ridimensionamento elettorale della DC. La compagine ministeriale era infatti un centrismo sbilanciato sul fronte socialdemocratico, che guardava a sua volta, anche se con scarso successo, ad un possibile ricongiungimento col PSI e sembrava potesse condizionare fortemente la politica della DC<sup>48</sup>. I laici avevano infatti ottenuto ministeri importanti. Oltre alla vice-presidenza del Consiglio, affidata a Saragat, il PSDI ottenne i dicasteri delle Finanze, dei Lavori Pubblici, del Lavoro, della Istruzione e del Commercio. Luigi Preti assumeva la carica di Sottosegretario al Ministero del Tesoro con delega alle pensioni di guerra. «Il problema delle minoranze protestanti è problema di applicazione di norme esplicite della nostra Costituzione (Art. 8) ed ora che il partito confessionale non ha più la maggioranza assoluta – scriveva Rollier ad Emilio Lussu – ci si arriverà *purché* non si slitti a soluzioni (DC+PNM) che sembra i comunisti preferiscano ad una soluzione come l'attuale»<sup>49</sup>. E

<sup>47</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>48</sup> G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, cit.

<sup>49</sup> Lettera di M.A. Rollier a E. Lussu, 3 marzo 1954, in ASINSMLI FR., B. 54, fasc. 54.



tuttavia, se le forme vessatorie violente tendevano a verificarsi con minore frequenza, la via giuridica per contenere in punta di diritto la missione spirituale delle confessioni di minoranza non era superata, mostrando «una particolare tenacia nel ricercare a quali disposizioni era possibile richiamarsi nella varietà dei casi, per poter reprimere, con una parvenza di legalità, le attività religiose e segnatamente ogni azione di propaganda e di propulsione da parte delle comunità evangeliche»<sup>50</sup>. Lo dimostra in particolare lo scontro in Senato tra l'onorevole Negarville e il Presidente del Consiglio, che difendeva la tesi per la quale l'art. 17 della Costituzione non poteva applicarsi alle riunioni in luogo aperto al pubblico e che l'art. 19, sempre dell'ordinamento costituzionale, non essendo di immediata applicazione, lasciava in piedi la legge 24 giugno 1929, n. 1159, il R.D. 28 febbraio 1930, n. 289 e più in generale il T.U. di P.S. Il Capo della Polizia concordava con le tesi del Ministero degli Interni:

Non sembra dubbio, infatti, che i provvedimenti derivanti dalla legge sui culti ammessi siano d'ordine pubblico, essendo la manifestazione religiosa manifestazione pubblica per natura, in quanto le religioni, nella loro estrinsecazione, interessano l'umanità, indistintamente. Tali provvedimenti, per altro, mirano, evidentemente, a tutelare l'ordine pubblico, che potrebbe essere turbato, anche gravemente, da attività che contrastano con i sentimenti più profondi della maggior parte dei cittadini italiani. Ed, infatti, numerosi episodi, accaduti nel periodo posteriore all'emanazione della Costituzione, dimostrano quanto le manifestazioni dei culti protestanti incidano sull'ordine pubblico, provocando il legittimo risentimento e la reazione dei cattolici [...].

A parere di questa Direzione Generale, il Questore che riceva il preavviso di una cerimonia protestante fuori dei luoghi destinati al culto ha la facoltà di vietarla ai sensi dell'art. 26 del T.U. delle leggi di P.S.. Deve, anzi, di regola vietarla in relazione al prevalente sentimento cattolico della popolazione, per prevenire incidenti pregiudizievoli per l'ordine pubblico<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> G. Peyrot, *La condizione dei protestanti*, cit., p. 6.

<sup>51</sup> Min. Int. Dir. Gen. della P.S., Div. AA. GG., Sez. 1<sup>o</sup>. Appunto per l'On. Sottosegr. Di Stato e p.c. all'On.le Min., alla Dir. Gen. dei Culti, Roma, 17 dicembre 1953, f.to Il Capo della Polizia T. Pavone, in ACS. Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 64. Cat. G.I. Associazioni. *Culti Evangelici vari*, 7<sup>o</sup> fascicolo, n. 27/D.



Rollier chiedeva ragione a Saragat della esegesi dottrinale del Presidente del Consiglio, facendogli peraltro notare come «La Giustizia», organo ufficiale del PSDI, avesse riportato un «accenno menzognero di 4 righe a metà della terza colonna su *pretese* violazioni del principio costituzionale della libertà di culto», quasi a voler scagionare il Governo De Gasperi, oggettivamente responsabile della lettera fatta pervenire dagli Interni alla Tavola Valdese. «Il partito si vuole impegnare sì o no a far fare al Governo il suo dovere nei confronti della Costituzione? me lo auguro – gli scriveva in una lettera strettamente confidenziale - perché altrimenti perderemo altre elezioni. Non a scagionare l’elezione 1953 di Scelba dovrebbe affannarsi “La Giustizia”, ma a *dimostrare* che *ora*, con i socialdemocratici al Governo ed i loro voti *necessari*, molte cose sono cambiate – anche l’impegno del Governo a compiere la Costituzione. Se no, no!»<sup>52</sup>. E come «privato cittadino», allo scopo di risvegliarne l’attenzione<sup>53</sup>, chiedeva allo stesso Scelba una prova efficace della volontà del Governo di attuare la Costituzione<sup>54</sup>. Matteotti (1921-2000) non vedeva viceversa come il suo partito potesse riuscire a forzare la mano al Governo per ottenere o sollecitare un progetto di legge che venisse ad abrogare gli articoli di interesse agli evangelici per l’immediato. Più facile sarebbe stato l’ottenimento di una circolare interpretativa<sup>55</sup>. Saragat sembrava peraltro maggiormente interessato a contendere l’egemonia del socialismo italiano al PSI, piuttosto che ad essere informato da «una ansia di difesa laica e di progresso sociale»<sup>56</sup>. In questo senso anche Rollier finiva per non credere alle

palingenesi provocate da un cambiamento di governo che pure approvo e ritengo utile. Gli italiani rimangono sempre tali e il Vaticano rimane il vaticano. Perciò, a meno di una riforma religiosa, aspettarsi l’attuazione

<sup>52</sup> Lettera di A. M. Rollier a G. Saragat, Milano, 4 marzo 1954, in ATV, Serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>53</sup> Lettera di M. A. Rollier a G. Peyrot, Milano, 18 marzo 1954, in ATV, Serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>54</sup> Lettera di M. A. Rollier a M. Scelba, Milano, 4 marzo 1954, in ATV, Serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>55</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, Roma, 6 agosto 1954, in ATV, Serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>56</sup> P. Soddu, *Ugo La Malfa*, cit., p. 189.



“piena e leale” degli artt. 3, 8, 17, 18, 19, 20 della Cost. da parte di qualsiasi governo italiano è utopia. L’attuazione di questi articoli sarà sempre stentata, strappata “*unguibuis et rostris*” a qualsiasi governo italiano. E per di più, forse per tutta la nostra generazione, la *necessità* di difendere quel poco di istituti democratici faticosamente conquistati, contro l’insidia del totalitarismo comunista, che si serve degli amici della libertà per distruggere la libertà, questa necessità sarà sfruttata dai nemici clericali della libertà per cercare di attuare il meno possibile dell’a. 3 dell’a. 17 (Con l’approvazione dei superiori, leggi classe politica dirigente gli U.S.A.).

In questa situazione *di fatto* a noi non rimane che cercare di farci una botte di ferro degli artt., 8, 19 e 20 in modo da districare la nostra *necessaria* testimonianza e predicazione dal conflitto che oppone, sul piano politico oriente russo e occidente americano. A ciò *può e deve servire* una buona legge sui culti diversi se siamo capaci di conquistarcela<sup>57</sup>.

*La mentalità antidiluviana dei repubblicani.* Peyrot faceva viceversa affidamento su La Malfa, il quale manteneva stretti rapporti con numerosi parlamentari in riferimento alla questione delle intese<sup>58</sup>, e che il giurista valdese considerava tra gli uomini che avevano una chiara consapevolezza sulla «necessità urgente di affermare l’indipendenza dello Stato dalle pressioni ideologiche e dai pericoli di un qualsiasi totalitarismo confessionale o politico; e che vedano nella realtà di queste affermazioni la possibile salvezza di quelle istituzioni democratiche, che con tanta fatica l’Italia ha potuto ricostruire e la precisa qualificazione di un serio e costruttivo orientamento politico a loro difesa e sostegno»<sup>59</sup>. Si riferiva in particolare alla proposta fatta dall’esponente repubblicano per una collaborazione programmatica dei partiti laici per fronteggiare la DC<sup>60</sup>. Le resistenze dei socialdemocratici e soprattutto dei liberali fecero naufragare il progetto. La Malfa non rinunciava viceversa a firmare e svolgere personalmente numerosi ordini del giorno in difesa delle confessioni religiose, aggravando il contrasto interno al partito, dov’erano presenti posizioni anticomuniste e degradanti verso destra, facenti capo al

<sup>57</sup> Lettera di M. A. Rollier a G. Peyrot, Milano, 18 marzo 1954, in ATV. Serie IX. Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>58</sup> Lettera di G. Peyrot a U. La Malfa, Roma, 7 aprile 1955, ATV. UL 30, H. 3.

<sup>59</sup> Lettera di G. Peyrot a U. La Malfa, Roma, 4 agosto 1954, in ATV. UL 30, P. 9.

<sup>60</sup> P. Soddu, *Ugo La Malfa*, cit., pp. 187-190.



segretario Pacciardi, e posizioni favorevoli alla collaborazione con la DC, facenti capo ad Oronzo Reale (1902-1988), entrambe contrarie alla sua «posizione “pre-laburista”, laica, con *Weltanschauung* [...] sociale»<sup>61</sup>. Né gli riuscì di convincere Cino Macrelli (1887-1963), vice-presidente repubblicano della Camera dei Deputati, a farsi promotore di una azione incisiva per la libertà religiosa dall'alto del suo autorevole ufficio, dimostrando come il PRI fosse «vuoto di uomini e di contenuto»<sup>62</sup>. Già nell'ottobre del '52, la «Voce Repubblicana» tendeva inoltre a ridurre gli episodi di intolleranza religiosa contro le comunità evangeliche a fatti amministrativi di zelanti funzionari periferici, di cui le autorità centrali dello Stato non erano a conoscenza o perlomeno non potevano essere accusate di connivenza o copertura delle stesse. Peyrot faceva viceversa notare che, per come stavano le cose, non si poteva ulteriormente «distinguere tra autorità locali ed autorità del Governo, quando si voglia veramente vedere dove ha origine il fenomeno [...]. Dunque la responsabilità di quanto accade risale più in alto delle locali autorità di P.S., per cui non sono loro soltanto a dover esser “coperte”»<sup>63</sup>.

Carenze di valutazione e di impostazione politica erano denunciate in particolare da taluni esponenti dell'evangelismo italiano fin dall'agosto '46, quando Rollier sembrava intenzionato a confluire nel PRI, vedendo naufragare il progetto azionista di creare un forte schieramento alternativo ai blocchi contrapposti. Spini gli scriveva di essere

stupito ed addolorato di questo. Temo, per parlarti francamente, che tu veda la situazione con occhi un po' troppo milanesi; cioè tu veda il P. d'A. attraverso lo specchio delle fesserie e delle beghe della sezione di Milano ed il P.R.I. attraverso i quattro gatti, che personalmente non conosco, dei repubblicani di Milano. Siccome però, ritengo, i repubblicani non vanno giudicati dai quattro gatti di Milano, ma dalle zone dove essi sono forti e concentrati massicciamente, come la Romagna e certe province toscane, ti inviterei, prima di compiere un gesto così grave, a fare un viaggio in queste

<sup>61</sup> Ivi., p. 184.

<sup>62</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, Roma, 6 agosto 1954, in ATV, Serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>63</sup> *Problemi della tolleranza*, in «La Voce Repubblicana», 8 ottobre 1952, p. 1.



due zone ed a conoscere di persona le mummie massoniche che rappresentano ivi il P.R.I. e la mentalità antidiluviana dei repubblicani «di massa» della Romagna e della Toscana. E' semplicemente pazzesco che una persona intelligente come sei tu non veda questo. Il P.R.I. è ormai un cadavere che esiste in funzione esclusivamente anticomunista e antisocialista, come partito dei mezzadri e dei proprietari terrieri romagnoli e grossetani coalizzati contro i rispettivi braccianti comunisti od anarchici, o come partito della borghesia carrarina, pisana e livornese.

Per darti un'idea della sua vitalità spirituale, ti rivelerò un piccolo segreto, che ti prego di tenere per te, in quanto non sarei autorizzato a rivelarlo. Tu sai che io sono metodista e che nella Chiesa metodista c'erano un tempo diversi massoni, legati da vincoli di loggia con i capi repubblicani che, come sai, sono tutti massoni dal primo all'ultimo. Da parte metodista, prima delle elezioni, si chiese ad un alto, altissimo esponente del P.R.I. e della massoneria al tempo stesso, se vi fosse da parte loro da attendersi una presa di posizione risoluta per la questione dello Stato laico e delle minoranze. Ed il loro capo massone rispose che necessità elettorali etc. etc. imponevano la massima cautela per non disgustare le donne, che dopo le elezioni si sarebbe veduto, ma che... insomma la chiesa era una barriera contro il comunismo e via discorrendo. Che un amabile fessacchiotto sia andato a finire costà transeat! Ma che proprio tu vada a finire in grembo ai trentatre, questo poi non me lo aspettavo. Comunista, sì, magari; ma massone poi, no.

Scusami la troppo lunga tirata, ma ti confesso che sono proprio fuori dalla grazia di Dio. Almeno avessero fatto una bella figura durante le trattative per la costituzione del governo! Almeno ci fosse tra loro una persona, dico una persona, con un minimo di senso politico invece che dei buffoni come Pacciardi e dei sopravvissuti come Conti e Macrelli. Macrelli!! Santo Iddio! Hai mai sentito Macrelli? Scommetto di no, perché ti brucerebbe la bocca il parlare di andare a finire in un partito in cui Cino Macrelli è una autorità.

Basta. Scusa se mi sono permesso di entrare a parlare dei fatti tuoi. Ma proprio, prima di fare una fesseria simile, non potresti fare un viaggetto in Romagna per conoscere chi è Macrelli?<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Lettera di G. Peyrot a M.A. Rollier, Firenze, 1 agosto 1946, ASINSMI, FR. 4. B. 1, fasc. 15.



Ed in altra lettera, sempre dell'agosto e altrettanto salace, contestava a Rollier la sua convinzione che il PRI avrebbe potuto raccogliere perlomeno un milione di voti attorno alle posizioni laiche e liberali e proponeva viceversa una concentrazione alternativa di sinistra.

Il punto su cui mi permetto di dissentire da te (perdonami se il discepolo vuole posare a maestro una volta tanto) è quello della concentrazione di sapore parriano liberal-radical. Credi a me che li conosco per esserci stato in mezzo, un po' più di quanto tu non possa conoscerli, in una zona priva o quasi interamente di tradizione del PRI; sono veramente dei vecchi e slombati massoni incapaci di capire o di fare seriamente alcunché al di fuori delle loro porcheriole di paese e di cooperativa. Il loro successo elettorale è dovuto alla feroce e gretta campagna anticomunista da loro menata nelle campagne toscane e romagnole, che ha guadagnato loro tutto l'elemento padronale e semi-qualunquista. Bella roba da andarci s'accordo!

Io, per conto mio, vorrei molto più logiche due alternative:

- a) che dalla crisi interna di diversi partiti (P.R.I. con il caso Parri, P.L.I. con il caso Brosio, P.S.I. con quel po' po' di bufera che si sta svolgendo là dentro) aliquote di elementi già politicamente qualificati si staccassero per aderire al P. D'A. e dargli quella forza numerica che gli è necessaria per presentarsi alle elezioni senza farsi buggerare
- b) che non verificandosi nulla del genere, alle prossime elezioni si cerchi di costruire qualche raggruppamento di forze di sinistra nel quale, insieme ad una posizione di indipendenza, ci sia garantita la possibilità di fare sentire la nostra azione e contare per qualche cosa nello svolgersi degli avvenimenti italiani (P. es. un blocco socialista)

Quello però che mi sembrerebbe necessario sarebbe non rinnovare le fesserie di Parri e co [...] Altrimenti sarà sempre un cercare di fregarci l'uno con l'altro, un tirare l'uno pugnalate all'altro nella schiena, un paralizzarci reciproco, una figura da cani insomma, per cui nessun partito serio vorrà più accoglierci volentieri nelle sue file. Per me, al di là del vincolo politico, esiste una cosa ancora più importante che si



chiama correttezza reciproca (che non ebbero i parriani verso di noi) e che è quella che distingue il galantuomo dal politicante<sup>65</sup>.

L'analisi generale che l'evangelismo italiano faceva dell'azione politica dei partiti laici era complessivamente negativa. «La visione delle cose è sempre quella: faremo! ma purché il Vaticano non se ne accorga. Questi piccoli partiti non hanno il coraggio di posizioni nette – scriveva Peyrot –, non si qualificano, perdono mordente e terreno. Peggio per loro e per noi se non avranno successori»<sup>66</sup>. Né la politica ecclesiastica e costituzionale italiana era mutata nella sostanza. «La partecipazione dei piccoli partiti non incide, non per loro cattiva o pigra volontà, ma per deficienza costituzionale. Il fenomeno governo è in cancrena e non c'è medico che possa operare se prima non si toglie di mezzo il marcio. Finché la D.C. avrà prevalenza nel Governo italiano, per noi non c'è nulla da fare di positivo e sul piano delle concrete realizzazioni. C'è solo da combattere per la difesa dei principi, vivendo di stillicidi, di lotte, di sentenze, di proteste, di denunce, di atti di intolleranza, di incomprensioni, di divieti ecc. Siamo nella posizione ideologica sintetizzata dalla nota frase di Carlo il taciturno. Questo deve essere per noi un invito a prepararci in vista di tempi migliori, non per sconsolarsi e dormire la pigrizia di coloro che si sentono incoraggiati a non fare solo per il fatto che incontrano delle difficoltà»<sup>67</sup>.

*Credenza palesemente non cattolica.* Il Governo Segni, succeduto in luglio all'esecutivo «SS», così chiamato da Nenni per l'impegno punitivo nei confronti dei comunisti, nonché per le iniziali di Scelba e di Saragat messe assieme, non sembrava infine «meno codino e conformista di quelli che lo hanno preceduto»<sup>68</sup>. Giudizio non troppo affrettato, qualora si pensi che, da Ministro della Pubblica Istruzione, l'onorevole Segni (1891-1972) aveva mostrato molto poco

<sup>65</sup> Lettera di G. Spini a M.A. Rollier, Firenze 26 agosto 1946, in ASINSMI FER - B, 1, fasc. 15.

<sup>66</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, Roma, 6 agosto 1954, in ATV. Serie IX, Cart. 454. G. Peyrot.

<sup>67</sup> Lettera di G. Peyrot ad A. Deodato, M. Ronchi, E. Staffi, G. Miegge, M. A. Rollier, D. Piacentini, A. Scorsonelli, Roma, 24 maggio 1954, in ATV. FCEI. Serie XII. Cart. 8. Rapporti con lo Stato. Governo.

<sup>68</sup> Lettera di G. Peyrot a G. Bogoni, Roma, 12 luglio 1955, ATV, UL, Cal. 2, marzo P., fasc. 9.



interesse per i temi della libertà religiosa. Intervenuto alla Camera sulla libertà di coscienza degli allievi delle scuole pubbliche nella seduta del 22 ottobre 1952, Bogoni aveva rilevato come l'istituto della esenzione dall'ora di religione cattolica fosse di fatto condizionata da restrizioni di carattere burocratico e dalla discrezionalità dei presidi; come tale istruzione cadesse nel corso delle attività didattiche; come di fatto gli argomenti religiosi per svolgerla fossero inseriti nei volumi delle varie discipline; e come la preghiera mattutina fosse imposta anche ai fanciulli acattolici<sup>69</sup>. Segni respingeva le accuse del deputato socialista perché troppo informate da sfiducia. Successivamente si curava tuttavia di smentire sé stesso, impedendo - direttamente o indirettamente poco importa, giacché responsabile di tutto quello che accade in un determinato dicastero è il Ministro di volta in volta in carica per quell'ufficio -, ad una scuola media della capitale lombarda di adottare un manuale di storia per manifesti errori teologici intorno alla storia del cristianesimo (dicembre 1952). Il libro di testo, *Fatti e figure della storia*, guardacaso curato da Giorgio Spini in collaborazione con Umberto Olobardi, era stato scelto all'unanimità dal collegio degli insegnanti, cui la legge dava facoltà di approvazione in materia. Successivamente due catechisti della scuola mandarono relazioni negative al Ministero, che le riceveva col benestare del preside di quell'istituto, già repubblicano e ora ardente democristiano. L'ordinanza ministeriale avrebbe comportato il ritorno del corpo docente sui passi compiuti in precedenza intorno a questo libro di testo, che fu per conseguenza bandito dalle aule. L'episodio fu divulgato da Salvemini, con una lettera a Pannunzio, pubblicata su «Il Mondo» del 27 ottobre 1953. E forse fu anche grazie a questa denuncia documentata che l'onorevole Segni, con circolare del 20 novembre, informava il Provveditorato agli Studi di Milano di aver revocato le conclusioni cui era precedentemente pervenuto sul libro in questione, giudicando positivamente le modifiche apportate dall'autore alle parti incriminate, senza dire tuttavia quali di esse erano state sottoposte alla revisione. Il Ministero continuava comunque a prendere decisioni sulla testa del consiglio degli

<sup>69</sup> Si veda *Evangelici in Parlamento*, cit., pp. 413-418.



insegnanti, cui spettava di prendere consimili deliberazioni. Più precisamente il Ministero si attribuiva la facoltà di assolvere o di condannare contro la libertà degli insegnanti, avvalendosi tuttavia dell'art. 57 della legge 30 aprile 1924, n. 965, che gli attribuiva la facoltà di porre un veto «per gravi ragioni, all'adozione di un libro di testo approvato da un Collegio dei Professori»<sup>70</sup>.

Sempre in tema di discrezionalità discriminatoria nell'istruzione pubblica, giova ricordare la revoca dell'insegnamento di Storia del Cristianesimo, già conferito all'unanimità dal Senato Accademico della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Messina a Giovanni Gonnet (30 novembre 1953), essendo di «credenza palesemente non cattolica». Salvemini riportava cronaca e commenti su «Il Ponte» del gennaio '54. E rilevava come solamente Lucio Gambi, professore di Geografia, ex-partigiano di Giustizia e Libertà, appoggiato da un suo collega di Storia Moderna, facesse mettere agli atti la sua contrarietà ad una votazione di cui «non sa trovare giuste e chiare ragioni, e in cui purtroppo crede di vedere solo una manifestazione di intolleranza e di persecuzione verso la minoranza religiosa a cui appartiene il Prof. Gonnet». Il patrocinatore della esclusione di Gonnet dall'insegnamento precisava allora che «ritiene inutile ed anzi dannoso per la Facoltà, assegnare in un ambiente culturale come quello di Messina, prevalentemente cristiano e

---

<sup>70</sup> G. Salvemini, *Un ministero di teologi e ID., Professori e teologi*, risp. in «Il Mondo», 27 ottobre 1953 e 26 gennaio 1954, ora in ID., *Scritti sulla scuola*. Vol. V., Feltrinelli, Milano 1966, pp. 950-951 e 834-836. Spini aveva annunciato l'invio di questo manuale a Salvemini già il 5 marzo 1953 con queste parole: «Vedrà che è il primo libro scolastico, su cui dei ragazzi italiani potranno finalmente imparare che Cavour e Garibaldi o Mazzini non avevano tutti le stesse precise idee, che i socialisti non erano dei delinquenti comuni e che Crispi non era un grand'uomo. Mi permetta la immodestia: ma credo che il mio amico Olobardi e io si sia riusciti a fare una cosa di un'importanza politica e morale non troppo trascurabile. E perciò mi permetto di mandarglielo, perché veda che anche in questa Italia di preti e di ladri, qual cosina si riesce sempre a tenere d'esto, con un po' di buona volontà. Non Le dico che burrasche suscita questo testo, ogni volta che si deve discutere se accettarlo o no nelle scuole. Professori di idee progressiste che si accapigliano con presidi fascisti, anatemi di preti e di professoresse bacchettone, accuse di filo-comunismo (stango freschi!) agli autori del volume etc. Ma ho la soddisfazione di vedere che malgrado tutto, questo nostro libretto rivoluzionario si spande a migliaia di copie e che i ragazzi lo leggono e lo capiscono e ne sono soddisfatti. E spero che certe idee che penetreranno nella testa degli alunni, non se ne andranno via tanto facilmente. /Scusi la immodesta presunzione con cui Le parlo di queste sciocchezze», cfr. lettera di G. Spini a G. Salvemini, Firenze, 5 marzo 1954, in Documenti Gastone Salvemini sull'intolleranza religiosa, ATV., UL. 5, A. 9. E Salvemini avrebbe condiviso pubblicamente e senza riserve su questo giudizio di «immodesta presunzione».



cattolico, tale insegnamento a persone di indubbio merito, ma di professione palesemente non cattolica, ed il cui insegnamento non potrebbe rivolgersi proficuamente nella fattispecie se non al periodo scismatico della storia del cristianesimo».

Salvatorelli interveniva sul «Mondo» del 15 dicembre per denunciare la discriminazione confessionale fatta al Gonnet, che avrebbe potuto preconizzare una sorta di giuramento antimodernista per l'assunzione in futuro di una cattedra di Storia del Cristianesimo nelle Università Italiane. Seguiva l'intervento, sempre sul «Mondo», del Magnifico Rettore dell'Università di Messina: Gaetano Martino (1900-1967), pezzo grosso del Partito Liberale e grande manovratore delle sorti politico-accademiche della città sullo Stretto. Il quale faceva sapere che «l'insegnamento di storia del cristianesimo non esisteva nella Facoltà di lettere di Messina, ma è stato proposto quest'anno; e la scelta è caduta sullo studioso di cui sopra, indipendentemente da ogni considerazione sulla sua fede religiosa». Il Senato accademico rilevò successivamente che quell'insegnamento era in soprannumero rispetto al massimo consentito e non era giustificato con argomenti di opportunità, stante la presenza in Facoltà della cattedra di Storia delle Religioni, che comprendeva al suo interno la disciplina di storia del cristianesimo. Il Magnifico Rettore era tuttavia volutamente impreciso in talune parti del suo ragionamento e reticente sotto altri aspetti. Era vero che la prima votazione si era svolta senza pregiudizio confessionale. La revoca dell'incarico fu viceversa motivata in ragione della fede religiosa professata dal Gonnet. Né era serio affermare che la Storia del Cristianesimo non fosse materia con dignità sua propria. Il soprannumero era invece un falso problema, stante che il professore opposti all'assegnazione della materia avrebbe successivamente ricoperto la nuova cattedra di Filologia Bizantina<sup>71</sup>.

La questione si sarebbe chiusa, per modo di dire, con una deplorazione del Gambi da parte del Rettore della Facoltà di Lettere per la divulgazione del suo voto alla stampa e la designazione del

---

<sup>71</sup> ID., *Il gesuita e il liberale*, «Il Ponte», gennaio 1954, ora in ID., *Scritti sulla scuola*, cit., pp. 951-955.



Magnifico Rettore Martino alla Pubblica Istruzione da parte dell'onorevole Scelba, salutata fra gli altri anche da padre Scimè, S. J., del Collegio di Sant'Ignazio di Messina: cosa singolare davvero per un gesuita e che non sarebbe certamente accaduta – sono parole di Salvemini -, se «il ministro fosse stato liberale sul serio»<sup>72</sup>. Nella città sullo Stretto rimaneva viceversa Giorgio Spini a presidiare il principio della laicità dello Stato, con i suoi articoli sulla libertà religiosa e contro la confessionalizzazione della scuola, che gli erano costati la marginalizzazione all'interno del mondo accademico oltre che nella scuola secondaria dominati dal conformismo al partito di maggioranza.

Io sono stato a Messina otto anni – ha ricordato in un incontro organizzato dalla Società Leonardo da Vinci con protagonisti della cultura fiorentina -, dal '52. Vi sono andato nel '52, benché fossi stato vincitore di un concorso nel 1951 per una cattedra a Palermo. Andai al Ministero a dire che io avevo vinto quella cattedra ed ho ancora nelle orecchie le risate sguaiate dei funzionari che deridevano «questo stupido il quale si illudeva di avere dei meriti perché aveva vinto un concorso. Ma non lo sa che la cattedra era per (puntini, puntini)». Non era per me, era per un altro. Insistetti: «Ma l'ho vinto io!» «Ricorra, ricorra, per la risposta fra tre anni ci vediamo!»

E quindi restai vincitore di concorso, ma senza cattedra, finché fui chiamato per pietà dalla Facoltà di Magistero dell'Università di Messina, dove sono stato otto anni. Anni interessanti, certamente; ma insomma, ogni tanto facevo anche io domanda per andare in qualche altro poso. E sempre ricevevo risposte di questo genere: «Sa io la penso come Lei, sono liberale, si figuri, ma Lei si è troppo esposto! Non potrebbe smetterla di scrivere certi articoli su «Il Ponte», su «Il Mondo»?»<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> ID., *Il liberale e i gesuiti*, in «Il Ponte», marzo 1954, ora in ID., *Scritti sulla scuola*, cit., pp. 955-956.

<sup>73</sup> *Incontro con Giorgio Spini*, cit., p. 246.



Parte V. Cap. 2. **Il fossato tra cultura ecclesiastica e cultura laica.**

*Evangelizzazione o Riforma?* L'impotenza dei partiti politici di fronte alla realtà cattolica derivava dalla loro rinuncia a combattere il dominio vaticano sul terreno religioso. Ne era convinto Giorgio Spini, il quale sosteneva che la democrazia, le garanzie di libertà e la giustizia sociale potevano attuarsi solamente con uomini politici consapevoli della necessità di sgombrare la strada dalla istituzione e dalla ideologia politico-religiosa del Vaticano. Compito del protestantesimo era di ricordare al popolo italiano - che non era un popolo pagano - le sue tradizioni cristiane, perché sostituisse le cattive istituzioni ecclesiastiche con una Chiesa Italiana Riformata, sia pure distante dalle chiese protestanti tradizionali, ma capace di impedire la confessionalizzazione della vita pubblica e garantire il progresso della civiltà moderna. Si trattava di un messaggio ecumenico già impostato dalla proposta religiosa del pancristianesimo come presupposto per svincolare la predicazione delle minoranze protestanti dalla tentazione di proporre al popolo italiano la via della evangelizzazione risvegliata e quindi del pietismo settario, del sentimentalismo religioso ed anticlericale invece che della chiesa e della dottrina come posizione neo-riformista. Non era forse un segno dei tempi l'elezione a Moderatore della Tavola di Guglielmo Del Pesco, storicamente vicino a Ugo Janni (1865-1938) e per questo emarginato per anni all'interno della Chiesa? Si trattava cioè di chiamare il protestantesimo italiano alla sua funzione riformatrice. Era pertanto uno sbaglio presupporre che l'Evangelo fosse completamente sconosciuto al nostro popolo. L'impegno rimaneva piuttosto quello di ricordarlo, richiamarlo e riscoprirlo. Sforzo di comprensione della tradizione spirituale italiana, che poteva essere compiuto promuovendo gruppi, associazioni, convegni e centri di studio per rispondere alla questione della necessità di rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche. Ecco dunque da dove nasceva il grande dibattito apertosi nel '49 su «Protestantesimo», cui avrebbero preso parte i maggiori esponenti



dell'evangelismo italiano, chiamati dallo storico fiorentino a rispondere al quesito *Evangelizzazione o Riforma?*<sup>1</sup>.

La prospettiva tracciata da Spini era viva in lui fin dall'agosto '46, quando accettava un invito venutogli da Capitini (1899-1968) di recarsi a Perugia e partecipare al primo Convegno di Studi sul Problema Religioso Moderno in Italia<sup>2</sup>. L'intenzione di questa iniziativa era di favorire l'incontro fra «tutti coloro che lavorano in Italia per una critica della situazione tradizionale religiosa e, nello stesso tempo e con maggiore energia, per un rinnovamento e orientamento religioso conforme alla libertà e socialità moderne»<sup>3</sup>. Le personalità convenute in favore di un più vasto rinnovamento religioso della nuova democrazia erano di varia provenienza: cattolici, protestanti, ecclesiastici, teosofici, liberi pensatori, democratici, azionisti, socialisti, liberalsocialisti, comunisti, pacifisti, anarchici e libertari. Le relazioni furono pertanto eterogenee. Capitini partiva da una profonda esperienza spirituale, intimamente vissuta, sia pure al di fuori delle istituzioni chiesastiche e degli elementi teologici, metafisici, dogmatici e rituali tradizionali. Invocava una cultura post-umanistica e derivava dall'etica della interiorità la pratica della nonviolenza. Ferdinando Tartaglia (1916-1987), ex-prete modernista, rifiutava la realtà trascendente in favore di una vera libertà. Roberto Assagioli (1888-1974), fondatore della psicosintesi, propugnava la realizzazione della superanima-unità. Pio Baldelli (1923-2005), scrittore, giornalista ed esperto di comunicazioni, riferiva sul Concordato ed insisteva sulla necessità di una sua revisione. Raffaele Pettazzoni, storico delle religioni, rifletteva sul problema della spiritualità dei partiti italiani<sup>4</sup>. Giorgio Spini interveniva infine sul pessimismo antropologico calvinista contro la fede intemistificata di Capitini, apprezzando tuttavia lo «spettacolo di un gruppo di uomini, per la maggior parte indipendenti da qualsiasi connessione con una

<sup>1</sup> G. Spini, *Evangelizzazione o riforma?* e ID., *Evangelizzazione o Riforma? La risposta di Giorgio Spini*, rispettivamente in «Protestantesimo», A. IV, n. 3, luglio-settembre 1949, pp. 113-116; e A. IV, n. 3, ottobre-dicembre 1949, pp. 173-175.

<sup>2</sup> Si veda lettera di G. Spini ad A. Capitini, 31 agosto 1946, in ASP FC, b. 1571, f. 1477.

<sup>3</sup> A. Capitini, *Il problema religioso attuale*, Guanda, Modena 1948, pp. 106-107.

<sup>4</sup> R. Pettazzoni, *La religione e i partiti politici in Italia (1946)*, in «Storiografia», A. VIII (2004), n. 8, pp. 223-226.



chiesa stabilita, un credo, una tradizione religiosa qualsiasi, di quegli uomini cioè che, comunemente, vengono indicati come areligiosi od irreligiosi [...], i quali sentivano il bisogno di riunirsi insieme per discutere appassionatamente sulla situazione religiosa del loro popolo e delle prospettive religiose dei loro contemporanei»<sup>5</sup>. Al termine dell'incontro fu deciso, fra le altre cose, la promozione di convegni trimestrali, la pubblicazione di circolari di informazione e l'invio ai rappresentanti dell'Assemblea Costituente di una mozione per la revisione del Concordato, l'aconfessionalità della scuola, l'obiezione di coscienza, la dispensa dal giuramento e la soppressione della prostituzione. Il tema della libertà religiosa fu considerato «premessa ad ogni sviluppo religioso possibile in Italia»<sup>6</sup>.

*Movimento di Religione.* Per dare un indirizzo teorico-pratico ed un coordinamento alla messe di iniziative che da Perugia cominciarono a distendersi in tutta Italia fu creato un Movimento di Religione, che intendeva porsi come problema la possibilità di una realtà religiosa fuori dagli schemi tradizionali. La prima iniziativa del Movimento fu un Congresso per la Riforma Religiosa, tenuto a Roma nei giorni 13-15 ottobre 1948 presso la Chiesa Metodista Wesleyana di via XX Settembre. La sala era stata chiesta e concessa all'ultimo momento perché non si trovò nessuno disposto ad attirarsi le critiche dell'intera cattolicità capitolina. L'«Osservatore Romano» aveva infatti lanciato una sorta di anatema contro un convegno considerato come un oltraggio alla Città Santa. La manifestazione fu comunque seguita da numerosi giornalisti ed animata da intellettuali laici come il medievista Gabriele Pepe (1899-1971), il meridionalista Tommaso Fiore (1884-1973), amico del nuovo protestantesimo intransigente di Giuseppe Gangale, il filosofo Rosario Assunto (1915-1994), lo storico Enzo Santarelli (1922-2004) e naturalmente Capitini, Tartaglia ed una nutrita schiera di protestanti come Giorgio Spini, Giovanni Gornetti, Vincenzo Nitti (1871-1957), pastore metodista e padre di Francesco Fausto Nitti (1899-1974), compagno di Carlo Rosselli nella fuga da Lipari, Tito Signorelli (1857-1958), già soprintendente della Chiesa

<sup>5</sup> G. Spini, *Convegno di Studi sul problema religioso moderno in Italia*, Perugia, 8-10 ottobre 1946, in «La Luce», 15 novembre 1946, p. 4.

<sup>6</sup> A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino 1950, p. 28.



Metodista Episcopale ed Antonio Caliendo, fondatore dell'Istituto Biblico Villa Savonarola a Portici. Messaggi di adesione giunsero dall'estero da parte di Oscar Cullman (1902-1999), Emil Brunner (1889-1966) e Gabriel Marcel (1889-1973).

La questione della libertà religiosa fu trattata solo marginalmente. Ci si interrogò piuttosto su cosa si dovesse intendere per riforma religiosa e si finì per constatare la mancanza di un consenso generale attorno al problema. Caliendo portava un messaggio di solidarietà ai presenti, esortandoli ad una nuova «rinascenza spirituale» come via italiana alla conquista delle verità cristiane da far valere di fronte alle altre nazionalità. Giorgio Spini faceva osservare ai convenuti come il paese attendesse una risposta religiosa aperta e comunitaria in vista di un autentico messaggio cristiano rivolto alle coscienze degli uomini<sup>7</sup>. I protestanti si limitarono comunque a illustrare la propria storia ed i propri principi. La loro riforma era riforma evangelica. Né intendevano mancare alla loro vocazione di divulgatori della Parola. Altri invocarono invece un ritorno al vecchio anticlericalismo o volevano una riforma sociale di ispirazione marxista, cui il protestantesimo avrebbe dovuto allearsi come argine al cattolicesimo romano, nemico del comunismo; altri ancora parlavano di superamento del cristianesimo, che aveva mancato alla sua missione; taluni erano assolutamente insofferenti di ogni dogma e di ogni organizzazione ecclesiastica, auspicando una religiosità senza dottrine e senza riti. Tartaglia parlava esplicitamente di «tramutazione» come «luogo di pura novità oltre l'uomo, l'universo, Dio e non Dio»<sup>8</sup>.

La relazione centrale del Convegno fu affidata a Capitini. Egli sosteneva che la mancata Riforma aveva impedito all'Italia di volgersi al Vangelo, alla coscienza individuale ed alla intrapresa personale. Gli italiani erano comunque troppo informati di religiosità cattolica e troppo compenetrati nella struttura istituzionale della Chiesa per aderire ad una rivoluzione spirituale di vasta portata. La

<sup>7</sup> *Atti del Primo Congresso per la Riforma Religiosa in Italia*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1949, p. 9.

<sup>8</sup> G. Gonnet, *Il I° Congresso Internazionale per la Riforma Religiosa in Italia*, in «La Luce», 30 ottobre 1948, p. 4.



Controriforma aveva insistito sulla gerarchizzazione verticistica delle istituzioni, sull'esteriorità del culto, sulla prassi gesuitica e sul conformismo generalizzato, che avevano impedito la compiuta rivoluzione moderna dell'uomo, della nazione, dei diritti e dei doveri che altrove si stava compiendo. Né la figura dell'umanista aveva saputo sostituire la funzione e l'influenza del sacerdote cattolico, anche perché non aveva mai voluto affrontare, per insufficiente tensione morale e sociale, la questione religiosa come programma di riforma spirituale. Né il mazziniano era riuscito a soppiantare la religione tradizionale, perché non aveva maturato un concetto nuovo dell'uomo e della realtà, né si era dato ad elaborare gli strumenti e le strutture religiose sovvertitrici della società contemporanea. E neppure poteva dirsi riforma religiosa l'uomo dello storicismo crociano, troppo legato alla struttura umanistica e mancante di una proposta reale di superamento della struttura ecclesiastica. Né si era avuta in Italia una rivoluzione politica simile a quella che era esplosa in Francia e in Russia. Neppure la costruzione di uno Stato autonomo e laico durante il Risorgimento era riuscita a far da strumento di distacco dalla struttura cattolica per gli inevitabili compromessi tentati di volta in volta con il potere ecclesiastico e che avevano condotto successivamente al fascismo.

La riforma religiosa non poteva giungere dalle chiese cristiane o dalle forze del socialismo marxista senza rinnovamento della loro vita interna e senza un conseguente distacco dagli elementi conservatori tradizionali. La Chiesa di Roma poteva offrire solamente adattamenti marginali alla propria dottrina. Il protestantesimo mancava invece di una struttura istituzionale visibile, di una capacità di giudizio e di condanna delle deviazioni mondane e di temi di grande vitalità ed attualità. L'ideologia marxista intendeva infine mantenere gli strumenti di oppressione del vecchio mondo liberale, come lo statalismo e il militarismo, dimodoché non avrebbe imposto la trasformazione della struttura sociale e creato la nuova religiosità. Senza la consapevolezza della presenza dell'uno in tutti e in tutto, processo religioso post-cristiano, non vi sarebbe stata una vera riforma spirituale e morale della vecchia società chiusa in società aperta.



protesa cioè all'inclusione dell'individuo ed al suo progressivo miglioramento; della vecchia realtà immediata del mondo esteriore, del caos, della insufficienza, dell'inganno e della delusione in realtà sensibile alle ragioni spirituali degli eventi che si collegano tra loro; del vecchio uomo individualista e finito nell'uomo consapevole della compresenza di tutti nella vita interiore di ciascuno e nella produzione dei valori condivisi. I Tutti capitiniani dovevano pertanto sostituire lo stesso Dio della tradizione giudeo-cristiana. In questo senso la Chiesa di Roma avrebbe dovuto sfrondare gli elementi della religiosità arcaica, autoritari, centralistici, paternalisti per contribuire alla ricostruzione del senso liturgico, della concezione della dualità del mondo, dell'atto religioso, del mito della soprarealtà distinta da questa. Il protestantesimo avrebbe dovuto liberarsi dalla sua teologia predestinazionista e dal suo dogma della divinità della Parola. Gesù Cristo avrebbe dovuto essere non già il Signore, ma l'«uno-tutti». I socialcomunisti avrebbero infine dovuto abbandonare ogni riferimento a strumenti di violenza politica per concentrarsi di più sui principi di socialità e libertà.

Il Secondo Congresso Internazionale della Riforma si tenne a Roma dal 13 al 15 ottobre '49 intorno a due temi: *Che cosa si può intendere oggi, per «riforma religiosa»?* e *Il Regno di Dio*. I relatori protestanti erano maggioritari. Il pastore Nitti considerava positivamente il primato italiano delle eresie medievali, incoraggiava a combattere il sacerdotalismo ed auspicava il rinnovamento degli articoli di fede delle chiese evangeliche non conformi all'insegnamento di Gesù Cristo. Vinay parlava della dottrina dei due regni di Lutero come stimolo per una nuova Riforma. Gomet fece una rassegna generale della presenza protestante in Italia. La tendenza protestante-liberale fu rappresentata dal pastore ginevrino Robert Sthaler. Saluti pervennero inoltre da Emil Brunner, Albert Schweitzer (1875-1965) ed Oscar Cullman. Seguivano relazioni che preconizzavano l'apocalissi del materialismo e dell'escatologismo; denunciavano la paganizzazione del cristianesimo meridionale; attendevano un distacco maggiore tra religione cattolica e politica; ammettevano la possibilità di una religiosità senza sovrastrutture



ecclesiastiche; guardavano con interesse alla riforma religiosa in funzione di supporto o di ostacolo alla riforma sociale; auspicavano un rinnovamento spirituale dell'ebraismo; ritenevano necessario un nuovo costume religioso; invitavano alla teosofia; cercavano di diffondere il messaggio di unità delle opinioni del quaccherismo. Le relazioni di Tartaglia e Capitini tornarono comunque ad insistere sul fatto che la riforma religiosa dovesse essere solamente un primo passo verso la creazione di una nuova realtà, lontana dal Regno di Dio del Vangelo e quindi anche dalla rivelazione cristiana.

*Il problema capitale dell'Italia.* Il Congresso fu dominato pertanto da molti spiriti inquieti e poche proposte di discussione pratica. Il colloquio sincero ed aperto con uomini vivi come Capitini o Tartaglia non giungeva ad una sintesi, perché mancava di un pensiero e di una fede comune. Né si poteva francamente attendere che il protestantesimo gettasse alle ortiche le verità rivelate, la comunità dei credenti e l'attesa escatologica del Regno di Dio. Intendeva infatti attuare una riforma della Chiesa secondo la Parola e non secondo lo sforzo religioso dell'uomo o dell'uno-tutti capitiniano<sup>9</sup>.

Per me – aveva scritto Giovanni Gonnet a Salvemini – il problema capitale dell'Italia è un problema di rivoluzione religiosa. Su questo tema dobbiamo batterci fino all'ultimo sangue. Rivoluzione religiosa è per me conoscenza personale, diretta, del fatto spirituale; per me protestante è ancora di più: contatto diretto con le Sacre Scritture, con la Parola di Dio, che ha una soluzione per ogni nostro problema. Si tratta di scoprirla e farla conoscere al più gran numero di persone<sup>10</sup>.

La prospettiva irenica ed ottimistica di Spini, che peraltro cominciava a dubitare della efficacia dei congressi per la riforma religiosa<sup>11</sup>, non sembrava riscuotere successo in vista della costituzione di una nuova riforma religiosa. Né riscontrava consensi dalla stragrande maggioranza del protestantesimo italiano. Mi legge in

<sup>9</sup> V. Vinay, *Il II Congresso Internazionale per la Riforma in Italia*, in «Protestantesimo», A. IV., n. 4, ottobre-dicembre 1949, pp. 161-165.

<sup>10</sup> Lettera di G. Gonnet a G. Salvemini, Roma, 5 maggio 1947, in ASISRT FS, B. 119, fasc. *Gonnet Giovanni*.

<sup>11</sup> *Evangelizzazione o Riforma?*, in «Protestantesimo», A. V., n. 1, gennaio-marzo 1950, p. 28.



particolare dubitava delle capacità religiose del popolo italiano. Né esisteva nel suo mezzo un laicato colto e di convinzioni cristiane tali da cogliere la portata di un eventuale messaggio evangelico e muovere per attuarne la riforma. Gli intellettuali marxisti erano in generale privi di interessi religiosi o praticavano il nicodemismo per non contrastare l'ortodossia di partito. La pattuglia degli idealisti non possedeva alcun afflato religioso, sebbene si dicesse *naturaliter christiana*. Gli esistenzialisti seguivano troppo superficialmente il pensiero religioso di Kirkegaard. La sinistra cristiana era impegnata a farsi perdonare dal magistero ecclesiastico le sue arditezze politiche e sociali. I membri dell'Azione Cattolica intendevano mantenere la propria posizione di vantaggio. Il clero cattolico si occupava invece di promuovere le manifestazioni delle madonne in pellegrinaggio. Né si poteva prevedere che gli intellettuali che indicevano congressi a favore della riforma fossero in grado di promuoverne l'attuazione. «Il popolo italiano e la sua élite intellettuale mancano totalmente della volontà e della capacità di riformare; anche questo è un fatto antico, e non vedo nessuna ragione di pensare che sia sopravvenuto un cambiamento a questo riguardo»<sup>12</sup>. Anche prevedendo scenari trionfanti della socialdemocrazia o del comunismo contro le gerarchie cattoliche si sarebbe avuta solamente una riforma sottoposta alle direttive parlamentari oppure asservita all'ideologia socialista. Mancava infondo una profonda coscienza cristiana, evangelica e protestante<sup>13</sup>. Necessità sconosciuta tuttavia da Capitini e soprattutto da Tartaglia, che sosteneva una riforma religiosa come movimento di superamento e distruzione del protestantesimo, considerato altrettanto anti-cristiano del cattolicesimo stesso, in quanto religione e in quanto scarsamente proteso verso il Regno di Dio<sup>14</sup>.

Per queste ragioni la proposta di Spini di non porsi dalla prospettiva dell'evangelizzatore tra popoli pagani, ma del riformato

---

<sup>12</sup> Ivi, pp. 24-26.

<sup>13</sup> *Il problema della Evangelizzazione e della Riforma in Italia*, in «Protestantesimo», A. V., n. 2, aprile-giugno 1950, pp. 57-58.

<sup>14</sup> *Della «Nuova Riforma» di Ferdinando Tartaglia e del Rinascimento Cristiano*, in «Protestantesimo», A. V., n. 2, aprile-giugno 1950, pp. 62-63. Si veda anche A. Capitini, *Del Movimento di Religione*, in «Protestantesimo», A. V., n. 7, luglio-settembre 1950, pp. 132-134.



che addita ai cristiani una prospettiva profetica matura, non fu sostanzialmente recepita: si pensi solamente alla missione tra i comunisti del Lazio. Lo scontro tra Spini e Miegge entrava finanche sul piano personale. Miegge rimaneva su posizioni di «pessimismo attivo» come forma di testimonianza cristiana. Spini si prendeva invece una licenza ad essere «franco fino alla spietatezza». Lo spirito del «maestro reverentemente ascoltato di una generazione del protestantesimo italiano» era «contraddittorio e patetico». Sul terreno teorico rimaneva fedele al suo magistero riformatore. Su quello pratico denunciava a sé stesso ed al mondo protestante una certa stanchezza e disillusione a portare avanti un qualsiasi disegno di rinnovamento religioso del popolo italiano. Spini cominciava finanche ad infilare uno dopo l'altro i suoi non è vero di harnackiana memoria, ma con maggiore verità e adesione ai fatti della storia. E dunque: non era vero che il popolo italiano non aveva tentato di farsi promotore di un autentico rinnovamento religioso dai movimenti ereticali del Medio Evo fino al Risorgimento, ovvero da Pietro Valdo a Bettino Ricasoli: «sembra strano che un discendente dei Valdesi se la sia lasciata sfuggire dalla penna». Né si poteva sottovalutare la progressiva nascita di gruppi evangelici in ogni parte del paese e soprattutto tra le masse popolari del Mezzogiorno ad opera dei pentecostali: «sembra strano che un pastore evangelico non accordi il minimo peso, col suo giudizio sull'attuale situazione religiosa, a quanto si vede perfino sul modesto piano dell'attività spicciola dei protestanti in Italia»<sup>15</sup>. E quanto agli incontri capitiniani era necessaria una chiarificazione. «Siamo d'accordo nel non accordare troppa fiducia ai congressi per la riforma religiosa ed ai loro promotori. Ma il fatto resta che oggi congressi del genere avvengono nel nostro paese, mentre in passato non avvenivano, e che attorno ad essi si è levato un interesse di pubblico e di stampa che sarebbe stato semplicemente impensabile negli anni precedenti all'esperienza fascista»<sup>16</sup>.

La situazione politica stessa imponeva una proposta riformatrice di fronte allo strapotere del Vaticano. Non era infatti possibile

---

<sup>15</sup> *Evangelizzazione o Riforma?*, cit., p. 27.

<sup>16</sup> *Ivi.*, p. 28.



assuefarsi alla propaganda conservatrice, promossa anche dallo stesso Miegge, che riteneva il cattolicesimo fatale al popolo italiano. La lotta politica non si svolgeva oramai su questi angusti stilemi. Era lotta internazionale non già o soprattutto tra Cremlino e Vaticano, ma tra conservatorismo reazionario clericale e democrazia o socialismo dei paesi avanzati di confessione protestante, cui spettava il compito di proporre soluzioni religiose e politiche al tempo stesso, anche e soprattutto in Italia, sia come possibilità di rottura col regime democristiano-clericale, sia come appello allo State Department perché ritirasse il suo appoggio strategico a Pio XII.

Oggi davanti all'Italia sta il problema della sovversione dello stato clericale democristiano. In Europa esiste il problema dell'arresto della marcia dei De Gasperi, dei Van Zeeland, degli Adenauer, dei Franco, dei Salazar. Oggi perciò sarà deciso se il protestantesimo, in Italia e fuori, vuole essere lui l'ala marciante di questa battaglia, se vuole prendere lui la testa di questo moto oppure vuole lasciare la direzione in mano a Stalin, con tutte le conseguenze che ne verranno. Si tratta di sapere se vuole essere lui ad impostare i temi di questa battaglia, oppure vuole stare a guardare ed adattarsi a cose fatte, coi soliti compromessi che salvano capra e cavoli. Si tratta di sapere se vogliamo che la battaglia religiosa per la Riforma proceda e condizioni quella per la democrazia ed il socialismo o viceversa. Abbiamo già esempi sotto gli occhi, che ci vengono dall'estero. Abbiamo l'azione di Dibelius e Niemöller rispetto al problema tedesco, che rinnova i momenti più felici della lotta della chiesa confessante contro Hitler. Abbiamo Stafford Cripps alla testa della rivoluzione socialista in Inghilterra. Abbiamo i recenti interventi del protestantesimo americano contro la politica clericale di Myron Taylor. Mano sulla coscienza, amici e fratelli, stiamo facendo noi qualcosa di simile in Italia, o ci trastulliamo nel cantuccio, riempiendoci la bocca di belle parole sulla missione profetica della chiesa ogni volta che ci incontriamo al Ciabas a fare quattro salti in famiglia?<sup>17</sup>

Miegge non le mandava a dire e rispondeva con altrettanta risolutezza. Denunciava che il dibattito era trasceso dalle valutazioni critiche sulla situazione religiosa e storica del popolo italiano alle valutazioni sprezzanti di carattere personale, che sacrificavano le

---

<sup>17</sup> Ivi., pp. 29-30.



amicizie alle ragioni contingenti di tattica politica: stile tipicamente fascista sopravvissuto nelle nuove generazioni. E faceva notare che oramai la Chiesa Valdese era tutta composta da pastori barthiani o socialisti di varia natura: «il continuare a parlare della nostra opera di evangelizzazione come di “ordinaria amministrazione”, come di un’opera ristretta, miope, “pietistica” in senso deteriore, denota una ben scarsa conoscenza di uomini e cose; e per essere ancora più sincero, codesta ostentazione di tormentosa autocritica mi sa un tantino di altrui denigrazione e di demagogia»<sup>18</sup>. Non disconosceva affatto la necessità di intercettare le istanze autenticamente religiose del popolo italiano. Il fatto era che la via politica alla Riforma poteva portare, nelle migliori delle ipotesi, ad una iniziativa parlamentare che avrebbe riproposto una soluzione giurisdizionalista o una Chiesa di Stato, senza valore autenticamente cristiano e riformato. Se fossero invece prevalse le forze comuniste in tutta Europa vi sarebbe stato in un primo momento la persecuzione della Chiesa e poi un inevitabile compromesso di sudditanza allo Stato in nome di una libertà vigilata dal regime. Ed anche in questo caso non si sarebbe avuta la Riforma auspicata. La via della cultura presentava anch’essa numerose asperità, per via della sua propensione a riferirsi a modelli razionalistici derivati dall’Illuminismo. Ed ancora la Riforma sarebbe mancata.

Insomma, per fare la Riforma non bastano i partiti, non basta la rivoluzione, non bastano i professori umanisti: ci vuole una vasta, profonda, dinamica coscienza cristiana; e intendiamo bene: coscienza evangelica, coscienza protestante, o almeno virtualmente tale, capace di cristallizzarsi, di riconoscersi come tale in una crisi rivoluzionaria. Non sento veramente di meritare la tua patente di incredulità, caro Spini (ma che gusto, dunque, nello scomunicare gli altri), se ti dico che questa attualmente, e presumibilmente anche in un prossimo futuro, non esiste né esisterà. Ma qui è una questione, benedetto Spini, di chiarezza storica, e non di fede in Dio!<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Il problema della Evangelizzazione e della Riforma in Italia*, in «Protestantesimo», A. V., n. 2., aprile-giugno 1950, p. 57.

<sup>19</sup> *Ivi.*, pp. 58-59.



*Il dovere di ripagare con umiltà e carità.* Il problema di coscienza rimase comunque una costante della riflessione spirituale dello storico fiorentino. Esemplare mi pare un carteggio inedito intrattenuto alla fine degli anni Cinquanta con Ernesto Rossi, il quale chiedeva allo storico fiorentino di scrivere per la collana «Stato e Chiesa» dell'editore Parenti un volume su *I protestanti in Italia*. Spini si impegnava in tal senso e manifestava l'intenzione di lavorare a stretto giro con l'amico Peyrot<sup>20</sup>. Ma nel dicembre del '58, che chiudeva il lungo pontificato di Pacelli ed inaugurava la rottura con il cattolicesimo intransigente da parte di Giovanni XXIII, si tirava indietro per lo spirito troppo anticlericale della collana stessa.

Tu sai quello che penso del cattolicesimo o della D.C. Ma ricorderai anche quello che ti dissi circa la mia convinzione che non serva a nulla denunciare le magagne dei cattolici, se alla parte negativa non si accompagna una parte chiaramente e costruttivamente positiva. Gli italiani sanno benissimo quelle magagne: quello che non sanno è cosa mettere di positivo al posto loro. E la collana mi sembra abbia assunto un carattere presso che esclusivamente di condanna e di denuncia delle colpe altrui, anziché di ricerca di positive soluzioni da additare agli italiani. Come potrei in coscienza associarmi ad una campagna che mi sembra – magari a torto – errata nella sua impostazione?

V'è inoltre un problema di coscienza personale. Forse saprai che sto soffrendo abbastanza duramente dall'intolleranza rabbiosa dei clericali. Perciò sento il dovere di non ripagare quella rabbia e questo astio di uguale moneta. Ho naturalmente altrettanto dovere di amare la verità, quanto amare chi mi fa del male. E quindi non esiterei di associarmi alla pubblicazione di una collana, in cui si additassero agli italiani soluzioni di problemi quali quello della scuola e delle pubbliche libertà o del matrimonio etc. sgradite ai preti. Non mi sento di associarmi ad una collana, il cui unico scopo, a tutt'oggi, è quello di additare agli italiani quanto sono brutti i preti. Il male non si scaccerà mai col male. E' la stessa cosa, in tutt'altro campo,

---

<sup>20</sup> Lettere di G. Spini a E. Rossi, 11 luglio 1957; E. Rossi a G. Spini, Roma, 22 luglio 1957; G. Spini a E. Rossi, Firenze, 22 luglio 1957; G. Spini a E. Rossi, Firenze, 23 luglio 1957; G. Spini a E. Rossi, Firenze, 14 gennaio 1958; G. Spini a E. Rossi, Firenze, 2 dicembre 1958, in ASCI F.E.R. 60 Cart. Giorgio Spini



dell'antiamericanismo: non sarà certo quella posizione meramente negativa a far diminuire i comunisti in Italia<sup>21</sup>.

E sempre a Rossi, che ancora l'anno seguente insisteva perché ripensasse la propria indisponibilità, Spini era ancora più chiaro.

Io non mi sento spiritualmente sul piano sul quale è stata condotta la battaglia di questa collana. Ne rispetto sinceramente i motivi, ne posso condividere taluni fini: non mi sento di dividerne le posizioni fondamentali sul piano ideologico. Sul piano politico, non credo che serva dimostrare agli italiani quanto è brutta la Chiesa Cattolica: essi lo sanno già e non per questo le cose cambieranno. Occorre additare loro vie positive di uscita dalla situazione presente: e vie che siano qualcosa di meglio che non il puro appello alla sovranità statale, invocata dal nostro amico Calogero. Sul piano religioso, credo che chi ha da soffrire dell'intolleranza e cattiveria clericale, come noi protestanti, abbia il dovere di ripagare con umiltà e carità l'avversario. E soprattutto abbia il dovere di ripetere agli italiani, anche se essi non vogliono intenderla, che la soluzione del loro problema sta in una riforma religiosa e non in un moto anticlericale. Sbaglierò, mio caro, e so bene di essere tutt'altro che infallibile: ma per questa è una posizione di coscienza, da cui non mi sento di allontanarmi. Per decenni interi gli italiani hanno fatto dell'anticlericalismo: e quale ne fu il risultato? Non mi pare che si debba daccapo battere la medesima strada<sup>22</sup>.

Le reazioni di Rossi furono una sonora tirata d'orecchi allo storico fiorentino, con lettera di risposta al pastore valdese Ernesto Ayassot, che viceversa aveva accettato la proposta a scrivere lui il volume sui protestanti.

Alcuni anni fa chiesi a Spini di scrivere un saggio sui protestanti in Italia. Spini mi promise di scriverlo in collaborazione con Peyrot; poi ci ripensò, e nel dicembre del 1958 ricevetti da lui una strana lettera, che non ho ancora digerito; dopo aver criticato la impostazione anticlericale della collana [...] avanzava un «problema di coscienza»: poiché lui stesso era

---

<sup>21</sup> Lettera di G. Spini a E. Rossi, 2 dicembre 1958, in ASCI F.E.R. 60 Cart. Giorgio Spini

<sup>22</sup> Lettera di G. Spini a E. Rossi, Firenze, 14 luglio 1959, in ASCI F.E.R. 60 Cart. G. Spini.



perseguitato dalla «intolleranza rabbiosa dei clericali», sentiva il dovere di «non ripagare quella rabbia e quell'astio di eguale moneta...Aveva anche altrettanto dovere di amare la verità, quanto di amare chi gli faceva del male.

Perché allora non aveva amato anche Hitler e Mussolini? Perché aveva partecipato alla Resistenza?<sup>23</sup>

La traduzione politica del dissenso spirituale di Spini si trovava in un suo articolo di risposta a Salvemini, che aveva pesantemente criticato il congresso di unificazione socialista del dicembre '49, cui Spini aveva preso parte aderendo infine al Partito Socialista Unitario (PSU), con un articolo sul «Mondo» intitolato *Sassi in capponaia*, ovvero il programma politico del socialismo con velleità di incidere rispettivamente sulla capponaia della classe dirigente e sul popolo italiano incapace di sottrarsi alla morsa dei blocchi contrapposti<sup>24</sup>. In polemica con Salvemini, lo storico fiorentino faceva notare che le forze dell'arco costituzionale erano prevalentemente composte da uomini dell'antifascismo militante, cui gli elettori avevano dato in maggioranza la fiducia, dimostrando di scegliere per un programma di azione politica come prova di maturità e indipendenza. Né oggettivamente poteva prescindere dalle contrapposizioni internazionali consolidatesi. In ogni caso, il futuro del PSU non stava nel proporre al popolo italiano la via dell'anticlericalismo, come suggeriva viceversa Salvemini. Spini riproponeva piuttosto la questione evangelizzazione o riforma in termini politici di azione riformistica del cattolicesimo liberale o socialista a sostegno del riformismo interno alla Chiesa o rivoluzionaria di rottura con essa propria dei pentecostali meridionali. Non prendeva tuttavia una posizione per l'una o l'altra posizione. Intendeva solamente dimostrare che la dimensione religiosa era ineliminabile dall'animo umano e muoveva l'azione politica di quanti, come lo stesso Salvemini, avevano sostenuto la prova del fascismo, perché sospinti da «una fede profonda in un mondo di verità religiose o se si vuole di principi ideali»: analisi che, se l'avesse letta, avrebbe certamente

---

<sup>23</sup> Lettera di E. Rossi a E. Ayassot, Roma, 26 luglio 1960, in ASCI F. E. R. 96  
Cartella E. Ayassot.

<sup>24</sup> G. Salvemini, *Sassi in Capponaia*, in «Il Mondo», 24 dicembre 1949.



soddisfatto la domanda di Ernesto Rossi sui motivi per i quali lo storico fiorentino non avesse amato Hitler o Mussolini e avesse partecipato alla Resistenza.

Se noi vogliamo che la politica sia qualcosa di diverso dall'azzuffarsi caotico di un branco di belve scatenate – scriveva Spini su «Il Ponte» -, dobbiamo pure ammettere che essa è la moralità che si fa carne, che si concreta nel quotidiano impegno di noi, la nostra testimonianza di fede in un regno di Dio, in una sovranità dell'eterno sul transuente, del bene sul male, dell'amore sull'odio, estrinsecazione *hic et nunc* di una nostra vocazione, cui quotidianamente rinnoviamo la nostra realtà. Noi cristiani possiamo dire che l'attività politica è testimonianza della nostra fede nel regno di Cristo. Chi non è cristiano, o almeno non si accorge di esserlo, può esprimere un uguale concetto con diverse parole. Ma al di fuori di questo, intendiamoci bene, non c'è che la bestia. E la nostra generazione ha dovuto imparare a proprie spese, meglio di tutte quelle che ci hanno preceduto, cosa volesse dire ributtare indietro Cristo per prendere sulla fronte il marchio della bestia che sale dalla terra<sup>25</sup>.



---

<sup>25</sup> G. Spini, *Sassi e capponaia?*, in ID., *Lo storico e la politica*, cit., p. 193.

### Parte V. Cap. 3. I protestanti sono la bestia nera dei clericali.

*Spezzare la congiura del silenzio.* La via dell'anticlericalismo fu intrapresa con risolutezza da Giovanni Gonnet, che interveniva con articoli espositivi sulla storia e sulle posizioni teologiche dell'evangelismo italiano nei «Quaderni di Protesta Laica» di Gabriele Pepe<sup>1</sup>, il quale propugnava un programma teso a «rivendicare tutta intera e piena libertà di pensiero, di religione, di culto nell'Italia oggi mortificata più che da una aperta intolleranza [...] da un piatto, vergognoso conformismo; favorire la liberazione della coscienza italiana dal giogo curialistico»<sup>2</sup>. Storico medievista e liberale sincero, Gabriele Pepe intendeva mostrare la sostanziale convergenza tra evangelismo cristiano e anticlericalismo laico. Condannava infatti le posizioni ateistiche e indirizzava le proprie simpatie al protestantesimo, che a suo giudizio svolgeva una politica non pericolosa per il laicismo e sembrava aver trovato un accordo tra religione e patriottismo, creando chiese nazionali non in concorrenza con lo Stato: ignorava tuttavia il forte dibattito sul separatismo evangelico e la critica intorno alle derive autoritarie del liberalismo protestante<sup>3</sup>.

Esponente del migliore pensiero meridionalista, Pepe aveva promosso a Taranto un Congresso Regionale Pugliese di Protesta Laica (26 settembre 1948), cui aderirono numerosi esponenti del protestantesimo locale, e che fu animato soprattutto da Tommaso Fiore e dal filologo classico Fabrizio Canfora, rispettivamente con relazioni sulla *Cultura moderna e clericalismo* e sui *Miracoli e buona fede contro libertà e fede buona nella società moderna*. La sua dissertazione si incentrava invece su *Cultura Teologica e Cultura Moderna*, intendendo per teologia la spiegazione delle Scritture fatta dall'uomo di Dio agli uomini suoi fratelli, senza pretendere il monopolio della verità. In questo senso si disse particolarmente ammirato dalla teologia protestante, che aveva saputo dare «una

<sup>1</sup> G. Gonnet, *La Chiesa Evangelica nell'Italia d'oggi* e ID., *Presenza protestante in Italia*, rispettivamente in «Quaderni di Protesta Laica», A. I, n. 1, marzo 1949, pp. 18-20; A. II, n. 3, marzo 1950, pp. 36-41.

<sup>2</sup> G. Pepe, *Presentazione*, in «Quaderni di Protesta Laica», marzo 1949, p. I.

<sup>3</sup> G. Pepe, *La protesta laica*, cit., pp. 1-43. Si veda inoltre T. Fiore, *Gabriele Pepe e la sua protesta laica*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2001.



coscienza sociale e di solidarietà ai popoli in seno ai quali la Riforma ha trionfato», e con la quale lo Stato laico del domani avrebbe dovuto confrontarsi per riceverne forza e ispirazione. I protestanti presenti presentarono pertanto un messaggio incentrato sulla libertà e responsabilità del cristiano nel mondo, proteso all'amore altruistico verso il prossimo fino al martirio: dubitavano viceversa si potesse parlare di religione riferendosi alle varie ideologie politiche, perché mancanti di una autorità trascendente cui sottoporsi<sup>4</sup>.

I «Quaderni di Protesta Laica» uscirono comunque in tre numeri fino al 1950. Né si riuscì a creare qualcosa di più organico rispetto ai convegni di confronto e di discussione: un secondo incontro sulla storia religiosa della Riforma, tenuto a Bari l'11 giugno del '50, nonostante fosse partecipato a maggioranza da protestanti, non raggiunse un minimo di consenso su cui impostare la discussione e la lotta nel paese<sup>5</sup>. Isolato sul terreno politico e non intendendo convergere sulle posizioni riformatrici degli intellettuali aperti al rinnovamento spirituale dell'Italia, non rimaneva al protestantesimo italiano che lasciar perdere le posizioni teologiche come strumento di sovvertimento del conformismo e degli equilibri politici consolidati.

Si cominciò piuttosto a percorrere la strada della denuncia delle varie manifestazioni di intolleranza contro gli evangelici in ogni parte d'Italia per spezzare la «congiura del silenzio» imposta dalla stampa quotidiana o periodica rispetto a queste prepotenze. Giorgio Peyrot rimproverava particolarmente «L'Osservatore Romano» di esercitare una pressione decisiva sulla stampa italiana, che ne riprendeva diligentemente gli interventi e le condanne, mettendosi al servizio di un potere esterno, ovvero di un determinato disegno formativo della vita e del costume pubblico verso una visione a senso unico propria delle correnti retrive e confessionali cattoliche. Né la stampa laica sembrava sfuggire del tutto a questo asservimento: sembrava infatti rinunciare alla sua funzione educativa nei confronti dei propri lettori

---

<sup>4</sup> G. E. Castiglione, *Laicismo e Protestantismo a colloquio* (Nel Primo Congresso Regionale Pugliese di protesta laica, in «La Luce», 15 ottobre, p. 4).

<sup>5</sup> ID., *Impressioni sul Convegno di Storia religiosa sulla Riforma*, in «La Luce», 30 giugno 1950.



per dare un eccessivo spazio alle posizioni delle gerarchie ecclesiastiche<sup>6</sup>.

L'occasione più concreta perché il protestantesimo superasse la «congiura del silenzio» fu offerta soprattutto da Calamandrei su «Il Ponte», che non mancava di denunciare l'esistenza di una sorda dittatura pontificia sostenuta politicamente da una maggioranza governativa confessionale. Giorgio Spini interveniva con due articoli documentati sulla repressione dell'evangelismo italiano – *Le minoranze protestanti in Italia* (1950) e *La persecuzione contro gli evangelici in Italia* (1953) –, seguiti da una serie di conferenze pubbliche, tra cui una al Centro Evangelico di Cultura a Milano su *Protestantesimo italiano e Italia democratica* (4 marzo 1950): faceva nomi e cognomi dei pastori e degli evangelisti fermati nel loro ministero o mandati sotto processo, circoscriveva le zone colpite dalle discriminazioni e commentava verbali di polizia e sentenze della magistratura, con la solita prosa vivace e l'esperienza consumata del giornalista politico essenziale e senza troppi fronzoli. «Prima ancora che come evangelico – avrebbe scritto a Salvemini –, mi batto come cittadino di una repubblica democratica, che si vuole trasformare in stato pontificio, in nome del senso morale, in nome dell'antifascismo»<sup>7</sup>. Nessuna meraviglia se il Ministero della Pubblica Istruzione provvedeva ad arginare l'influenza dello storico fiorentino sui giovani cervelli della scuola media e degli studi superiori.

La tesi centrale della sua riflessione era che le autorità governative intendevano principalmente fermare l'azione delle comunità evangeliche disperse nelle campagne e costituite prevalentemente da umili lavoratori della terra del Mezzogiorno: minori o quasi del tutto inesistenti erano le pressioni di polizia nelle grandi città dove non mancavano elementi borghesi di professionisti, intellettuali o uomini di affari. Il progressivo distacco di quei ceti rurali tradizionalmente ossequenti alla Chiesa spiegava la durezza poliziesca contro il movimento pentecostale, fenomeno interamente popolare come da secoli non si vedeva nelle campagne meridionali.

<sup>6</sup> *Stato e Chiesa*, cit., pp. 225-226.

<sup>7</sup> Lettera di G. Spini a G. Salvemini, Firenze, 21 febbraio 1953, in ASISRT-F.S., h. 107, f. 4. *Giorgio Spini*.



«il socialismo o il comunismo non sono frutto della mentalità meridionale; sono nati nel settentrione e trapiantati nel Meridione; moti la cui direzione resta sempre fuori dalle campagne meridionali, in mano ad uomini in gran parte provenienti dalla borghesia intellettuale centro-settentrionale o ad essa assimilati».

I pentecostali erano tutti popolani meridionali, che progressivamente si diffondevano anche nel resto d'Italia. Sceglievano in maniera autonoma i responsabili delle comunità, si reggevano secondo ordinamenti propri e non attendevano di essere ammaestrati dall'esterno rispetto alle linee missionarie da seguire. Il pentecostale si muoveva in breve senza referenti.

Agisce da sé; da sé si occupa di mandare qualche «fratello» nel paese vicino per cercare di creare anche lì un'altra comunità pentecostale; da sé impegna battaglia col prete e coi maggiori del paese. Da sé trova nella sua Bibbia il codice di una mentalità decisamente rigorista, in contrasto con tutte le tradizioni di accomodante equivoco della sua gente, ed insieme la forza per non avere più paura del maresciallo dei carabinieri, né della fattucchiera, né degli uomini di legge.

Le classi dirigenti italiane non intendevano restare a guardare.

Che un popolano del Meridione aderisca ai «rossi», è già grave. Ma *transeat*; voterà pur sempre per l'avvocato o il professore; resterà pur sempre controllato da elementi provenienti – sia pure come «transfughi» - dalla borghesia. Ma che faccia da sé, veramente da sé, infischiosene dell'avvocato e del professore, ah questo è veramente più di quello che in Italia si possa tollerare! E i fatti – in verità – lo dimostrano<sup>8</sup>.

Quello che Spini intendeva rilevare non era la *perfidia plus quam punica* dei governanti italiani, ma piuttosto il divario esistente tra assicurazioni di rispetto delle libertà costituzionali e fatti dell'azione pratica incompatibili con tali affermazioni, dovuti principalmente alle dinamiche politiche del gruppo cattolico, nonché ai calcoli opportunistici dei partiti laici apparentati. «Quando i vescovi

<sup>8</sup> G. Spini, *Le minoranze protestanti*, cit., p. 231.



e l’Azione cattolica si inviperiscono perché le pecorelle scappano dall’ovile cattolico e se ne vanno alle chiese protestanti, i governanti democristiani debbono contentare i vescovi sguinzagliando la polizia contro gli evangelici – anche se convinti nel loro intimo dell’iniquità della persecuzione delle minoranze religiose – ed i partiti della democrazia laica debbono chiudere un occhio o fingere di non vedere, per non suscitare un vespaio alla Democrazia cristiana»<sup>9</sup>.

La repressione aveva molti svantaggi anche per la maggioranza governativa, trovandosi costretta ad arginare incidenti diplomatici simili a quelli verificatisi per la Chiesa di Cristo. Il metodo poliziesco non avrebbe comunque impedito le riunioni o la diffusione dei protestanti: chiudendo ogni comunità evangelica sparsa sul territorio italiano o facendo tacere ciascuno dei suoi predicatori, si sarebbero avuti numerosi incontri clandestini di casa in casa e altrettanti fedeli pronti a farsi avanti per continuare l’azione di proselitismo, assai efficace anche tra le stesse forze dell’ordine come dimostrava una lettera di un pentecostale di Partinico – dove Danilo Dolci (1924-1997) svolgeva il suo apostolato popolare con gli stessi contrasti riscontrati tra i pentecostali -, che Spini riproduceva come proposta di lettura al Ministro degli Interni.

XY [Partinico], 1° marzo 1952

Caro fratello,

riguardo alla diffida della legge contro ai pentecostali, è giusto che t’informo di ogni particolare. In primo tempo, cioè il 13 febbraio, sono stato diffidato a chiudere dal commissario di Partinico XY [Partinico]: il giorno 18 sono stato chiamato dal maresciallo del paese di WZ [Capaci], dove io risiedo. E fattami pure la medesima diffida, finì che Cristo lo evangelizzò per la mia bocca, e rimase contento, tanto che mi disse: «signor L. [Galvano], mentre io mi credevo diffidare lei, lei diffidò me, secondo verità: vada in pace e servi il Signore». Gloria a Dio anche per WZ [Capaci].

Mentre giorno 20, sono stato chiamato dal maresciallo di XY [Partinico], e trovato un brigadiere, che il maresciallo era fuori caserma, che mi presentò pure la diffida, e avendomi fatto tante domande, restò meravigliato delle

---

<sup>9</sup> ID., *La persecuzione contro gli evangelici in Italia*, in «Il Ponte», IX, 1955, ora in ID., *Studi sull’evangelismo*, cit., p. 247.



cose come stanno, lui con altri che stavano in ufficio. Mi disse che deve venire al culto, per vedere e sentire di più: mi chiese un Nuovo Testamento, che io promise che sarebbe subito portato, e invitandolo al culto di sabato, che stasera l'aspetto. Perciò Iddio sia lodato anche nei carabinieri di XY [Partinico].

Credimi tuo e vostro fratello in Cristo, L.L. [Galvano Michelangelo]  
Pace del Signore a tutti. Amen.

«Dica la verità, onorevole Scelba: lei crede sul serio – chiedeva ironicamente Giorgio Spini – di spuntarcela con gente simile?...»<sup>10</sup>.

*La condanna morale di Salvemini.* Gli ambienti italiani più sensibili ai diritti di libertà – ma anche giornali conservatori come il «Corriere della Sera» - erano costretti a prendere posizione di fronte alla lunga lista di episodi di intolleranza contro le minoranze evangeliche<sup>11</sup>, che avevano fatto un «discreto fracasso»<sup>12</sup>. Interesse mostravano in particolare intellettuali come Leopoldo Piccardi (1899-1974), già Consigliere di Stato e Ministro sotto il primo Governo Badoglio (1871-1956), che denunciava la «congiura del silenzio»<sup>13</sup>, o Luigi Salvatorelli (1886-1974), il quale riteneva in particolare ci si dovesse spendere per rimuovere le molte restrizioni e vessazioni contro le minoranze confessionali<sup>14</sup>. «Non c'è cioè in Italia – precisava Jemolo - neppure quella libertà di *devotio domestica*, che era largamente accordata alle minoranze religiose già prima della Rivoluzione francese, e di cui almeno gli stranieri fruivano pure nella Roma dei Papi. E' questo per molti di noi un argomento penoso, perché non possiamo non considerare che ciò che si verifica in Italia sarebbe impensabile in ogni Paese al di là delle Alpi»<sup>15</sup>. Raffaele Pettazzoni dedicava infine due interi capitoli sulla condizione delle minoranze religiose in un volume più ampio sulla *Italia religiosa* (Laterza, 1952): erano stati improntanti nel 1948 per un'opera

<sup>10</sup> Ivi., p. 250.

<sup>11</sup> Lettera di G. Spini a G. Peyrot, Firenze, 19 ottobre 1952, ATX UL. A.9.

<sup>12</sup> Lettera di G. Spini a G. Salvemini, Firenze, 21 febbraio 1959, in ASISRT F.S., b. 107, f. 4. *Giorgio Spini*.

<sup>13</sup> «Il Mondo», 13 settembre 1952, p. 4.

<sup>14</sup> Ivi., 27 settembre 1952.

<sup>15</sup> Ivi., 4 ottobre 1952.



enciclopedica che, diretta al pubblico americano, non avrebbe avuto sviluppo di stampa<sup>16</sup>.

La voce più autorevole levatasi a difesa della libertà religiosa fu comunque quella di Gaetano Salvemini, che aveva incontrato concretamente il protestantesimo negli Stati Uniti e si firmava in tono polemico «esule cristiano non cattolico», riconoscendo valore positivo alla lezione morale del Vangelo, contro coloro che preferivano viceversa continuare nella professione di fede al Vaticano<sup>17</sup>. I carteggi intrattenuti con Giovanni Gonnet, con Gigliotti e col Vescovo Oxnam dimostrano come dagli Stati Uniti seguisse con attenzione la condizione dell'evangelismo italiano, rimproverando alle chiese americane cedimenti sul terreno della resistenza al cattolicesimo in nome della lotta al comunismo.

«Il Mondo» di Pannunzio e «Critica Sociale» di Mondolfo, che conducevano una incisiva battaglia a difesa della laicità dello Stato, accolsero gli articoli arroventati del Molfettano, il quale dimostrava come numerosi episodi di intolleranza religiosa accaduti ai danni degli evangelici in varie parti del paese fossero prevalentemente frutto della pressione cattolica sulle autorità statuali di ogni ordine e grado: condanna morale contro le pretese delle autorità ecclesiastiche di farsi autorità giuridiche. «I protestanti in Italia – scriveva sul “Mondo” – sono le bestie nere dei clericali», che muovevano l'azione governativa contro la libertà religiosa<sup>18</sup>: non stupiva che il «cripto-fascista» Fanfani avesse assicurato che la libertà religiosa era pienamente rispettata, riferendosi tacitamente alla libertà religiosa della sola Chiesa di Roma. «Quando entrano in gioco le confessioni religiose non cattoliche, nessuna violazione della loro libertà è violazione della libertà...cattolica».

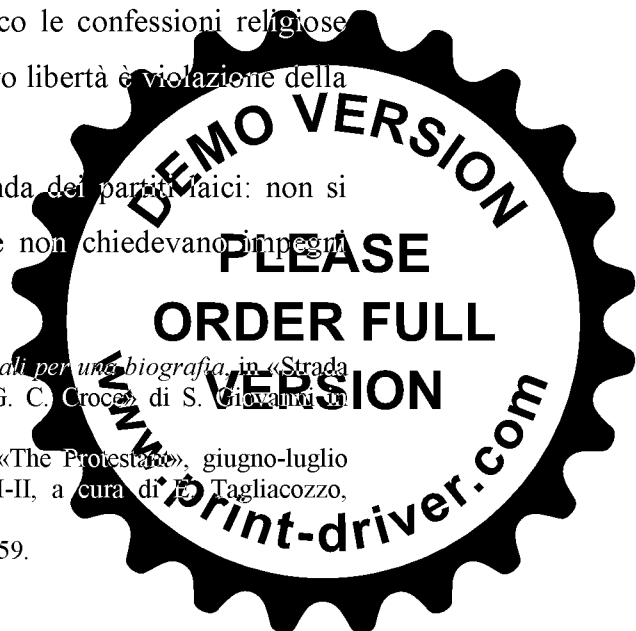
Più complessa era viceversa la vicenda dei partiti laici: non si ergevano a difesa della libertà religiosa e non chiedevano impegni

---

<sup>16</sup> M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nel 1948. Materiali per una biografia*, in «Strada Maestra». Quaderni della Biblioteca Comunale «G. C. Croce» di S. Giovanni in Persiceto, 59 (2° semestre 2005), pp. 156-158.

<sup>17</sup> G. Salvemini, *Esuli cristiani non cattolici*, in «The Protestant», giugno-luglio 1943, in ID., *L'Italia vista dall'America*, Voll. I-II, a cura di E. Tagliacozzo, Feltrinelli, Milano 1969, pp. 151-152.

<sup>18</sup> ID., *I protestanti in Italia*, in «Il Mondo», cit., p. 459.



vincolanti ai democristiani in materia per non indebolire il fronte dell'anticomunismo o favorire apparentamenti della DC con formazioni conservatrici di destra. «Oramai in Italia essere “laico” vuol dire non avere la sottana visibile intorno alle gambe, ma averla invisibile intorno al cervello»<sup>19</sup>. Ecco dunque spiegato perché i partiti laici non intendevano prendere sul serio le vessazioni contro le minoranze confessionali in sede di esercizio della religione o in quella della scuola pubblica, e perché Salvemini rivolgeva un paradossale invito alla diserzione dalla loro posizione di rendita in favore della politica democristiana:

se vi siete persuasi che nella società non c'è più posto per una politica «laica», e che per evitare il comunismo bisogna inghiottire *oborto collo* il clericalismo, perché non prendete la tessera della Democrazia cristiana, lasciando le cure e le responsabilità della politica «laica» a chi non intende arrendersi a nessun clericalismo né vaticanesco né moscovita? Cercheremo noi di risalire la china, difendendo le nostre libertà contro chiunque (compresi gli ex «laici»), coi mezzi legali finché basteranno, e coi mezzi illegali quando gli altri siano stati soppressi. Questo sarebbe operare da galantuomini. Quello che voi ex «laici» non dovrete fare, è presentarvi come «laici», mentre siete diventati propaggini di una Democrazia cristiana, la quale vede il laicismo come il fumo negli occhi.

L'errore non è vergogna. Tutti possiamo errare. Vergogna è imbrogliare. E i partiti «laici» attuali rimarranno nella storia politica italiana come i partiti dell'imbroglio, se non si decidono a definirsi non con chiacchiere equivoche, ma con l'azione di ogni giorno, per quello che realmente sono e intendono essere.

E per carità, non cerchiamo di chiuderci la bocca mettendoci in guardia contro l'anticlericalismo massonico-podrecciano a base di pseudo-storia e di sessualismo sboccato. L'anticlericalismo massonico-podrecciano non ha nessun legame con l'ideale «laico» di una società non dominata da nessuna clerocrazia – né vaticanesca, né massonica, né moscovita. Non ripeteremo mai abbastanza che il clericalismo, risorto in Italia non meno arrogante e minaccioso di quello con cui dovettero combattere i Cavour un secolo fa, obbliga anche noi a riprendere – per quanto contro voglia – quella lotta; ma

---

<sup>19</sup> ID, *Che cos'è la libertà religiosa?*, in «Critica Sociale», 5 marzo 1934, ora ID, *Stato e Chiesa in Italia*, cit., p. 466.



questo nostro anticlericalismo non è salute: è una malattia fastidiosa, che ci è indispensabile per guarire da una malattia peggiore: il clericalismo; l'anticlericalismo segue il clericalismo come l'ombra il corpo: scomparso o attenuato l'uno, scomparirebbe o si attenuerebbe l'altro<sup>20</sup>.

*Noblesse oblige*. La difesa dei pentecostali, di cui Salvemini si occupava fin dal '46<sup>21</sup>, era prevalente, ma finiva per colpire anche la presunta inerzia nei loro confronti dei valdesi, rappresentanti a suo giudizio l'aristocrazia del protestantesimo italiano: Cristo si era forse fermato a Torre Pellice?<sup>22</sup> Giacomo Rosapepe, rappresentante legale delle ADI, pregava Salvemini di far pubblicare a suo nome una rettifica sul «Mondo», mettendo a tacere «qualche risentimento dei Valdesi». Sosteneva infatti che la Chiesa Valdese, nella persona di Giorgio Peyrot, assieme al quale aveva lavorato alla compilazione dello Statuto delle Assemblee di Dio in Italia, si era sempre spesa per far cessare soprusi e intolleranze<sup>23</sup>. Miegge assicurava: «Non è possibile serbar rancore a Gaetano Salvemini per una “bottata” di questo genere»<sup>24</sup>. Ma Achille Deodato voleva una pubblica rettifica. «Non vorremmo che attraverso l'articolo di Salvemini che indubbiamente verrà letto da molti, evangelici e cattolici, [si pensasse che] ci laviamo le mani dei guai degli altri e rifiutando orgogliosamente un aiuto, badiamo esclusivamente ai fatti nostri, rifiutando qualsiasi collaborazione o una difesa comune per la libertà religiosa. Lei sa – scriveva a Giorgio Spini – che non è così; a Lei sono noti fatti e situazioni, e soprattutto Le è noto lo spirito con il quale la nostra Chiesa Valdese poveretta cerca di adoperarsi per la battaglia della libertà religiosa di tutti i noi, offrendo quanto ha di

<sup>20</sup> ID., *La libertà religiosa*, in «Critica Sociale», 5 aprile 1954, ora in ID., *Stato e Chiesa in Italia*, cit., p. 471.

<sup>21</sup> Scrive Salvemini a E. Rossi, Roma, 28 luglio 1946: «Ecco un favore [la Circolare Buffarini-Guidi] concesso da Mussolini alla chiesa cattolica. Questo favore continua. Col pretesto che si tratta di mania religiosa e di esaltazione che, caso mai, dovrebbe essere di competenza dei medici e non dei funzionari governativi. Questa concessione amministrativa Mussolini fece al Vaticano e la famigerata esarchia ha continuato a lasciare che la polizia la facesse al Vaticano. E' probabile che il socialista che fu fino a ieri il ministro degl'interni [Giuseppe Romita (1887-1938)] non ne seppe nulla, e se lo avesse saputo, avrebbe lasciato correre». E. Rossi-G. Salvemini, *Dall'esilio alla Repubblica*, cit., pp. 167-168.

<sup>22</sup> G. Salvemini, *I protestanti in Italia*, cit., p. 460.

<sup>23</sup> Lettera di G. Rosapepe a G. Salvemini, Roma, 28 agosto 1952, ATV., UL 54A. 9.

<sup>24</sup> M., *I protestanti in Italia*, in «La Luce», 19 settembre 1952, p. 2.



meglio, con assoluto disinteresse denominazionale, come è suo costume tradizionale, responsabile come si sente della sua posizione di *mater reformationis*»<sup>25</sup>. Le preoccupazioni del Moderatore derivavano anche da un articolo di Iginò Giordani su «Il Popolo», in cui osservava come «il Salvemini si riferisce quasi esclusivamente a sette quali i Tremolanti, i Testimoni di Geova, la Chiesa di Cristo, sulle quali i primi ad arrabbiarsi (e a riderci) sono i protestanti storici»<sup>26</sup>.

Con lettera del 15 settembre 1952, Salvemini scriveva a sua volta a Peyrot in questi termini:

Io sono pronto a rettificare l'inesatta, se tale è. Ma scrivendo i "valdesi" io non pensavo a "qualche" valdese. Io pensavo alla Chiesa Valdese, organizzazione giuridicamente riconosciuta, che per mezzo dei suoi rappresentanti avrebbe dovuto ufficialmente prendere le difese, nell'opinione pubblica e di fronte al Governo, di quelli che sono i protestanti più maltrattati in Italia. Se esiste qualche iniziativa ufficiale e ufficiosa della Chiesa Valdese – e non solamente di qualche individuo generoso come Lei – in difesa di quei disgraziati, me lo faccia conoscere, la prego. Ed io agirò come è mio dovere di galantuomo.

Sfuggiva comunque al Salvemini, come pubblicamente faceva notare Giorgio Spini, il fatto che i valdesi non erano affatto l'aristocrazia del protestantesimo italiano, essendo in gran parte contadini delle Valli, e che sulla difesa della libertà religiosa vi era un apposito Consiglio Federale, che molto faceva in difesa anche dei pentecostali e dove i valdesi sedevano dalla sua fondazione<sup>27</sup>. «Le dirò che quando i Pentecostali si rivolsero anche a me per la preparazione degli atti occorrenti alla difesa dei loro diritti – precisava Giorgio Peyrot -, non è tanto a me come privato che si sono indirizzati [...], ma ad uno dei consulenti della Chiesa valdese. Quindi quel poco che ho potuto fare per essi e che ho fatto con tutto l'appoggio della Tavola

<sup>25</sup> Lettera di A. Deodato a G. Spini, Torre Pellice, 26 agosto 1952, in ATV. Serie V. Reg. 168. Copialettere Mod. Deodato.

<sup>26</sup> I. Giordani, *I protestanti e l'Italia*, in «Il Popolo», 19 agosto 1952.

<sup>27</sup> G. Spini, *I protestanti in Italia*, lettera al direttore, in «Il Mondo», 20 settembre 1952, p. 4.



valdese, è da attribuirsi più alla Chiesa ed ai suoi dirigenti, che a me»<sup>28</sup>.

Salvemini rispondeva che sul prossimo numero de «Il Mondo» non avrebbe ripetuto i suoi giudizi contro la Chiesa Valdese, per non «distrarre l'attenzione dall'argomento»<sup>29</sup>. In ogni caso faceva notare che, in presenza di un «gruppo religioso più oppresso di tutti, e più povero di tutti», la Chiesa Valdese, aristocratica in ragione del passato onorevole e della compatta organizzazione rispetto al resto dell'evangelismo italiano, non poteva delegare al Consiglio Federale la difesa della libertà religiosa: agli sforzi condivisi assieme alle altre chiese federate, che comunque avrebbero dovuto andare in particolare «a quegli umili, tenaci, ammirabili assertori della propria religione e del diritto che spetta ad ogni uomo di essere rispettato nella sua personalità», la Chiesa Valdese aveva il dovere di ritagliarsi un ruolo suo proprio, sia perché in possesso di mezzi necessari per resistere alla prepotenza governativa contro i pentecostali, sia perché, più semplicemente, *noblesse oblige*<sup>30</sup>.

Salvemini non aveva comunque tutti i torti a richiamare la Chiesa Valdese alla sua missione profetica di fronte allo Stato, tenuto conto che, per scansare scrupolosamente ogni rischio di precipitare le trattative di vertice per le intese, il Consiglio Federale, retto a maggioranza da valdesi, si era opposto alla domanda di ammissione del movimento pentecostale, che stava compiendo sforzi considerevoli per strutturarsi istituzionalmente e rappresentava oramai una realtà consistente di popolo e di comunità<sup>31</sup>. E' vero che la Tavola chiedeva in particolare al Consiglio Federale di farsi carico della difesa dei pentecostali: azione svolta fino in fondo di fronte alla magistratura ed alla intelligenza italiana. Ma sollevava tali e tante questioni di ordine dottrinale e giuridico, cui solamente una indagine approfondita

<sup>28</sup> Lettera di G. Peyrot a G. Salvemini, Roma, 29 settembre 1952, ATV, UL, 5, A. 9.

<sup>29</sup> Si veda lettera di G. Salvemini a G. Peyrot, Firenze, 2 ottobre 1952, ATV, UL, 5, A. 9.

<sup>30</sup> G. Spini, *Valdesi e pentecostali*, in «Il Mondo», 4 ottobre 1952, ora in ID., *Stato e Chiesa*, cit., pp. 462-463.

<sup>31</sup> Lettera di U. N. Goriotti al Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia, Roma, 28 febbraio 1949, in ATV, FCEI, SerieXII, Cart. 6, Corr. Cons. 1950.



avrebbe potuto rispondere<sup>32</sup>. Che i rapporti tra valdesi e pentecostali fossero quantomeno difficili lo aveva inoltre denunciato lo stesso Gorietti, presidente delle Assemblee di Dio in Italia: con una lettera di protesta indirizzata alla «Luce», faceva rilevare un o.d.g. del V Distretto della Chiesa Valdese (Calabria-Sicilia), comparso sul numero del giugno '49, in cui si chiedeva alla Tavola di tutelare i valdesi dal culto pentecostale, colpevole di attaccare «violentemente» l'opera nel Mezzogiorno, di diffondere false dottrine, se non addirittura vere e proprie «eresie», contro le quali occorreva promuovere una campagna di informazione con opuscoli di controversia per arginarne la propaganda *nociva*<sup>33</sup>. «Non vogliamo entrare in una polemica che non porterebbe certamente alcun frutto alle anime del nostro movimento, né a quelle della vostra chiesa – scriveva Gorietti –, ma vogliamo farvi notare la differenza del vostro modo di agire e di quello del nostro movimento, che si preoccupa continuamente di predicare la pace e la concordia fra tutti gli evangelici d'Italia»<sup>34</sup>.

La stragrande maggioranza del mondo valdese si unì alle proteste di Gorietti<sup>35</sup>. Nessuno tuttavia si avvedeva che la esclusione dell'opera pentecostale dal consesso evangelico federato contribuiva indirettamente ad alimentare il pregiudizio negativo delle autorità governative, che ritenevano la mancata ammissione del movimento all'interno del circuito protestante ufficiale come prova a favore del fatto che «questo particolare culto non goda nel campo delle chiese evangeliche della necessaria considerazione»<sup>36</sup>. Né Miegge, Vinay o Santini, che pure chiedevano la soppressione dei provvedimenti ostativi del culto pentecostale, si rendevano conto che accostare questo movimento alle sezioni comuniste del Mezzogiorno, oltre che

<sup>32</sup> Chiesa Evangelica Valdese, *Relazione al venerabile Sinodo che ha inizio a Torre Pellice il 31 agosto 1949*, Stampato e non pubblicato, p. XXI.

<sup>33</sup> Conferenza del V Distretto (Sicilia e Calabria), in «La Luce», 30 giugno 1949, p. 5.

<sup>34</sup> Lettera di U. N. Gorietti, Roma, 26 luglio 1949, in ATVI, FEEL, Serie XII, Cart. 6, Corrisp. 1950.

<sup>35</sup> «La Luce», 30 luglio, p. 4 e 30 agosto 1949, p. 4.

<sup>36</sup> Minist. Int. Direz. Gen. dei Culti al Gab. del Min. e p.c. alla Dir. Ge. di P.S., Roma, Roma, 5 maggio 1951, in ACS, Minist. Int. Dir. Gen. di P.S. Div. Aff. Gen. Busta 61. Cart. G.I. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*, 3° fascicolo, n. 27.



affermare una presunta condizione priva di qualsiasi riscontro oggettivo, avrebbe offerto alle autorità governative facile pretesto per continuarne la discriminazione su tutto il territorio<sup>37</sup>. «Molto vagamente e genericamente può dirsi che in ogni desiderio di novità – ha scritto opportunamente Jemolo –, in ogni uscire dai vecchi sentieri, in ogni rifiuto della gerarchia, c'è uno spunto rivoluzionario. Ma, lasciando da parte la semplicità di chi vuol scorgere nei pentecostali dei comunisti, fosse pure solo in potenza [...], non mi pare che dalle lettere scaturisca alcuna aspirazione a concrete riforme economiche»<sup>38</sup>.

*I Pentecostali in Italia*. Polemiche a parte, già nell'ottobre del '52, a pochi mesi dal suo primo articolo di denuncia per «Il Mondo», Salvemini manifestava l'intenzione di scrivere un volume su *I Pentecostali in Italia*, che avrebbe preso forma di un lavoro più generale sulle persecuzioni dei protestanti<sup>39</sup>. Spini aderiva con entusiasmo all'iniziativa di un «libro bianco» che avrebbe sollevato «un vero baccano e andrà benissimo per sostenere la nostra campagna», anche se Salvemini non sempre sembrava sufficientemente informato sulle cose del protestantesimo italiano. Più precisamente, scriveva a Peyrot, «non aveva idee chiare sui rapporti tra lo stato e le chiese evangeliche». Sugeriva pertanto di far pervenire allo storico pugliese una dettagliata documentazione perché si evidenziasse che, fino a prova contraria, le chiese evangeliche non chiedevano uno «status privilegiato, né quelle famose intese di cui parla la Costituzione, ma che volevano solo la libertà nel diritto comune»<sup>40</sup>.

Salvemini annunciava successivamente «di sentirsi troppo vecchio e stanco per farcela più a scrivere lui stesso un libro sulla persecuzione dei protestanti in Italia»<sup>41</sup>: sia pure con «dormito», si tirava fuori dalla cura del volume in quanto, ormai ottuagenario,

<sup>37</sup> Si vedano in proposito, *Le discussioni della prima giornata*, cit., p. 117; G. Miegge, «Fides» e i pentecostali, in «Protestantesimo», A. C. n. 2, aprile-giugno 1950, p. 75; L. Santini, *Protestantesimo e laicismo*, cit., p. 166.

<sup>38</sup> A. C. Jemolo, *Per la libertà religiosa*, cit., p. 13.

<sup>39</sup> Lettera di G. Salvemini a G. Peyrot, Firenze, 2 ottobre 1952, ATV, UL. 5, A.9.

<sup>40</sup> Lettera di G. Spini a G. Peyrot, Firenze, 19 ottobre 1952, in ATV, UL. 5, A.9.

<sup>41</sup> Lettera di G. Spini a G. Peyrot, Firenze, 6 marzo 1953, in ATV, UL. 5, A.9.



mancava di quelle forze necessarie per far fronte a tutti i suoi molteplici impegni, in vista dei quali riteneva assurdo promettere a sé stesso quel che non avrebbe potuto portare a termine<sup>42</sup>. Spini si rammaricava per la defezione annunciata: «il nome di Gaetano Salvemini, in Italia e fuori, ha peso ben diverso da quello di uno Spini o di un Peyrot qualsiasi [...]. Certo, c'è un vecchio detto che afferma *Ad impossibilia nemo tenetur*; e se a Lei per il momento non è concesso accingersi alla redazione di questo scritto, non posso davvero pestare i piedi per terra! [...]. Lei ha già dato un contributo formidabile colla Sua penna a questa battaglia. Se altro potrà fare, sarà una benedizione. Se altro non facesse, non si potrà rimproverarLa certamente di avere fatto poco!»<sup>43</sup>. Salvemini si impegnava comunque a stendere perlomeno una prefazione e incoraggiava perché tale libro fosse scritto con tutta la serietà scientifica del caso, necessaria perché «non sia possibile attaccarlo dagli avversari»<sup>44</sup>. Gli premeva che questo lavoro fosse fatto «subito e bene. Ci vuole documentazione schiacciante; fatti, fatti, fatti [...] con quel tanto di commenti che devono chiarire meglio i casi». E prendeva contatti con l'editrice Guanda per addivenire alla stesura di un volume che avrebbe contribuito a sostenere quella «battaglia che va combattuta senza deflettere contro lo spirito del concilio tridentino che domina oggi il nostro Paese»<sup>45</sup>. Guanda era infatti un editore «non confessionale», non ristretto unicamente al mondo protestante, né timoroso dell'opposizione clericale<sup>46</sup>. Einaudi era viceversa considerato un editore «di parte», che avrebbe fatto sorgere il «sospetto che si tratti di una manovra comunista!»<sup>47</sup>.

«Peyrot ed io – scriveva Giorgio Spini a Salvemini – scaraventeremo giù tanti fatti, da contentare il più cavilloso degli

<sup>42</sup> Lettera di G. Salvemini a G. Peyrot, Sorrento, 9 marzo 1953, ATV., UL. 5, A.9.

<sup>43</sup> Lettera di G. Spini a G. Salvemini, Firenze, 21 febbraio 1953, in ASISRT F.S., b. 107, f. 4. *Giorgio Spini*.

<sup>44</sup> Lettera di G. Spini a G. Peyrot, Firenze, 6 marzo 1953, in ATV., UL. 5, A.9.

<sup>45</sup> Lettera di G. Salvemini a G. Peyrot, Sorrento, 9 marzo 1953, ATV., UL. 5, A.9.

<sup>46</sup> Lettera di G. Spini a G. Salvemini, Taormina, 15 marzo 1953, in ASISRT F.S., b. 107, f. 4. *Giorgio Spini*.

<sup>47</sup> Lettera di G. Spini a G. Peyrot, Firenze, 19 maggio 1953, ATV., UL. 5, A.9.



avversari!»<sup>48</sup>. Soprattutto il giurista valdese avrebbe fatto il lavoro «col sale e col pepe e talmente documentato che non sarà tema di smentire [...] Questo bravo ragazzo di Peyrot – sono sempre parole di Giorgio Spini - ha poco fa' lasciato un impiego molto lautamente remunerato presso una organizzazione commerciale per votarsi anima e corpo alla questione della libertà religiosa in Italia, con una remunerazione altrettanto modesta quanto malsicura che gli evangelici italiani riusciranno a mettergli insieme. E sono sicuro che la sua scrupolosità nel lavoro documentario sarà pari all'entusiasmo ed al coraggio che sta dimostrando»<sup>49</sup>. Né passava sotto silenzio l'articolo fatto uscire da quest'ultimo su «Protestantesimo» e distribuito come opuscolo ai parlamentari di area laica col titolo significativo de *L'intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio*. Salvemini sosteneva di averlo molto apprezzato. Ma rimprovera all'autore di aver scritto un documento troppo «storico-politico» e troppo poco «umano». Occorreva cioè un «attacco sentimentale», che poteva derivare dalla pubblicazione delle lettere scritte dalle «persone private del loro diritto», ovvero dalla «riproduzione delle affermazioni più brutali fatte dalle autorità ecclesiastiche, nelle quali [siano riportati] particolari rivoltanti del pensiero [...] numeri di cella [...] non dicono assolutamente nulla. Se sotto ognuno di quei numeri ci fosse il testo delle lettere in cui l'interessato racconta, magari in forma sgrammaticata, quello che gli è avvenuto, ogni numero sembrerebbe vivo. Ed è quello che dobbiamo ottenere [...]»<sup>50</sup>.

L'attacco sentimentale sarebbe venuto da Arturo Carlo Jemolo, il quale, guadagnatosi l'appellativo di «patrono dei pentecostali» da parte della «Civiltà Cattolica»<sup>51</sup>, nel giugno di quell'anno pubblicava sulla rivista «Nuovi Argomenti» un articolo *Per la libertà religiosa in Italia*, con lettere significative dei pentecostali in distretta, ottenute grazie all'interessamento del solerte avvocato Rosapope. La prefazione di Salvemini languiva viceversa per la malferma salute e

<sup>48</sup> Lettera di G. Spini a G. Salvemini, Taormina, 15 marzo 1953, in ASISRE FS, 6, 107, f. 4. *Giorgio Spini*.

<sup>49</sup> Lettera di G. Spini a G. Salvemini, Taormina marzo 1953, in *ATV*, UL, 5, A.9.

<sup>50</sup> Lettera di G. Salvemini a G. Peyrot, Sorrento, 28 aprile 1953, *ATV*, UL, 5, A.9.

<sup>51</sup> S. Lener, *Libertà di culto e ordine pubblico*, in «La Civiltà Cattolica», A. 140<sup>o</sup> (1953), Vol. I, p. 54.



poi fu interrotta definitivamente per la scomparsa del grande pensatore nel '57. Pochi mesi prima della morte, scrivendo agli amici del «Mondo», che avevano promosso un convegno sui rapporti tra Stato e Chiesa, manteneva comunque ferma la sua scelta anticlericale.

Il vostro convegno dovrebbe chiudersi senza tante storie col domandare l'abolizione totale del Concordato. Grazie al cielo c'è ancora molta gente in Italia che non vede i problemi essenziali della vita italiana attraverso meschine preoccupazioni parlamentari ed elettorali. Se voi riuscirete a dar voce al pensiero che non tollera più l'asservimento nostro alla Democrazia cristiana, farete opera veramente meritoria [...]. L'attuale maggioranza governativa non è maggioranza nel Paese: le difficoltà che trova la D.C. per mantenere al governo sono la prova che il Paese non è clericale, e che ogni tentativo della D.C. di trasformare l'attuale regime democratico in un permanente regime clericale totalitario, troverà resistenza accanita. Io auguro che la parola d'ordine di questa resistenza «abolizione immediata del Concordato» venga fuori dal vostro convegno [...]. Il nostro ufficio deve essere quello di seguire giorno per giorno l'opera della D.C., dare l'allarme ad ogni suo nuovo passo verso il suo totalitarismo, fare dell'anticlericalismo non astratto ma concreto, con sorveglianza e aggressività in ogni ora<sup>52</sup>.



---

<sup>52</sup> *Stato e Chiesa*, a cura di V. Gorresio, Laterza, Bari 1957, pp. 163-165.

Parte V. Cap. 4. **Il diritto di non tremolare.**

*Siamo di fronte ad una infinità di vessazioni.* Le denunce pubblicate da Spini, Salvemini, Peyrot e Jemolo su prestigiose riviste come «Il Ponte», «Il Mondo», «Critica Sociale», «Protestantesimo», «Nuovi Argomenti» o «Il Diritto Ecclesiastico», nonché incidenti internazionali come quelli accaduti ai danni della Chiesa di Cristo e la crisi del centrismo con la maggiore autonomia dei partiti laici, riuscirono in parte a smuovere le acque stagnanti del Parlamento. L'onorevole Preti parlava sovente alla Camera contro le vessazioni dei pentecostali e rilevava che mentre si era consentito alla Chiesa di Cristo di esercitare il culto sulla base dei trattati firmati con gli Stati Uniti, con evidente interferenza di uno Stato estero negli affari interni alla Repubblica Italiana, si impediva viceversa ai pentecostali, che non erano difesi da alcuna potenza straniera, di godere di quella libertà religiosa garantita dall'ordinamento costituzionale.

Si diceva comunque che il culto pentecostale avrebbe costituito un pericolo in ragione della esaltazione che si impadronirebbe dei fedeli nella preghiera, quando essi attendono nei loro cuori la discesa dello Spirito Santo! Io non sono pentecostale – commentava a riguardo Preti -, e non so quanto si esaltino questi fedeli, ma modestamente credo che anche i più fanatici non si esaltino più di certe donnette, quando assistono al miracolo di San Gennaro (*Commenti al centro e a destra*). Non credo insomma che i pentecostali arrivino ad esaltarsi più di quanto non facciano i buoni cattolici in certi luoghi sacri e santuari celebri del cattolicesimo. Direi anzi che essi sono assai più composti e sereni, conoscendo il loro carattere<sup>1</sup>.

Le motivazioni della persecuzione dei pentecostali dovevano essere ricercate altrove. E precisamente nelle tesi di Spini e Salvemini, secondo i quali gli aderenti al movimento pentecostale, anziché vivere di «rendita», come facevano molte altre comunità protestanti, si spendevano senza posa in una intensa attività di proselitismo religioso, specialmente tra i contadini del Mezzogiorno. La proibizione del culto pentecostale contemplava angherie e vessazioni di ogni genere da

---

<sup>1</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Discussioni. Seduta del 28 ottobre 1952*, p. 42241.



parte delle forze dell'ordine, che chiaramente si attenevano a disposizioni emanate direttamente dal Ministero degli Interni per soddisfare ai desiderata delle gerarchie ecclesiastiche, disposte magari a consentire alla professione di fede delle comunità acattoliche storiche, ma non al proselitismo attivo delle altre confessioni evangeliche, maggiormente impegnate su questo fronte<sup>2</sup>.

Qui siamo di fronte ad una infinità di vessazioni, assillanti e sistematiche – aggiungeva Vittorio Foa -, ad una congerie di atti di intolleranza, di impedimenti all'esercizio del culto in pubblico e in privato, attraverso divieti, diffide, incursioni di polizia, arresti di pastori, siamo di fronte ad una quantità di ostacoli frapposti alla propaganda religiosa, alla apertura di locali di culto, alla apertura di scuole infantili; siamo in sostanza di fronte ad una atmosfera generale di intimidazione, ad un tentativo sistematico di generare poco per volta una convinzione, e cioè che l'ordinamento giuridico italiano è quello che è, ma che al di là di esso, al di sopra di esso vi è qualcosa altro di fronte al quale occorre inchinarsi<sup>3</sup>.

E questo qualcosa di altro, ne era certo l'onorevole Jacometti, erano i Patti Lateranensi che armavano la polizia confessionale e giustificavano la persecuzione religiosa delle minoranze acattoliche<sup>4</sup>. Simili denunce e congetture furono successivamente rappresentate alla Camera dagli onorevoli Mazzali (PSI), Alpino (PLI) e Giolitti (PCI)<sup>5</sup>;

---

<sup>2</sup> Ivi., pp. 4242-4243.

<sup>3</sup> Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta del 14 ottobre 1953*, cit., p. 2044.

<sup>4</sup> Ivi., p. 1964.

<sup>5</sup> In generale si vedano gli interventi alla Camera di Luigi Preti (Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari, Legislatura II. Discussioni. Seduta pomeridiana del 13 ottobre 1953*, pp. 1907-1909); di Alberto Jacometti e di Vittorio Foa, entrambi deputati del PSI (Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta di mercoledì 14 ottobre 1953*, rispettivamente pp. 1964 e 2044-2045), i quali presentavano uno specifico odg., cui aderirono gli onorevoli dello stesso gruppo Giovanni Bogoni, Eugenio Dugoni, Lucio Mario Luzzatto, Carlo Ronza, Paolo Angelino, Giovanni Sampietro e Marziano Guglielminetti. «La Camera, affermata la necessità di dare piena attuazione all'ordinamento giuridico dello Stato anche in ordine all'esercizio della libertà religiosa e all'eguale libertà delle confessioni religiose di fronte alla legge, invita il Governo a disporre perché i pubblici poteri osservino e facciano osservare l'articolo 12 della Costituzione relativamente alla libertà religiosa e al diritto di propaganda e di culto, e l'articolo 17 della Costituzione relativo alla libertà di riunione, nonché a definire, nel quadro di una riaffermata e rigorosamente praticata libertà di religione, i rapporti fra le confessioni acattoliche e lo Stato italiano sulla base delle intese previste dall'articolo 8 della Costituzione». Si veda inoltre o.d.g. dei liberali Giuseppe Alpino, Alés



nonché dai deputati Bogoni (PSI), Bozzi (PLI), La Malfa (PRI) e Matteotti (PSDI)<sup>6</sup>. Ordini del giorno molto indignati sulla condizione della libertà religiosa erano stati inoltre votati dalla sezione romana del Partito Liberale Italiano (28 settembre 1952) e dal Congresso Nazionale del PSDI (7 ottobre 1952): partivano dagli episodi di

---

Bozzi, Bruno Villabruna, Giovanni Francesco Malagodi, Francesco Colito, Guido Cortese, Riccardo Ferrari, Pietro Di Giacomo, Antonio Capua e Raffaele De Caro: «La Camera, affermata la necessità di dare piena attuazione all'ordinamento giuridico dello Stato anche in ordine all'esercizio della libertà religiosa e all'eguale libertà delle confessioni religiose di fronte alla legge; ricordate le dichiarazioni fatte dall'onorevole Presidente del Consiglio nella seduta del 23 agosto 1953, secondo cui "nessuna discriminazione deve esistere fra gli italiani dinanzi alla legge e alla pubblica amministrazione in ragione di concezioni politiche, sindacali, o di altra natura", invita il Governo a stabilire le intese, previste dall'articolo 8 della Costituzione, con le rappresentanze delle confessioni religiose diverse dalla cattolica e presentare, sulla base di esse, il progetto di legge, che regoli i rapporti delle confessioni con lo Stato; e dare precise istruzioni agli organi esecutivi centrali e periferici perché siano rispettati, nei confronti delle minoranze religiose, i precetti stabiliti negli articoli 17 e 19 della Costituzione, sulla libertà religiosa e sul diritto di propaganda, di riunione e di culto». Gli odg. sarebbero caduti dietro le rassicurazioni date da Fanfani. Infine si veda odg. presentato da Antonio Giolitti, Camilla Ravera e Giulio Spallone, sempre del PCI: «La Camera, mentre riafferma la necessità e l'urgenza di dare piena attuazione a tutti i principi democratici formulati nella Costituzione della Repubblica, invita il Governo a imporre a tutti i pubblici poteri il più assoluto rispetto – senza alcuna discriminazione – dei diritti di associazione e di riunione sanciti dagli articoli 17 e 18 della Costituzione, per quanto concerne in particolare il principio della libertà religiosa – compresa, esplicitamente, la libertà di propaganda e di culto – proclamando dagli articoli 8 e 19 della Costituzione; a prendere le misure per la tutela della libertà religiosa delle confessioni acattoliche dettate dall'ultimo comma dell'articolo 8 della Costituzione». L'odg. fu ritirato dopo le rassicurazioni che Fanfani dette all'on. Foa. Cfr. Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta di giovedì 15 ottobre 1953*, pp. 2100, 2108, 2115-2116, 2119-2120, 2122.

<sup>6</sup> Si vedano gli odg. Bogoni, Jacometti, Foa, Renzo Pigni, Carlo Ronza (1902-1986), Matteo Gaudiosio (1892-1985), Guido Bernardi (1895-1972) e Guglielmo Ghislandi (1887-1965): «La Camera/ invita il Governo/ a regolare per legge i rapporti dello Stato con le confessioni acattoliche e, secondo l'articolo 8 della Costituzione, sulla base di intese con le relative rappresentanze./La Camera afferma, a norma degli articoli 17 e 19 della Costituzione, che debbono essere garantite effettivamente anche agli acattolici la libertà di coscienza e di culto (pubblico o privato, individuale o collettivo), la libertà di propaganda religiosa e di apertura dei locali di culto pubblico». Si veda altresì l'odg. Bozzi, La Malfa, Matteo Matteotti (1921-2000): «La Camera,/riaffermando la necessità che venga data piena attuazione all'ordinamento giuridico dello Stato nel più assoluto rispetto dei principi sanciti dalla Costituzione anche in ordine al libero esercizio dei diversi culti ed all'eguale libertà di tutte le confessioni religiose dinanzi alla legge/invita il Governo:/a dare sollecite disposizioni agli organi esecutivi centrali e periferici, perché l'esercizio del culto pubblico delle minoranze religiose sia assicurato nei suoi presupposti fondamentali della libertà di aprire locali di culto pubblico, secondo i principi sanciti dagli articoli 17, 19 e 20 della Costituzione;/ad adoperarsi perché – in attesa che siano stabilite le intese di cui all'articolo 8 della Costituzione – le disposizioni della legge 24 giugno 1929, n. 1159 e del regio decreto 28 febbraio 1930, n. 289, siano interpretate ed applicate nello spirito del rinnovato clima di libertà religiosa stabilito dalla Costituzione e cioè segnatamente in merito all'approvazione delle nomine dei ministri di culto ed ai loro successivi trasferimenti di sede, sveltendo e semplificando le relative procedure». Entrambi gli odg. saranno accettati da Scelba come raccomandazione cfr. Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari. Legislatura II. Discussioni. Seduta del 4 agosto 1954*, pp. 12059-12060.



intolleranza contro la Chiesa di Cristo e riprendevano in particolare le denunce sollevate dall'ultimo Sinodo della Chiesa Valdese (3 settembre 1952)<sup>7</sup>. La sezione socialdemocratica di Padova aveva altresì protestato nel giugno precedente contro l'intromissione del

<sup>7</sup> Si veda odg sulla libertà di culto, votato dall'Assemblea della Sezione romana del PLI (Rom, 28 settembre 1952): «La sezione romana del Partito liberale italiano, *lesaminato* il provvedimento della Questura di Roma con il quale di recente è stato vietato l'esercizio pubblico del culto da parte dei fedeli della *Chiesa di Cristo*; *considerato* che tale arbitrario provvedimento fa seguito ad una lunga serie di atti di intolleranza da parte delle pubbliche autorità nei confronti dei seguaci dei culti acattolici; *considerato* che tali episodi costituiscono una patente violazione dei diritti di libertà di religione e di riunione consacrati negli artt. 8, 17, 18 e 19 della Costituzione della Repubblica italiana, e feriscono il senso di civica dignità di ogni uomo libero e specialmente di chi, credente nella religione cattolica, non può consentire che altri sia impedito nella pubblica professione di una fede diversa; *deplora* tale provvedimento, che è manifestazione di uno spirito d'intolleranza che rischia di spezzare la pace religiosa, indissolubilmente legata alla libertà di coscienza che il Risorgimento ha dato all'Italia; *invita* i rappresentanti liberali nel Parlamento e nelle amministrazioni locali a richiamare il Governo, i Questori ed ogni altra autorità responsabile al rispetto delle norme costituzionali e dei principi della convivenza democratica». Si veda altresì la mozione della Giunta Nazionale della Gioventù Liberale Italiana, riunitasi a Roma nei giorni 19-20 settembre 1952: «La Giunta Nazionale protesta pubblicamente contro provvedimenti di polizia che colpiscono la libertà di culto religioso attraverso interpretazioni estensive delle leggi di P.S., o comunque con speciose giustificazioni che allarmano quanti in Italia rivendicano a proprio diritto l'adesione a culti acattolici; parola vana essendo la libertà di coscienza senza la possibilità pratica di fare opera di proselitismo religioso». Si veda altresì odg sulla libertà di culto, presentato dagli onorevoli Romita, Calosso, Mondolfo, Lombardo, Bianca Bianchi ed altri, approvato all'unanimità e per acclamazione dal Congresso Nazionale del PSDI: «Il secondo Congresso del Partito socialista democratico, *turbato* dall'eco di episodi di intolleranza religiosa, che sono recentemente culminati nel divieto poliziesco di tenere culti in chiese acattoliche; *afferma* che il carattere marginale dell'episodio non ne diminuisce la gravità; *richiama* le autorità responsabili alla più rigida osservanza delle norme costituzionali che garantiscono la libertà di tutti i culti; *fa voti* perché immediatamente venga attuata una legislazione sulla libertà dei culti, ispirata alla Costituzione della Repubblica». Si veda infine l'art. 14 approvato dal Sinodo Valdese (Torre Pellice, 3 settembre 1952): «Il Sinodo *prende atto* dell'immutato atteggiamento dei poteri dello Stato circa il rispetto e la tutela delle minoranze religiose in Italia; *denuncia* il palese contrasto di tale atteggiamento – specie nell'azione del Governo e negli interventi di polizia – con i principi solennemente sanciti dalla Costituzione», in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXIII (1952), Parte I, p. 581. La Prefettura di Udine segnala una Mozione della Federazione di Udine del PSDI, in data 22 febbraio 1953. «Il Comitato Direttivo della Federazione Italiana del P.S.D.I., riunitosi il 22 febbraio 1953, in presenza delle vessatorie misure poliziesche ordinate dal Ministero dell'Interno contro la libertà religiosa dei culti e le minoranze religiose, culminate con la espulsione dal territorio della Repubblica intimata a Sacerdoti evangelisti; *Si richiama* all'articolo 19 della Costituzione che garantisce l'esercizio del culto a tutte le fedi e comunità religiose ed alla mozione del Partito presentata al Congresso di Genova; *È invitata* la Direzione del P.S.D.I. ed i propri Sacerdoti e Deputati a promuovere una energica campagna sulla stampa in Parlamento, affinché abbiano a cessare tali odiose forme di persecuzione che attirano sull'Italia il disprezzo e la reazione dell'opinione pubblica di tutte le Nazioni libere e democratiche». Si veda informativa della Prefettura di Udine all'on.le Min. Int. Gab. Direzione Gen. della P.S. Roma, Udine, 26 febbraio 1953, Riservata, F.to Il Questore Mozzi, in ACS. Min. Int., Dir. Gen. P.S. Div. Aff. Gen. Sez. Ia. Associazioni. Cat. G. 1, n. 27, 5° Fase. *Chiesa Evangelica Pentecostale*. Busta 61.



Vescovo cattolico, che aveva determinato il rifiuto da parte del sindaco democristiano di una sala comunale richiesta per conferenze evangeliche dal prof. Fausto Salvoni. La protesta non riuscì a impedire che la decisione del sindaco avesse esecuzione. Né sortì maggiore successo un consigliere comunale socialista, il quale si levò a chiedere al sindaco «perché le sale comunali non vengono concesse a tutti indiscriminatamente», essendo oramai chiaro che si intendeva negare la libertà di pensiero a chi non intendeva conformarsi al sentire della maggioranza. Il sindaco negava viceversa ogni ricostruzione tendente a provare uno spirito confessionale dietro al provvedimento emanato. Salvoni era peraltro «un prete apostata, il quale altre volte aveva offeso la coscienza di molti cittadini». E gli apostati erano interdetti dall'insegnamento. La Chiesa di Cristo, cui apparteneva, era infine una pura e semplice «espressione verbale».

Le dichiarazioni del sindaco erano oggettivamente gravi. La libertà di pensiero, garantita costituzionalmente, era soppressa per mera ordinanza discrezionale. I termini concordatari invocati sulla interdizione dei sacerdoti apostati impedivano peraltro il loro impiego in uffici a diretto contatto col pubblico e non già la propaganda religiosa fuori da tali ambiti. La marginalizzazione degli ex-sacerdoti era comunque una faccenda che avrebbe dovuto interessare il Governo centrale e non già il sindaco di Padova<sup>8</sup>.

*Chi pecora si fa, il lupo se la mangia.* Il silenzio dei socialdemocratici nel dibattito svoltosi in consiglio comunale era un fatto veramente singolare. Lo stesso dicasi per il mancato entusiasmo mostrato dall'onorevole Saragat per l'ordine del giorno sulle persecuzioni religiose votato al Congresso PSDI. Né portò l'argomento in sede di trattative elettorali con la DC. Spini sosteneva che i socialdemocratici fingevano di non vedere la persecuzione religiosa contro migliaia di acattolici per non creare difficoltà all'onorevole De Gasperi.

Non si accorgono gli uomini della democrazia laica che, facendosi oggi pecora, sulla questione della libertà religiosa, saranno mangiati domani,

---

<sup>8</sup> G. Salvemini, *I protestanti in Italia*, cit., pp. 453-456.



con tutto comodo, sulla questione di qualsiasi altra libertà costituzionale? Bisogna dire che nessuno di loro legga mai la «Civiltà Cattolica», ché si accorgerebbero allora se mai in Vaticano si è pensato di rimangiarsi le condanne del Sillabo di Pio IX contro l'abborrito liberalismo moderno!

Occorreva piuttosto fornire all'onorevole De Gasperi un terreno fermo contro le pressioni della Santa Sede e dell'Azione Cattolica.

Credono forse i partiti della democrazia laica che il giorno in cui essi facessero del rispetto della libertà religiosa condizione *sine qua non* del loro appoggio al governo democristiano, che quest'ultimo preferirebbe sfasciarsi, anziché mollare su questo punto? Oppure che il Vaticano, per rappresaglia, consiglierebbe davvero agli elettori italiani di votare per i fascisti di Salò, col rischio di scatenare la bufera in Italia e di creare complicazioni a non finire all'estero?

La difesa della libertà religiosa era pertanto una prova decisiva della volontà dei partiti laici di resistere o cedere al Vaticano. Ed era finanche la prova che la DC poteva fornire della propria democraticità, anziché continuare a farsi portabandiera delle posizioni conservatrici del clero cattolico, che richiedeva provvedimenti persecutori contro le minoranze protestanti<sup>9</sup>.

Salvemini non credeva viceversa che i partiti laici potessero fornire una prova del loro attaccamento ai principi che affermavano di propugnare e parlava apertamente di liquidazione del laicismo. La loro risposta era infatti nota: «Dobbiamo opporci alla vittoria dei comunisti, dei loro compagni di viaggio e dei loro utili idioti; la Democrazia cristiana costituisce il solo argine solido contro quella vittoria; dunque concentriamoci intorno alla Democrazia cristiana». Ma in questo modo finivano per favorire derive di impostazione salazarista, particolarmente auspicate dal cosiddetto «partito romano» del card. Ottaviani. La funzione dei laici sembrava infatti quella di «tremare a foglia a foglia in servizio altrui»<sup>10</sup>. Né i socialdemocratici erano impegnati in una seria azione in favore della libertà religiosa. Il

<sup>9</sup> G. Spini, *La persecuzione contro gli evangelici*, cit., pp. 248-249.

<sup>10</sup> G. Salvemini, *La liquidazione del laicismo*, in «Critica Sociale», 5 maggio 1953, ora in ID., *Scritti vari*, cit. pp. 822-823.



voto unanime del Congresso PSDI contro le vessazioni delle minoranze confessionali era infatti ignorato dai dirigenti nazionali della socialdemocrazia italiana durante e dopo le trattative elettorali con la Democrazia Cristiana.

In omaggio alla verità, bisogna ricordare che un deputato socialdemocratico, l'onorevole Preti, sollevò il problema nella Camera; ma che cosa può concludere un deputato solo, mentre quasi tutti gli altri del suo partito guardano dall'altra parte, e fanno così capire a chi di ragione che di quell'affare a loro non importa niente? Sollevare per un momento una questione, e poi lasciarla cadere, non è *impegnarsi a fondo* su quella questione [...] Insomma, il «laicismo» italiano chiude bottega a prezzi di liquidazione<sup>11</sup>.

Nonostante le denunce della stampa, le interpellanze parlamentari, le sentenze della magistratura inferiore, nonché taluni giudicati della Corte di Cassazione, il Ministero degli Interni continuava pertanto nella sistematica vessazione delle minoranze evangeliche, servendosi della legislazione sui Culti Ammessi e mancando di diramare apposite direttive ai Prefetti e ai Questori, perché, in attesa di una nuova legislazione ecclesiastica, le norme fasciste sulle confessioni di minoranza fossero interpretate nello spirito democratico dell'ordinamento costituzionale. L'Associazione Italiana per la Libertà della Cultura, fondata perché le istanze dello spirito non fossero sottoposte o limitate da autorità politiche o religiose, protestava formalmente nella prima Assemblea Generale, riunita a Roma nei giorni 17-18 gennaio 1953. Gli uomini della libera cultura, tra i quali erano Gaetano Salvemini – per iniziativa del quale si sarebbe formata l'Associazione per la Libertà Religiosa in Italia<sup>12</sup> –,

---

<sup>11</sup> Ivi., pp. 825-827.

<sup>12</sup> L'Associazione si formava a Milano nel luglio 1953. Intendeva perseguire i suoi obiettivi: «a) propugnando la piena uguaglianza giuridica di tutte le religioni; b) contribuendo alla formazione di un costume di reciproca comprensione e di assoluto rispetto tra i cittadini di differenti posizioni in materia di religione; c) difendendo il carattere aconfessionale della scuola pubblica; d) promuovendo un'attività culturale per meglio far conoscere le varie credenze ed opinioni in materia di religione; e) assistendo e difendendo coloro che – soci o non soci – siano soggetti a persecuzioni o a discriminazioni per motivi religiosi», S. Lariccia, *La libertà religiosa*, cit., pp. 353-354.



Piero Calamandrei, Tristano Codignola, Ignazio Silone, Raffaele Pettazzoni, Ferruccio Parri, Ernesto Rossi, Ugo La Malfa, Aldo Capitini, Luigi Salvatorelli e Leopoldo Piccardi, oltre che Giorgio Spini, Mario Alberto Rollier e Giorgio Peyrot<sup>13</sup>, non ignoravano che

presso alcuni Stati retti a forme libere si svolge, con una specie nuova di ostruzionismo legale, una vera persecuzione contro manifestazioni religiose, riti ed espressioni di culto, o avversi o soltanto non graditi alla religione o al culto dominanti. Gli uomini liberi debbono denunciare questo fatto come particolarmente grave in Italia dove, con la caduta del fascismo, si imponeva un ritorno alla tradizione di libertà religiosa che formò il più alto momento spirituale nella lotta del Risorgimento. La lotta per la libertà della cultura è lotta religiosa e per la libertà religiosa. L'intolleranza in materia di confessioni religiose porta alla negazione della libertà di critica e, prima o poi, alle persecuzioni razziali che in questi giorni vediamo, per l'appunto, riprendere nei paesi d'oltre cortina dove ogni espressione di libertà di pensiero e di culto è considerata delitto.

Successivamente avrebbero inviato a De Gasperi un telegramma di protesta contro gli episodi di intolleranza religiosa (19 febbraio):

Ravvisando nella libertà religiosa uno dei fondamentali diritti dell'individuo e turbati dal ripetersi di arbitrarie azioni di pubblica sicurezza contro gruppi acattolici, ci rivolgiamo alla S. V. nella fiducia che vorrà tranquillizzare l'opinione pubblica ottenendo il rispetto di quell'articolo 19 della Costituzione che sancisce la libertà di culto pubblico e privato e di propaganda sotto l'imparziale protezione dello Stato.

De Gasperi rispondeva il giorno 21.

Ho passato il vostro telegramma al Ministro dell'Interno che sono certo avrà modo di tranquillizzare l'opinione pubblica sul pieno rispetto da parte del Governo dell'articolo 19 della Costituzione<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> M. Teodori, *Storia dei laici*, cit., pp. 119-144.

<sup>14</sup> Si veda «Libertà della Cultura», n. 10. *Resoconto dei lavori dell'Assemblea Generale dell'Associazione Italiana per la Libertà della Cultura e della Commemorazione di Benedetto Croce*, pp. 2, 6. Il Telegramma a De Gasperi era firmato da: Carlo Antoni, Vittorio De Marco, Mario Ferrara, Giorgio Levi della Vida, Mario Pannunzio, Ferruccio Parri, Ernesto Rossi, Edoardo Ruffini, Nina



Le assicurazioni del Presidente del Consiglio sembravano comunque un lavamani di competenza o piuttosto una questione passata «da Erode a Pilato», ovvero a quello stesso Ministro dell'Interno che di fatto era il responsabile principale della sistematica violazione della libertà religiosa in Italia<sup>15</sup>. In questo senso si comprende il silenzio opposto da chi non aveva inteso rispettare l'art. 19 della Costituzione, anche per quella sorta di antipatia o complesso di inferiorità piccolo borghese per il «culturame» degli intellettuali di sinistra<sup>16</sup>.

*Il provvedimento negativo tacito del Ministero.* La svolta sostanziale di questi anni di lotta per la libertà religiosa e l'attuazione della Costituzione si sarebbe avuta solamente nei confronti dell'opera pentecostale, con la revoca definitiva della Circolare Buffarini-Guidi. Salvemini aveva più volte sostenuto la necessità di un simile provvedimento: «ché se si nega ai “tremolanti” il diritto di tremolare, dove va a finire il mio diritto di non tremolare?»<sup>17</sup>. Goriotti aveva interessato il Ministero dell'Interno e quello di Grazia e Giustizia, nonché i parlamentari dell'arco costituzionale con una dettagliata memoria di merito, giovandosi anche dell'impegno profuso dal protestantesimo americano contro le vessazioni sofferte dal movimento: Fama e Gigliotti avevano ottenuto udienza dallo stesso De Gasperi; successivamente si formava una «Commissione d'inchiesta sulla situazione della libertà religiosa in Italia», che mandò suoi osservatori alle comunità pentecostali<sup>18</sup>.

Con lettera del 31 maggio 1947, il Sottosegretario alla Marina Mercantile, Giosuè Fiorentino (1898-1977), socialista di famiglia israelita, assicurava che qualsiasi disposizione ministeriale o prefettizia che avesse inteso limitare la libertà religiosa dei

---

Ruffini, Luigi Salvatorelli, Gaetano Salvemini, Ignazio Silone, Lionello Venturi, Umberto Zanotti Bianco.

<sup>15</sup> G. Peyrot, *Rispettare l'art. 19 della Costituzione. Ma in che modo?*, in «La Luce», 6 marzo 1953, p. 1.

<sup>16</sup> G. C. Marino, *La Repubblica della forza*, cit., p. 274.

<sup>17</sup> G. Salvemini, *I protestanti in Italia*, cit., p. 461.

<sup>18</sup> R. Bracco, *Il Risveglio pentecostale*, cit., p. 31.



pentecostali sarebbe stata revocata<sup>19</sup>. Ma dopo un periodo di sospensione, le forze dell'ordine tornarono a colpire, soprattutto nelle varie località del Mezzogiorno. Il Convegno pentecostale tenuto a Napoli nei giorni 16-18 agosto decise pertanto di richiedere l'affiliazione dell'opera alle Assemblies of God degli Stati Uniti come mezzo necessario per ottenere il riconoscimento giuridico e conseguentemente sottrarre il movimento, che prese il nome di Assemblee di Dio in Italia, alle continue vessazioni governative<sup>20</sup>. Si confidava peraltro che le referenze positive rilasciate dall'Ambasciatore Tarchiani sulla serietà di questa denominazione avrebbero influito su una inchiesta voluta nel maggio dell'anno precedente dagli Interni per decidere sulla riammissione del movimento all'esercizio della sua attività<sup>21</sup>. Si ottennero viceversa ennesime assicurazioni effimere e mendaci sulla soppressione della Circolare Buffarini-Guidi e sulla tutela della libertà religiosa in Italia, in particolare dal Sottosegretario agli Interni, onorevole Achille Marazza (1894-1967), membro del gruppo democristiano, e dal repubblicano Randolfo Pacciardi (1899-1991), vice-presidente del Consiglio dei Ministri e Presidente del Comitato Interministeriale per la Difesa delle Istituzioni Repubblicane e Democratiche<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Informativa della Prefettura di Benevento, Div. P.S. al Minist. Int. Dir. Gen. P.S. Div. A.G.R. Roma, Benevento, 3 settembre 1947, firmata dal Prefetto P. Chieffo, che riporta una lettera fatta pervenire da Roberto Bracco ad un anziano dell'opera pentecostale di Benevento, in data, Roma, 18 luglio 1947: «Noi abbiamo ricevuto formali assicurazioni da membri del governo, i quali chiaramente ci hanno assicurato che qualsiasi disposizione ministeriale o prefettizia tendente a limitare la nostra libertà è stata abrogata», in ACS. Min. Int. Dir. Gen. P.S. Div. A. G. Sez. Ia. Associazioni. *Chiese Evangeliche Pentecostali*. Cat. G. 1, n. 27, I° fasc. B. 61.

<sup>20</sup> E. Stretti, *Il Movimento pentecostale*, cit., pp.

<sup>21</sup> Si veda informativa della Direz. Gen. Cult. Div. A. alla Direz. Gen. Di P.S. Div. A. G. R., firmata dal Direttore Generale dei Culti, Cesare Cardamona Roma, 22 maggio 1946: «Di fronte alle istanze di pastori pentecostali, pervenute in questi ultimi tempi, intese a rendere possibile il ripristino dell'esercizio di tale culto, si è ritenuta l'opportunità d'intesa col Gabinetto del Ministro, di svolgere nuove opportune indagini relative alla forma e all'entità del culto predetto prima di revocare il provvedimento di scioglimento delle associazioni pentecostali adottato nel 1935. E poiché tali indagini, se condotte in Italia, dove il culto predetto è vietato da oltre un decennio, non potrebbero fornire adeguati elementi di giudizio, è stato recentemente interessato il Ministero degli Affari Esteri a far conoscere concrete notizie circa l'esercizio del culto medesimo negli Stati Uniti d'America dove i pentecostali contano numerosi gruppi», ACS. Min. Int. Dir. Gen. P.S. Div. A. G. Sez. Ia. Associazioni. *Chiese Evangeliche Pentecostali*. Cat. G. 1, n. 27, I° fasc. B. 61. Si vedano inoltre *Assemblea Costituente*. LXXVI. *Seduta di mercoledì, 26 marzo 1947*, p. 2515; R. Bracco, *Il Risveglio pentecostale*, cit., p. 30.

<sup>22</sup> G. Gonnet, *Inchiesta sui Monti Ausoni*, «La Luce», 15 gennaio 1948, p. 1.



Senza riscontro alla domanda di riconoscimento giuridico presentata il 12 ottobre 1948, con atto notificato al Ministero dell'Interno (17 gennaio 1952), le Assemblee di Dio in Italia cominciarono pertanto con l'assegnare a tale dicastero un ulteriore termine di tre mesi, passati i quali Giacomo Rosapepe, Arturo Carlo Jemolo e Leopoldo Piccardi, a nome e per conto delle Assemblee di Dio in Italia, avrebbero fatto ricorso al Consiglio di Stato (1° giugno) contro il provvedimento negativo tacito del Ministero dell'Interno, non avendo emanato alcun provvedimento positivo o negativo nel termine fissatogli da apposito atto di intimazione: alla facoltà per gli istituti confessionali non cattolici di chiedere la erezione in ente morale conseguiva infatti un obbligo della pubblica amministrazione di pronunciarsi nel merito sulla domanda stessa. Il termine passò come previsto senza riscontro. La forma con cui la pubblica amministrazione aveva voluto esprimere la propria volontà di giudizio, ritenuto discrezionale e non sottoposto alle disposizioni dell'ordinamento, rappresentava un grave vizio di legittimità:

quando invece la pubblica Amministrazione può per legge rifiutare di fare uso di un suo potere soltanto se ricorrono determinate condizioni negative che si oppongono all'esercizio del potere stesso, essa non ha la giuridica possibilità di emanare un provvedimento negativo se non dopo di avere accertato l'esistenza di quelle condizioni e se non rendendo conto dell'accertamento da essa compiuto. In questi casi – si leggeva infine nel dispositivo del ricorso – il provvedimento della pubblica Amministrazione con il quale essa rifiuta di esercitare il proprio potere deve considerarsi illegittimo fino a che non sia dimostrato che sussistevano i presupposti in mancanza di quali l'Amministrazione stessa è per legge tenuta a fare uso di quel potere<sup>23</sup>.

*Tutelare la sanità e l'integrità fisica dei suoi cittadini.* Il provvedimento del Ministero doveva altresì considerarsi illegittimo perché fondato implicitamente sulle ragioni della Circolare Buffarini-

---

<sup>23</sup> *Eccellentissimo Consiglio di Stato in Sede Giurisdizionale. Ricorso delle «Assemblee di Dio in Italia» contro il Ministero dell'Interno – Direzione Generale dei Culti*, firmatoda U. N. Goriotti, C. A. Jemolo, Leopoldo Piccardi e Giacomo Rosapepe, in data, Roma, 1° giugno 1952, pp. 11-12.



Guidi, come peraltro emergeva da una comunicazione ufficiale della Direzione Generale dei Culti, in risposta ad una interrogazione urgente degli onorevoli Preti e Mondolfo<sup>24</sup>.

L'art. 8 della Costituzione è pienamente osservato. Ne fanno fede le 16 confessioni religiose acattoliche che esplicano in Italia in piena libertà la loro assistenza religiosa e la loro azione di proselitismo. Sola eccezione è rappresentata dalla Setta religiosa dei "Pentecostali" o "Tremolanti", che recentemente ha mutato il nome in quello di "Assemblee di Dio" e che nell'interrogazione è detta "Movimento Cristiano evangelico". Questa setta, importata dagli Stati Uniti d'America da emigrati rimpatriati, generalmente di modeste condizioni sociali e intellettuali, pretende di mettere i propri adepti in comunicazione con lo Spirito Santo. In attesa che si determini questa comunicazione i fedeli, raccolti in locali destinati a tale funzione, mentre uno di essi funge da Pastore e legge salmi e versetti della Bibbia, si abbandonano a prolungate invocazioni, lamenti, grida d'invocazione, movimenti ritmici di tutta la persona (dove l'appellativo di "tremolanti") suggestionandosi a vicenda gradualmente fino ad arrivare, in molti casi, ad uno stato morboso di esaltazione psichica allucinatória». In questo senso si comprende il mancato riconoscimento, anche tenuto conto di apposite perizie del Prof. Sante De Sanctis della Clinica Neuro Psichiatrica della Università di Roma nel 1935. Lo Stato doveva pertanto tutelare la sanità e l'integrità fisica dei suoi cittadini, specie se appartenenti a categorie di «umili lavoratori di scarsa levatura intellettuale e mancanti di quel senso critico che potrebbe limitare il pericolo.

<sup>24</sup> Interrogazione Preti-Mondolfo, *Urgente-Raccomandata a mano*: «I sottoscritti chiedono di interrogare il Ministro dell'Interno, per conoscere per quali ragioni non sia ancora stato concesso il riconoscimento giuridico al Movimento cristiano evangelico (pentecostale) ed anzi, contro lo spirito e la lettera della Costituzione (articolo 8), le autorità di polizia abbiano, in varie occasioni, fatto chiudere i locali di culto, inibire le riunioni e denunciati i pastori del Movimento pentecostale, già perseguitato nel periodo fascista». L'interrogazione si trova trascritta in foglio del Minist. Int. Gabinetto del Ministro, Roma, 29 aprile 1951, alla Dir. Gen. della P.S. firmato Il Capo di Gabinetto (illeggibile), pregando i vari dipartimenti di pertinenza di attendere «con la massima urgenza gli elementi per la risposta, comunque non oltre il 10 maggio prossimo, in relazione al testo della interrogazione, ciascuna per la parte di conoscenza». Il Capo della Polizia rispondeva che le riunioni pentecostali soggiacevano all'art. 18 T.U. di P.S., si v. nota del Capo della Polizia (sv) trascritta in lettera del Minist. Int. Div. A.G. Sez. 1° al Gab. dell'On. Min. a p.c. alla Dir. Gen. dei Culti, Roma, 2 maggio 1951, in ACS. Min. Int. Direz. Gen. P.S. Div. Aff. Gen. Sez. Ia. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*. Cat. G. n. 27 a. g., Fascicolo 3°. B. 61.



Il Ministero si era comunque attenuto alla legislazione sui culti ammessi, che all'art. 1 dava al dicastero degli Interni la facoltà di concedere o meno il riconoscimento della personalità giuridica, nonché all'art. 19 della Costituzione, laddove si parla di confessioni contrarie al buon costume e che sottendeva comunque la restrizione dell'ordine pubblico, presente nelle disposizioni generali dell'ordinamento italiano. Le ragioni di tutela della salute pubblica da parte dello Stato garantiva inoltre la «conservazione della società» all'interno dei motivi di ordine pubblico. «Ne consegue che manifestazioni di culto che costituiscano un concreto pregiudizio per la salute pubblica, oltre che essere soggetta a misure cautelative e proibitive contenute in particolari norme di legge, escludono che il culto possa essere compreso nel novero dei culti ammessi nello Stato». In questo senso il dicastero degli Interni non riconosceva alcun ministro di culto pentecostale, così come le forze dell'ordine non avrebbero consentito relative manifestazioni pubbliche di proselitismo<sup>25</sup>.

Il ricorso presentato dalle Assemblee di Dio sosteneva viceversa che la circolare Buffarini-Guidi era illegittima perché le motivazioni in essa contenute non si conformavano alla legislazione ecclesiastica, che richiedeva come limite all'esercizio dei culti diversi da quello cattolico la contrarietà all'ordine pubblico e al buon costume. Né si conformava ai principi democratici del nuovo ordinamento costituzionale, che richiedeva solamente il limite del buon costume (art. 19), ovvero una circostanza non riscontrabile nel caso dei pentecostali, comunque non dalla pubblica amministrazione, non possedendo simili prerogative discrezionali. Le Assemblee di Dio non intendevano pertanto mostrarsi timorose di fronte alle autorità statuali ed alle sue innumerevoli responsabilità contro le confessioni religiose diverse dalla cattolica.

---

<sup>25</sup> Lettera del Minist. Int. Dir. Gen. dei Culti al Gab. del Min. e p.c. alla Dir. Gen. di P.S. Roma, Roma, 5 maggio 1951, in ACS. Min. Int. Direz. Gen. P.S. Dir. Aff. Gen. Sez. Ia. Associazioni. *Chiesa Evangelica Pentecostale*. Cat. C. 1, n. 27 a. g. Fascicolo 3°. B. 61.



Viola la legge la pubblica [amministrazione] che non rispetta la libertà di religione dei cittadini e di chiunque, trovandosi nel territorio della Repubblica, ha diritto di godere di quel sommo bene che è la libertà. Incorre in eccesso di potere la pubblica amministrazione che, nell'esercizio delle proprie attribuzioni, si lascia dominare dallo spirito di intolleranza religiosa, sia esso determinato da un'errata concezione dei diritti della maggioranza o da una cieca incomprendenza delle altrui credenze o, peggio, da ragioni di calcolo politico<sup>26</sup>.

Il Ministero dell'Interno tornava viceversa a precisare la vigenza del divieto del culto pentecostale (10 febbraio 1953): rispondeva ad una ennesima interrogazione di Luigi Preti, ricalcando il testo della circolare tranne che per le parole «razza» e «adepti»: «L'esercizio del cosiddetto culto pentecostale non è ammesso in Italia, per la particolarità dei riti, i quali si sono dimostrati nocivi alla salute psichica e fisica degli adepti»<sup>27</sup>.

*Il costume del culto pentecostale.* Numerose sentenze della magistratura inferiore avevano viceversa dichiarato la illegalità della Circolare Buffarini-Guidi. La Pretura di Palmi (Reggio Calabria), con sentenza del 19 ottobre 1948, decideva che l'esercizio del culto pentecostale non era reato; successivamente l'Ufficio Istruzioni di quel Tribunale avrebbe precisato (29 gennaio 1949) che «l'art. 19 della Costituzione sancisce espressamente il diritto di professare in qualunque forma la propria fede religiosa (nella specie professione del culto pentecostale), purché non si tratti di rito contrario al buon costume». Con sentenza del 24 giugno 1950, assai meditata e

---

<sup>26</sup> *Eccellentissimo Consiglio di Stato*, cit., p. 16.

<sup>27</sup> L'interrogazione di Preti era dell'autunno 1952. Nella risposta del Ministero dell'Interno, in data Roma, 10 febbraio 1953, si leggeva: «La S. V. ha presentato la seguente interrogazione, con richiesta di risposta scritta: Al ministro dell'Interno per sapere se non ritenga illegittimo il comportamento dei funzionari della Questura di Messina, i quali hanno ripetutamente diffidato e minacciato l'operario Carmelo Crisafulli, anziano della Chiesa pentecostale di Messina, per fatto desistere dal tenere riunioni religiose, e per sapere se non ritenga doveroso far cessare immediatamente questa persecutoria./ Si risponde: L'esercizio del cosiddetto culto pentecostale non è ammesso in Italia, per la particolarità dei riti, i quali si sono dimostrati nocivi alla salute psichica e fisica degli adepti. Pertanto è da ritenersi legittima la diffida confermata dalla Questura di Messina nei riguardi del signor Crisafulli Carmelo per l'astensione da qualsiasi attività, e in qualsiasi forma, in materia del predetto culto», in G. Peyrot, *La Circolare Buffarini-Guidi*, cit., p. 50.



importante sotto il profilo del contributo offerto alla dottrina in materia, il Pretore di San Giorgio del Sannio (Benevento) stabiliva infine che non era punibile dalla legge come reato il fatto di svolgere attività in favore del culto pentecostale. Né si poteva elevare una contravvenzione ai sensi dell'art. 650 del Codice Penale per inosservanza della Circolare Buffarini-Guidi, non essendo diretta ai cittadini interessati, né portata a loro conoscenza, ma piuttosto indirizzata ai prefetti e da questi resa nota ai carabinieri.

La Pretura si conformava in questo caso ad un altro suo giudicato che negava la sussistenza della responsabilità per il reato di cui all'art. 650 a carico di pentecostali, i quali avevano celebrato culti in spregio alla nota n. 885 del 26 marzo 1947 della Prefettura di Benevento, che a sua volta confermava ai carabinieri le disposizioni della Circolare Buffarini-Guidi. Si rilevava che una determinata manifestazione della volontà autoritativa, quando non contenuta in norme dell'ordinamento, era vincolante per i cittadini solo se ad essi diretta specificamente e portata loro a conoscenza per la relativa osservanza: «non per ogni comando o divieto è prevista quella *praesumptio iuris et de iure* di conoscenza *omnium civium*, che è un portato di quella particolare forma di pubblicazione che è propria delle leggi sostanziali e formali». Ne conseguiva che la citata circolare e la relativa nota prefettizia, non essendo dirette o portate a conoscenza dei cittadini interessati, giustificava la ignoranza sollevata nella fattispecie dai pentecostali della Provincia di Benevento, avendo forza vincolante solamente nei confronti di specifici settori e uffici della pubblica amministrazione, ma senza produrre effetti giuridici penali a carico degli aderenti al culto pentecostale: «avrebbero potuto produrre effetti giuridici nei confronti dei giudicabili solo se avessero dato luogo a volta a volta a provvedimenti concreti contenenti ordini rivolti ad essi destinatari (e quindi portati a loro conoscenza nei modi voluti dalla legge), e sempre che alla legalità formale dei detti provvedimenti avesse fatto riscontro la legalità sostanziale di essi; fosse stata, cioè, la loro emanazione giustificata da esigenze di giustizia, ordine e sicurezza pubblica, od igiene, come richiesto dall'art. 650».



E se anche la pubblica amministrazione avesse avuto simili accortezze formali, non per questo la violazione della Circolare Buffarini-Guidi e della nota prefettizia citata avrebbe costituito un illecito penale, risultando provvedimenti illegittimi per contrarietà all'art. 19 della Costituzione, norma «completa e perfetta», ovvero «precettiva e non solamente programmatica, nei cui confronti un intervento ulteriore del legislatore si appalesa non necessario, anche se ai soli fini di successiva integrazione e specificazione». Ne conseguiva che la portata dell'art. 19 della Costituzione non poteva giustificare limitazioni arbitrarie alla libertà di culto e di esercizio della religione per tutti i cittadini. Le norme preesistenti incompatibili col suo dettame si dovevano intendere implicitamente abrogate. Né la Circolare Buffarini-Guidi faceva riferimento esplicito al criterio di buon costume, ovvero al solo limite previsto dall'art. 19 della Costituzione per impedire lo svolgimento di una qualsiasi riunione, ma solamente a concetti di ordine sociale e di integrità psico-fisica della razza.

Il principio di buon costume faceva riferimento alla pubblica moralità rispetto a rapporti carnali, ovvero alla inviolabilità del sentimento del pudore e dell'onore sessuale della persona umana contro attentati sessuali, che nella fattispecie non potevano riguardare gli aderenti del culto pentecostale e le pratiche religiose da essi svolte durante le riunioni di culto, come prova peraltro anche la loro ammissione in quasi tutti i popoli civili e in particolare negli Stati Uniti. La loro dottrina era inoltre conforme a quella del protestantesimo. La peculiarità della ricerca e ricezione del battesimo nello Spirito Santo, che secondo talune testimonianze di sacerdoti cattolici si estrinsecava in «escandescenze o fanatiche esuberanze collettive», non poteva in ogni caso essere contraria al buon costume per le ragioni sopra espresse.

Infine, anche l'art. 18 del T.U. di P.S., prevedendo un preavviso per le riunioni in luoghi pubblici o aperti al pubblico, era tacitamente abrogata, perché contrastante con gli articoli 17 e 19 della Costituzione, che prevedevano il preavviso solamente per le riunioni in luogo pubblico, proibendole invece in ragione della contrarietà del



buon costume o per comprovati motivi di sicurezza e incolumità pubblica. In altre parole, «a tutti i cittadini è garantita la libertà di riunione in luogo pubblico, oltre che in privato se scopo della riunione sia l'esercizio di un culto non contrario al buon costume», come nel caso pentecostale<sup>28</sup>.

Simili giudicati vennero confermati da successive decisioni delle magistrature inferiori, che dichiararono tacitamente soppressa la Circolare Buffarini-Guidi, perché in contrasto con le disposizioni costituzionali, riconobbero la liceità del culto pentecostale, il diritto per i suoi aderenti di riunirsi in privato e in pubblico, nonché l'arbitrarietà dei provvedimenti di polizia ostativi. La stessa Corte di Cassazione, con sentenza del 30 novembre 1953, sosteneva che la Circolare Buffarini-Guidi rimaneva «un ordine puramente interno, di direttiva agli organi dipendenti, senza qualsiasi pubblicità nei confronti dei cittadini i quali, come questo Collegio costantemente ha deciso, non potevano pertanto incorrere in sanzioni penali in caso di inosservanza»<sup>29</sup>.

Non ottenne comunque risposta una ennesima interrogazione di Luigi Preti (2 dicembre 1953), che intendeva sapere dal Ministero se,

in omaggio alla importantissima sentenza emessa in questi giorni dalla Corte di Cassazione, la quale ha affermato il carattere precettivo dell'articolo 19 della Costituzione in materia di libertà religiosa, dichiarando non più valide le disposizioni legislative anteriori, che limitavano la libertà dei culti acattolici in materia di riunioni di culto, di apertura di templi e di propaganda, non ritenga opportuno, anche in relazione al discorso da Lui pronunciato in sede di bilancio degli Interni, emanare una circolare con la quale i prefetti vengano esplicitamente avvertiti della inapplicabilità delle leggi e circolari contrastanti con l'articolo 19 della Costituzione, e in particolare della famigerata circolare Buffarini-Guidi relativa al culto evangelico pentecostale, definita dalla Cassazione come apertamente contrastante con la Costituzione, ed illegittima nella sua origine, essendo fondata su inesistenti dati di fatto<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1951, pp. 198-239, con nota di G. Peyrot.

<sup>29</sup> G. Peyrot, *La Circolare Buffarini-Guidi*, cit., pp. 37-45.

<sup>30</sup> *Ivi.*, p. 51.



*La personalità giuridica.* Il Consiglio di Stato, con sentenza del 10 novembre 1954, avrebbe confermato una serie di vittorie giudiziarie contro la messa in fuori legge del movimento pentecostale, dichiarando nella fattispecie la legittimità del ricorso contro il provvedimento negativo tacito della pubblica amministrazione. Non contestava al Ministero il suo potere discrezionale sulla domanda di personalità giuridica, ma riteneva non potesse esimersi dall'obbligo di emettere un provvedimento di accoglimento o di rigetto dell'istanza di riconoscimento. Non provvedere in tal senso assumeva il significato di provvedimento negativo implicito, contro il quale si poteva opporre ricorso in sede giurisdizionale<sup>31</sup>. Seguiva in dicembre un incontro tra responsabili delle Assemblee di Dio in Italia, con in testa Roberto Bracco, e il Direttore Generale dei Culti, il quale assicurava a sorpresa che il Ministero non considerava più in vigore la Circolare Buffarini-Guidi. Il Consiglio Federale, ancora nel memorandum del gennaio seguente, ne denunciava viceversa la vigenza, non essendovi un formale provvedimento di revoca diretto alle autorità periferiche statuali, che il Direttore Generale dei Culti riteneva non necessario, stante le numerose istruzioni rilasciate ai quesiti che di volta in volta giungevano dai vari uffici della pubblica amministrazione<sup>32</sup>. L'affermazione del Consiglio Federale fu sfavorevolmente accolta dal Sottosegretario Bisori, il quale, con lettera del 23 marzo, richiamava all'attenzione dell'Ufficio Legale le assicurazioni verbali spese con Roberto Bracco, confermate successivamente in occasione della nota conferenza stampa del 14 marzo. Giorgio Peyrot, con lettera del 6 aprile, oltre a togliersi qualche sassolino dalle scarpe per il passato di vessazioni e gravi umiliazioni sopportate dalle minoranze religiose, faceva viceversa notare le contraddizioni interne a questo ragionamento, ovvero che:

- 1) la circolare Buffarini-Guidi n° 600/158 1935 non è stata a tutt'oggi revocata;
- 2) il ministero non intende, «nella situazione esistente», provvedere ad una revoca formale del detto provvedimento;

<sup>31</sup> «Il Diritto Ecclesiastico», 1956, Parte II, pp. 67-70.

<sup>32</sup> Ivi., 1956, Parte I, p. 93.



- 3) tuttavia lo ritiene non più in vigore e perciò non più operante;
- 4) resta così assodato che di tali intendimenti ministeriali sono o possono venire a conoscenza solo quelle autorità periferiche che hanno voluto formulare apposito quesito in merito alla detta disposizione, o contro l'operato delle quali, per l'applicazione del divieto contenuto nella circolare stessa, gli interessati abbiano fatto o facciano esplicito ricorso al ministero.

Orbene, è precisamente questo stato di cose, già noto a questo Consiglio federale, che ha giustificato, e che giustifica ancor più oggi, quanto affermato nel *memorandum* del 17 gennaio 1955 circa l'atteggiamento del ministero nei confronti della summenzionata circolare; in quanto è tuttora vero che il ministero, poiché non l'ha revocata e la lascia quindi sussistere quanto meno nella maggior parte delle provincie, «continua a mantenere valore esecutivo a circolari illiberali emanate durante il cessato regime ai danni di alcune confessioni (pentecostali)».

Ed anche se gli interessati dessero ora la più ampia diffusione alle dichiarazioni udite in sede di ministero od al tenore della lettera del 23 marzo della S. V. on.le, ciò presumibilmente non varrebbe a far recedere in una qualsiasi località gli agenti della forza pubblica dal pretendere, in esecuzione della detta circolare, lo scioglimento immediato delle adunanze religiose dei fedeli e la cessazione dell'esercizio spirituale da parte dei pastori od anziani delle comunità; o, in difetto, dall'imporre fogli di via obbligatori o dall'operare fermi od altre violenze che nel passato ancora recente si sono in più luoghi, commesse ai danni delle Assemblee dei pentecostali. Le autorità periferiche infatti – specie se sollecitate da chi può avervi interesse, come spesso accade ai danni delle comunità evangeliche – osservano e fanno osservare le disposizioni superiori sino a che non siano formalmente revocate od abrogate.

E di fronte al ripetersi di tali fatti, ogni risposta a quesito o intervento ministeriale a seguito di ricorso per «chiarire» alle autorità locali «la posizione delle Assemblee di Dio» si dimostrerebbero, come si sono dimostrati, tardivi e perciò insufficienti a garantire in via preventiva agli interessati il libero e indisturbato esercizio di quei diritti che, dalla lettera della S. V., appare non si debbano più, neppure in sede ministeriale, debbano loro spettare ai sensi della Costituzione.



Che si voglia perciò mantenere l'esercizio di fatto della libertà di culto per le dette comunità in uno stato di simile incertezza giuridica non sorprende più, ma impressiona molto sfavorevolmente circa la politica del governo in ordine alla libertà religiosa delle minoranze.

Il fatto poi che «molte comunità dei fedeli del culto pentecostale svolgono normale attività» non dipende dalla circostanza che, come si assume, almeno di fatto il divieto per l'esercizio del loro culto contenuto nella detta circolare del 1935 non sarebbe più operante; né tanto meno comprova una tale situazione. Le dette comunità religiose continuarono infatti la loro «normale attività», anche se rischiosa, così al tempo dell'odiosa persecuzione fascista dal 1935 al 1943, come di poi – passato il periodo della Liberazione, durante il quale soltanto vissero indisturbate – allorché, a seguito delle istituzioni impartite dal ministero dell'Interno alle varie Prefetture, la forza pubblica, si scagliò nuovamente contro di loro con rinnovata violenza facendo irruzione a mano armata nei locali di culto, sconvolgendo funzioni religiose, operando fermi e denunce ingiustificati: atti questi riconosciuti di volta in volta illegittimi dalla magistratura con una serie di sentenze di giudici di ogni grado.

E' noto inoltre che, anche dopo l'entrata in vigore della Costituzione, il ministero ha continuato a impartire istruzioni alle autorità periferiche richiamandole all'applicazione della circolare summenzionata. La sua revoca fu chiesta in più occasioni dai dirigenti delle comunità interessate e da questo Consiglio federale, e ne fu invocata l'abrogazione anche in Parlamento, da ultimo nel dicembre 1953; mentre da parte del ministro dell'Interno se ne confermava in sede parlamentare il contenuto e la motivazione ancora nel febbraio di quell'anno medesimo.

Queste, a mio modesto avviso, le ragioni che «nella situazione esistente» precisano la necessità di un provvedimento formale, della stessa natura di quello con cui fu espresso il noto divieto del 1935, con il quale si porti a conoscenza di quanti sono chiamati ad osservare, e far osservare, le disposizioni in vigore, che tale iniqua circolare è revocata. E ciò al preciso scopo che tutti sappiano di quali disposizioni non è più possibile invocare l'attuazione in un qualsiasi paese della Repubblica; e perché un'equivoca incertezza della situazione giuridica non sia più causa di nuove turbative e nuovi atti di intolleranza religiosa sul piano di fatto che può troppo facilmente ondeggiare. Un



tacito abbandono della detta circolare reso noto qua e là non può essere in proposito né operante, né rassicurante.

Confido quindi che la S. V. on.le, accogliendo l'istanza che ancora una volta mi permetto di rinnovare, vorrà disporre perché con apposita circolare ministeriale da inviarsi a tutti i prefetti, perché ne informino le dipendenti autorità di P. S. ed i comandi dei CC., venga revocata formalmente la circolare n. 600/158 del 9 aprile 1935.

Il Ministero era di fatto in un vicolo cieco. La repressione non aveva arginato l'espansione pentecostale: aveva piuttosto distratto le autorità di pubblica sicurezza in una effimera caccia all'uomo, impegnando altresì la magistratura di ogni ordine e grado in innumerevoli processi per imputazioni illegittime, risoltesi il più delle volte con assoluzioni per non aver commesso il fatto. Né il Consiglio di Stato, solitamente vicino alle posizioni dell'esecutivo, intendeva consentire al silenzio opposto dal Ministero dell'Interno alla richiesta di riconoscimento giuridico delle Assemblee di Dio in Italia. In questo senso si comprende come il Sottosegretario di Stato spendesse maggiori riguardi finanche con il Consiglio Federale. E si mostrasse disarmato di fronte a Peyrot, diramando già il 16 aprile a tutti i prefetti ed alle autorità regionali ordine ufficiale di revoca della Circolare Buffarini-Guidi.

E tuttavia, se anche i pentecostali rientravano nella legalità repubblicana, rimanevano pur sempre sottoposti alle disposizioni illiberali della legislazione sui culti ammessi, assieme ai correligionari del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche<sup>33</sup>. In tutti vi era comunque la speranza che la revoca della Circolare Buffarini-Guidi fosse perlomeno auspicio perché l'azione governativa si volgesse verso una piena attuazione delle garanzie costituzionali in materia di libertà religiosa delle minoranze confessionali.

---

<sup>33</sup> G. Peyrot, *La Circolare Buffarini-Guidi*, cit., pp. 52-62.



## Conclusioni.

La presente ricerca storico-giuridica si è resa necessaria per comprendere la posizione di politica ecclesiastica delle chiese evangeliche e le ragioni sottese alla restrizione della libertà religiosa da parte delle autorità governative. La scansione temporale comprende il periodo tra caduta del regime fascista e democrazia repubblicana fino alla prima metà degli anni Cinquanta. La Resistenza rappresentò infatti per la gioventù protestante - come per altre componenti religiose e politiche avverse al fascismo - una occasione indefettibile di proposta istituzionale per la nuova Italia. Le vecchie generazioni erano sovente troppo informate di costumata prudenza per tentare qualcosa che non fosse revisionismo della legislazione ecclesiastica. In altre parole intendevano sopprimere quelle norme maggiormente vessatorie o chiedere che fossero applicate in conformità con i principi democratici, in attesa che la rivoluzione costituzionale facesse il suo corso.

E' vero che la gioventù protestante non conosceva altro che il regime di Mussolini. La scoperta della teologia barthiana fu comunque dirompente perché individuasse nel liberalismo politico e religioso le responsabilità maggiori dell'affermarsi dei sistemi totalitari. Le chiese evangeliche avevano infatti vigilato perché fosse mantenuto un atteggiamento di netta separazione tra pensiero religioso e azione politica, trascurando la funzione profetica della Chiesa, intesa come denuncia della malvagità manifesta e rivendicazione di una sempre maggiore libertà religiosa. La forma istituzionale separatista proposta dalla gioventù barthiana non intendeva pertanto riproporre il sistema tradizionale delle parallele che non si incontrano mai. Si intendeva piuttosto riconoscere che la Chiesa e lo Stato non possono ignorarsi!

La Chiesa Valdese, Mater Reformationis, fu protagonista di una stagione ampia di confronto diretto con la controparte governativa. La linea giurisdizionalista di Mario Piacentini, che intendeva affermare la prassi compromissoria con gli uffici legislativi competenti in materia, si scontrava tuttavia con l'indirizzo ideologico di Giorgio Peyrot,



fedele alla necessità di mantenere la Chiesa indipendente nell'ambito del diritto comune, senza transazioni con la pubblica amministrazione.

La tesi è tutta incentrata su questi scontri dicotomici fra posizioni contrapposte. Né poteva essere altrimenti, tenuto conto delle costituzioni democratiche interne alle chiese evangeliche.

La proposta di politica ecclesiastica riconducibile direttamente a Mario Piacentini fu progressivamente messa in minoranza. La costituzione del Consiglio Federale delle Chiese Cristiane Evangeliche d'Italia offriva infatti alle tesi separatiste di Peyrot la possibilità di affermarsi definitivamente all'interno dell'evangelismo italiano. La personalità di Peyrot era comunque complessa. Gli aspetti teologici precedevano quelli giuridici. Né si prestava agli accomodamenti compromissori temporanei. Stesse durezze mostrava con la prassi attendista e prudente della politica. Considerava inoltre la propria occupazione avvocatessa presso organizzazioni economiche del settore commerciale come attività puramente *umana* e coltivava nelle ore libere dal lavoro studi e ricerche sull'ordinamento giuridico della Chiesa Valdese. Nei primi mesi del '53 avrebbe assunto la direzione dell'Ufficio Legale del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche, lasciando un impiego lautamente remunerato per votarsi anima e corpo alla causa della libertà religiosa in Italia.

Elemento di mediazione e di indirizzo fu senz'altro Giovanni Miegge, attorno al quale si radunava la gioventù barthiana, che stava scalzando progressivamente la vecchia generazione dalle sue posizioni di rendita. Contrariamente a quanto sosteneva Peyrot, secondo il quale la Chiesa doveva rimanere saldamente ancorata al diritto comune per mantenersi fedele alla Parola e non incappare in compromessi vessatori per le minoranze confessionali, Miegge sosteneva la necessità di assumere lo strumento delle intese per superare le disposizioni fasciste in materia di politica ecclesiastica. La sua proposta ottenne soddisfazione dal Sinodo di Torre Pellice.

Non sappiamo se Giorgio Peyrot avesse votato contro la mozione di Miegge. In ogni modo accettò di far parte di una speciale Commissione plenipotenziaria per le trattative con lo Stato, perché si giungesse ad una nuova legge sui culti diversi da quello cattolico.



Infondo non poteva certamente disconoscere che il principale mezzo per dirimere i rapporti tra Stato e Chiesa era giocoforza l'istituto delle intese.

Sconfitta in seno al Sinodo la linea di totale opposizione al terzo comma dell'art. 8, Giorgio Peyrot insistette per una procedura concordata tra delegazioni fino alla nuova legge di interesse alle confessioni acattoliche. Le sue argomentazioni giuridiche si limitavano comunque a rilevare la evidenza del dettame costituzionale a riguardo, senza comprendere come la richiesta della procedura concordataria applicata alle intese avrebbe dovuto essere supportata da una preventiva demolizione dell'impianto dottrinale di Dossetti, su cui convenivano in generale le maggiori componenti dello schieramento costituzionale e soprattutto gli uffici tecnici della Direzione Generale dei Culti: solamente la Chiesa poteva dirimere i propri rapporti con lo Stato perché avente un ordinamento originario primario.

Su questo aspetto gli studi precedenti a questa tesi di dottorato tacciono. Né fanno osservare come la costruzione teorica e giuridica di supporto ad una simile posizione non venne da Giorgio Peyrot ma ancora da Giovanni Miegge. Le ragioni del ritardo di Peyrot su questo aspetto della questione risalgono a mio avviso al settembre '43.

Il contributo di Peyrot alle Giornate Teologiche si rivelò prezioso soprattutto in sede di stesura del documento finale, ottenendo ragione dai convenuti circa la necessità di richiamare il contenuto di una lettera che la Chiesa Valdese aveva indirizzato nel 1849 al Governo Piemontese. Tutti costoro ritenevano si dovesse superare l'immobilismo della Chiesa Valdese derivato dalla teologia liberale circa la separazione della fede personale dalla attività politica vera e propria. Sostenevano viceversa la vita spirituale attiva come testimonianza profetica della Chiesa.

Studiosi e testimoni diretti di quelle Giornate Teologiche si concentrano sul consenso unanime raggiunto dai delegati a riguardo. Personalmente sostengo che talune posizioni dichiarate o sottese sono inconciliabili tra loro. Non dubito che il manifesto sulle ragioni del sistema separatista tra Stato e Chiesa fu approvato «concordemente»: questo è l'avverbio usato dai *Resoconti delle Giornate Teologiche*, che



peraltro impedisce di conoscere la consistenza di questo consenso. Affermo tuttavia che l'adesione di Miegge al documento e quella di Peyrot partivano da due prospettive opposte.

Il discorso di Miegge durante le Giornate Teologiche del '43 è molto lungo. Vi è comunque un passaggio da non sottacere. Mi riferisco in particolare a quando parla della sovranità di Dio sul mondo spirituale della Chiesa e sul mondo secolare dello Stato. L'accordo tra di essi su talune materie sembra non solamente inevitabile ma auspicabile addirittura. Il passaggio sarà sviluppato soprattutto da Valdo Vinay: sia Miegge che Vinay contestano comunque che la teologia di Lutero sui due regni si debba intendere come separazione netta tra Stato e Chiesa. Questa è la ragione per la quale entrambi si diranno a favore delle intese. E perché Miegge colga per primo la gravità delle dichiarazioni di Dossetti alla Costituente e demolirà punto per punto la falsa credenza circa la mancata originarietà degli ordinamenti interni alle varie confessioni evangeliche: senza questa operazione di demolizione di una delle tesi dottrinarie maggiormente accreditate, Miegge ritiene a ragione non si possa richiedere allo Stato di trattare con le chiese evangeliche una nuova legge ecclesiastica su un piano di parità.

Peyrot sembra comunque fermo agli schemi separatisti del suo maestro Francesco Scaduto: dopo aver udito la relazione di Miegge, dichiara la necessità di affermare che «la chiesa deve chiedere allo Stato l'assoluta libertà di predicazione, mancando la quale lo Stato non troverà mai la chiesa consenziente e soddisfatta»<sup>1</sup>. Queste sono le ragioni per le quali giungerà in ritardo a definire una solida costruzione dottrina in favore della procedura concordataria delle intese e perché approderà a questa riflessione su sollecitazione soprattutto di Giovanni Miegge. Occorre comunque affermare che anche Miegge arriverà in ritardo rispetto alla richiesta formulata dal Consiglio Federale al Ministero dell'Interno di avvio delle trattative per le intese. Il suo articolo su «Protestantesimo», ovvero *La Chiesa come ordinamento giuridico originario*, compare infatti nel luglio-settembre 1951. Seguirà Giorgio Peyrot con *L'ordinamento giuridico*

---

<sup>1</sup> *Resoconti delle Giornate Teologiche*, cit., p. LXXVII.



*della Chiesa Valdese*: dispense di un corso tenuto alla Facoltà Valdese di Teologia nell'anno accademico 1951-1952. Nel frattempo il Ministero ribadisce più volte la propria indisponibilità a trattare in termini paritari con un organismo giuridico non originario e sottoposto all'ordinamento dello Stato. Per questo motivo il ritardo delle chiese evangeliche a riguardo è quantomeno poco avveduto. Anche in questo caso gli storici di riferimento hanno taciuto.

La figura centrale di Miegge come elemento di riflessione, di mediazione, di stimolo e di raccordo tra varie componenti dell'evangelismo italiano mi pare evidente, così come mi pare provato il ritardo con cui Giorgio Peyrot giunge ad elaborare una coerente costruzione giuridica. La via che seguirà per tracciare le materie oggetto della nuova legge ecclesiastica si discosterà inoltre dal pensiero maggiormente accreditato all'interno della comunità scientifica, che esclude si possano avviare trattative su garanzie fondamentali della persona umana previste esplicitamente dall'ordinamento costituzionale. Peyrot sostiene il contrario e gonfia a dismisura le materie oggetto di trattativa. Il motivo principale è il suo pregiudizio verso le autorità governative. Cedimento emotivo che gli costa un nuovo sorpasso sul piano della elaborazione dottrina da un semplice pastore valdese come Alberto Ribet, il quale sottolinea le incongruenze della sua esposizione giuridica di merito. Successivamente interverrà ancora Giovanni Miegge a comprimere le rivendicazioni evangeliche a quelle ritenute strettamente essenziali e non contrastanti con le garanzie di libertà della Costituzione.

Con la fine delle lezioni di Diritto Ecclesiastico tenute alla Facoltà Valdese di Teologia (1952), il pensiero di Peyrot sembra comunque maturo e non deflette su taluni aspetti legati alla materia delle intese: chiede una trattativa bilaterale tra rappresentanze, stante il dettame costituzionale e la natura degli ordinamenti interni alle confessioni evangeliche, considerati originari e non subordinati a quello statale, e limita le materie di interesse alle confessioni religiose a quelle non confliggenti con le garanzie generali di libertà. L'immobilismo della controparte governativa lo spingerà successivamente a chiedere l'attuazione della Costituzione come



presupposto per dare avvio alle intese stesse. E qui il consenso del Consiglio Federale sarà unanime, tranne talune resistenze avanzate in particolare da Rollier e da Piacentini su piani contrapposti, di cui abbiamo abbondantemente parlato all'interno della tesi stessa.

La resistenza governativa all'avvio di trattative per le intese ha una sua coerenza all'interno di un disegno generale di restrizione della libertà religiosa. Per questo motivo la mancata attuazione dell'art. 8, terzo capoverso della Costituzione, non può essere disgiunta dalla cosiddetta persecuzione contro gli acattolici. Gli elementi tecnici non devono comunque essere sottaciuti.

Si è visto come la maturazione dottrinarie di Giorgio Peyrot avvenga gradualmente e sia debitrice alle sollecitazioni di Miegge. Le cose all'interno del Ministero dell'Interno sono più semplici: spetta al Ministero giudicare sulla opportunità di una nuova legge ecclesiastica e decidere quali proposte accogliere da parte delle confessioni religiose interessate. La volontà di De Gasperi è comunque diversa: desidera riportare le questioni inerenti i culti acattolici al Ministero di Grazia e Giustizia e prospetta la nomina di un alto magistrato come concertatore delle trattative con le confessioni evangeliche. Su questo Giorgio Peyrot ha scritto pagine interessanti e mai sviluppate a sufficienza dai suoi continuatori.

L'impostazione di De Gasperi avrebbe potuto cambiare le sorti dei rapporti tra Stato e Chiese. Se non fu attuata si dovette soprattutto alle informazioni che gli derivavano dal Ministero degli Interni circa la complicità degli evangelici nell'avanzata comunista. Se così stavano le cose era interesse di De Gasperi mantenere la materia dei culti sotto il controllo della polizia. Né intendeva aprire una questione di carattere religioso col rischio di spaccare i fragili equilibri governativi. I partiti laici non sembravano comunque troppo sensibili a riguardo: non intendevano indebolire la maggioranza, favorendo le formazioni socialcomuniste e mancando di onorare gli impegni assunti con le nazioni democratiche occidentali.

L'elaborazione giuridica del Ministero intorno alla materia delle intese non mi pare molto avanzata. Gli elementi giustificatori della sua



azione autoritativa derivano soprattutto da una lettura sommaria e restrittiva degli atti della Costituente. Fanfani, nella sua breve esperienza agli Interni, farà addirittura uso di una sentenza contraddittoria della Cassazione per sostenere che la nuova legge ecclesiastica debba ridiscutere il grado di libertà religiosa stabilito dalla Costituzione. Più interessante mi pare pertanto inserire questa vicenda all'interno della politica ecclesiastica del Ministero dell'Interno.

Si è detto che la Presidenza del Consiglio fermò il suo proposito di trattare con le confessioni evangeliche su di un piano di ragionevolezza e giustizia. Si volse successivamente al trattamento di ordine pubblico su indicazione degli Interni. L'indicazione era che le comunità protestanti fossero da mantenere sotto controllo per le connivenze che avevano con il comunismo. Occorre pertanto soffermarci su questo aspetto - affrontato solo marginalmente dagli storici di riferimento -, che peraltro è solamente la punta dall'iceberg delle motivazioni che si opponevano contro la libertà religiosa delle minoranze confessionali.

Il pericolo della minaccia comunista sul mondo occidentale è certamente reale. In Italia si aveva il più forte Partito Comunista in Europa. Togliatti aveva comunque dimostrato responsabilità e impegno dalla Resistenza fino alla sua estromissione dall'azione di Governo. Le minacce rivoluzionarie di sovvertimento della società borghese erano perlopiù evoluzioni verbali propagandistiche. Lo dimostrano gli innumerevoli appelli di Togliatti alla moderazione. Ma a quel tempo la psicosi del comunismo era largamente diffusa tra la popolazione e veniva alimentata soprattutto dalla DC. La scelta tra blocchi contrapposti era inoltre una condizione dirimente per il futuro democratico e per il rilancio economico dell'Italia. Il Ministero dell'Interno considerava questi elementi per aumentare il controllo e la repressione dell'azione politica delle formazioni socialcomuniste. Sappiamo inoltre che non era insensibile alle pressioni della Chiesa, preoccupata per la presunta minaccia fatta alla civiltà cristiana.



Le ragioni di carattere religioso si univano pertanto a quelle più prettamente politiche. Questo passaggio mi pare importante per comprendere la restrizione della libertà religiosa delle confessioni di minoranza. Le informative delle varie prefetture e le denunce che giungevano da periodici conservatori circa la presunta contiguità tra chiese evangeliche e comunismo si aggiungevano alle valutazioni di carattere religioso della Chiesa. La pericolosità delle comunità protestanti consisteva nel loro sostegno alla lotta politica di sinistra e nella minaccia alla unità religiosa dell'Italia.

Scelba e lo stesso De Gasperi chiamano le chiese evangeliche a schierarsi a fianco della Chiesa a difesa della civiltà cristiana minacciata dal comunismo. Le comunità protestanti ripetono di non fiancheggiare ufficialmente il comunismo e che intendono predicare a tutti l'Evangelo. Nel corso della tesi si è visto come il rapporto tra socialcomunisti ed evangelici sia marginale e privo di una vera sinergia organica. Le ragioni confessionali della contrapposizione governativa contro le chiese evangeliche superano pertanto quelle politiche. S'è detto del test sulla adesione o meno alla crociata cattolica contro il comunismo. Si dica inoltre delle dichiarazioni ufficiali del Ministero sulla propria volontà di impedire la libertà religiosa dei culti acattolici per salvaguardare la specificità cattolica del paese; per impedire la sollevazione degli aderenti alla religione della stragrande maggioranza degli italiani; e perché l'Italia non divenga terra di missione. In questo senso si comprende come sia necessario il mantenimento della legislazione sui culti ammessi e le manovre dilatorie del Ministero sull'avvio delle intese previste dall'art. 8 della Costituzione. E perché la mancata attuazione della Costituzione non sia necessaria solamente contro la minaccia socialcomunista, ma anche contro le confessioni evangeliche di minoranza.

I pentecostali, chiamati tremolanti per il modo scomposto di attendere al culto e seguaci della dottrina del battesimo nello Spirito Santo, rimangono addirittura fuori legge in quanto dannosi alla «integrità fisica e psichica della razza». Si negano comunque agli acattolici, sia pure in alcune zone e in certi momenti, libertà di parola,



di riunione e di proselitismo religioso; si autorizza la forza pubblica a far uso di provvedimenti come la diffida, la multa, la violazione della proprietà privata, la denuncia alla Procura della Repubblica, e talvolta il carcere e la violenza fisica ai danni di gruppi evangelici, soprattutto, ma non esclusivamente, pentecostali, specie nel Mezzogiorno e in Sicilia. Ecco perché la eguaglianza nella libertà dell'art. 8 della Costituzione è rimasta perlopiù un auspicio per il futuro che non una realtà fattuale, soprattutto per le confessioni religiose diverse dalla cattolica.

Si comprende da quanto si è detto perché sia stato necessario tornare su questi temi e su questi aspetti della libertà religiosa in riferimento alle confessioni evangeliche. Con questo non intendo affermare che vi sia in merito un vuoto storiografico. La bibliografia di riferimento è viceversa ampia. Ma qui bisogna senz'altro fare talune considerazioni di merito.

Protagonista principale della politica ecclesiastica delle chiese evangeliche fu soprattutto Giorgio Peyrot, il quale tratta dei rapporti con lo Stato in numerosi saggi e opuscoli. Le informazioni riportate sono ovviamente numerose e da esse ritengo non si possa assolutamente prescindere. Moltissimi sono inoltre gli articoli sparsi di personalità dal mondo laico e di area evangelica. E tuttavia, perlomeno fino all'avvio delle intese negli anni Settanta, questi contributi servono soprattutto come denuncia delle vessazioni governative. Non vi è una seria ricerca storiografica. Le fonti citate sono prevalentemente sentenze di tribunali, articoli di quotidiani e lettere di coloro che hanno subito varie ingiustizie da parte delle autorità centrali e periferiche dello Stato. Non si esercita inoltre alcuno sforzo di critica e non si contestualizzano gli eventi in senso storicistico. Molto efficace è certamente lo svolgimento dominale di Peyrot a commento di numerose sentenze di interesse alla libertà religiosa. Ma anche in questo caso le sue tesi servono soprattutto a sostenere la ragionevolezza di una sola parte di fronte ai tribunali e di fronte alla storia. E questo dicasi anche dei suoi saggi che prendono in esame taluni aspetti del Diritto Ecclesiastico.



Giuristi della generazione nata dagli anni Trenta in poi hanno ovviamente maggior distacco dagli eventi di cui hanno trattato. Penso ad esempio a Francesco Margiotta Broglio, a Sergio Bianconi e a Gianni Long. Margiotta Broglio ha tuttavia parlato di libertà religiosa delle confessioni di minoranza dalla Costituente in poi in senso generalissimo. Sergio Bianconi e Gianni Long hanno viceversa affrontato soprattutto il tema delle intese. Mancava pertanto a tuttoggi un lavoro più ampio sul tema della libertà religiosa affrontato con tutti gli strumenti a disposizione dello storico e che non fosse solamente un'opera per i soli esperti del diritto.

Nessuno degli autori citati ha infatti consultato e confrontato criticamente fonti a stampa e documenti archivistici in maniera così sistematica. Penso solamente alle informative di polizia del Ministero degli Interni, consultate così minutamente soltanto da parte di Rochat, ma in periodo precedente, ovvero inerente al regime fascista. Né alcuno di questi autori si è spinto fuori dai confini nazionali per vedere quali e quante pressioni dirette o indirette condizionarono la politica ecclesiastica delle autorità governative. Non vi è infatti alcun dubbio che le ricerche al Foreign Office, alla University Library della University of Cambridge ed alla British Library hanno consentito al problema generale della libertà religiosa in Italia di essere inserito nel contesto della politica europea ed occidentale; nonché di mettere a raffronto le rivendicazioni del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche coi principi fondamentali delle democrazie alleate, e con gli accordi internazionali sottoscritti dall'Italia. In questo senso, oltre a rispondere al tema generale della tesi, e cioè quali furono le azioni promosse dall'evangelismo italiano in favore della libertà religiosa in Italia, questa tesi di dottorato ha progredito in un senso originale, aprendosi al dialogo col panorama internazionale, senza perdere di vista il dato di partenza iniziale. La comunità scientifica di questo settore attendeva infatti di superare in senso positivo la storiografia di cui essa è già in possesso.

La tesi si serve inoltre di una grande quantità di carteggi inediti per suffragare, precisare o respingere talune versioni ufficiali di parte. Penso in particolare a quelli di e tra Salvemini, Ernesto Rossi, Giorgio



Spini, Mario Alberto Rollier e Giorgio Peyrot, che ricostruiscono in maniera esauriente l'appello alla pubblica opinione fatto dal protestantesimo italiano negli anni Cinquanta. L'attività in favore della libertà religiosa non ha posa e, dopo anni di lotta sbocca nella istituzione della Corte Costituzionale, le cui sentenze fanno crollare progressivamente gli impedimenti legislativi al *libere predicare*.

Questa tesi non è pertanto una tesi aggiuntiva, ma una tesi ricostruttiva di un tema generale negli anni più significativi del suo svolgimento. In queste pagine non v'è alcuno spirito agiografico. Mediante un lavoro sistematico di spoglio e di ricerche tra Italia e Regno Unito si è anzi giunti a ricostruire un pezzo di storia ecclesiastica, politica e giuridica italiana storicizzandola e mettendondola nel quadro della vita politico-sociale dal dopoguerra fino alla istituzione della Corte Costituzionale. In altre parole si tratta di un lavoro compiuto con quella libertà di pensiero e di giudizio propria della storiografia più matura.



## APPENDICE

**1) Legge 24 giugno 1929, n.1159. Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi.**

### **Art.1.**

Sono ammessi nello Stato culti diversi dalla religione cattolica apostolica e romana, purché non professino principi e non seguano riti contrari all'ordine pubblico o al buon costume. L'esercizio, anche pubblico di tali culti è libero.

### **Art.2.**

Gli istituti di culti diversi dalla religione dello Stato possono essere eretti in ente morale, con decreto del Presidente della Repubblica su proposta del Ministro dell'Interno, uditi il Consiglio di Stato e il Consiglio dei ministri (essi sono soggetti alle leggi civili concernenti l'autorizzazione governativa per gli acquisti e per l'alienazione dei beni dei corpi morali, abolito con legge n. 127 del 1997 e dalla legge n. 191 del 1998). Norme speciali per l'esercizio della vigilanza e del controllo da parte dello Stato possono inoltre essere stabilite nel decreto di erezione in ente morale.

### **Art.3.**

Le nomine dei ministri dei culti diversi dalla religione dello Stato debbono essere notificate al Ministero dell'Interno per l'approvazione. Nessun effetto civile può essere riconosciuto agli atti del proprio ministero compiuti da tali ministri di culto, se la loro nomina non abbia ottenuto l'approvazione governativa.

### **Art.4.**

La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed alla ammissibilità alle cariche civili e militari.

### **Art.5.**

La discussione in materia religiosa è pienamente libera.

### **Art.6.**



I genitori o chi ne fa le veci possono chiedere la dispensa per i propri figli dal frequentare i corsi di istruzione religiosa nelle scuole pubbliche.

#### **Art.7.**

Il matrimonio celebrato davanti ad alcuno dei ministri di culto indicati nel precedente art. 3 produce dal giorno della celebrazione gli stessi effetti del matrimonio celebrato davanti l'ufficiale dello stato civile, quando siano osservate le disposizioni degli articoli seguenti.

#### **Art.8.**

Chi intende celebrare il matrimonio davanti alcuno dei ministri di culto, indicati nel precedente art. 3, deve dichiararlo all'ufficiale di stato civile, che sarebbe competente a celebrare il matrimonio.

L'ufficiale dello stato civile, dopo che siano state adempiute tutte le formalità preliminari e, dopo avere accertato che nulla si oppone alla celebrazione del matrimonio secondo le norme del codice civile, rilascia autorizzazione scritta con indicazione del ministro del culto davanti al quale la celebrazione deve aver luogo e della data del provvedimento, con cui la nomina di questi venne approvata a' termini dell'art. 3.

#### **Art.9.**

Il ministro del culto, davanti al quale avviene la celebrazione, deve dare lettura agli sposi degli artt. 130, 131 e 132 del Codice civile e ricevere, alla presenza di due testimoni idonei, la dichiarazione espressa di entrambi gli sposi, l'uno dopo l'altro, di volersi prendere rispettivamente in marito e moglie, osservata la disposizione dell'art. 95 del codice civile.

L'atto di matrimonio dev'essere compilato immediatamente dopo la celebrazione, redatto in lingua italiana nelle forme stabilite dagli artt. 352 e 353 del codice civile per gli atti dello stato civile e deve contenere le indicazioni richieste nell'art. 10 della presente legge. L'atto, così compilato, sarà subito trasmesso in originale all'ufficiale dello stato civile e, in ogni caso, non oltre cinque giorni dalla celebrazione.

#### **Art.10.**



L'ufficiale dello stato civile, ricevuto l'atto di matrimonio, ne cura, entro le ventiquattro ore, la trascrizione nei registri dello stato civile, in modo che risultino le seguenti indicazioni:

il nome e cognome, l'età e la professione, il luogo di nascita, il domicilio o la residenza degli sposi;

il nome e cognome, il domicilio o la residenza dei loro genitori;

la data delle eseguite pubblicazioni o il decreto di dispensa;

la data del decreto di dispensa, ove sia stata concessa, da alcuno degli impedimenti di legge;

il luogo e la data in cui seguì la celebrazione del matrimonio;

il nome e cognome del ministro del culto dinanzi al quale seguì la celebrazione del matrimonio.

L'ufficiale dello stato civile deve dare avviso al procuratore della Repubblica, nei casi e per gli effetti indicati nell'art. 104 del R.D. 15 novembre 1865, n. 2602, per l'ordinamento dello stato civile.

#### **Art.11.**

Al matrimonio celebrato davanti il ministro di un culto ammesso nello Stato e debitamente trascritto nei registri dello stato civile si applicano, anche per quanto riguarda le domande di nullità, tutte le disposizioni riflettenti il matrimonio celebrato davanti l'ufficiale dello stato civile.

#### **Art.12.**

Agli effetti dell'art. 124 codice civile è parificato alla celebrazione del matrimonio il rilascio dell'autorizzazione prevista nell'art. 8 della presente legge.

Incorre nella multa stabilita nell'art. 124 del codice civile l'ufficiale dello stato civile che omette di eseguire la trascrizione dell'atto di matrimonio, entro il termine indicato nell'art. 10 della presente legge.

#### **Art.13.**

Gli articoli 7 a 12 della presente legge entreranno in vigore sessanta giorni dopo la pubblicazione nella Gazzetta Ufficiale.

#### **Art. 14.**



Il Governo del Re ha facoltà di emanare le norme per l'attuazione della presente legge, e per il suo coordinamento con le altre leggi dello Stato, e di rivedere le norme legislative esistenti che disciplinano i culti acattolici.

Ordiniamo che la presente, munita del sigillo dello Stato, sia inserita nella raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno d'Italia, mandando a chiunque spetti di osservarla e di farla osservare come legge dello Stato.

Data a Roma, addì 24 giugno 1929 – Anno VII.

VITTORIO EMANUELE

Mussolini-Rocco

Visto, *il Guardasigilli*: ROCCO.

**2) Regio Decreto 28 febbraio 1930, n. 289. – Norme per l'attuazione della legge 24 giugno 1929, n. 1159, sui culti ammessi nello Stato e per coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato.**

VITTORIO EMANUELE III  
PER GRAZIA DI DIO E PER VOLONTA' DELLA NAZIONE  
RE D'ITALIA

Visto l'art. 3, n. 1 della legge 31 gennaio 1926, n. 100;

In virtù della facoltà a Noi delegate dall'art. 14 della legge 24 giugno 1929, n. 1159;

Udito il Consiglio dei Ministri;

Sulla proposta del Guardasigilli, Ministro Segretario di Stato per la giustizia e gli affari di culto, di concerto con i Ministri Segretari di Stato per l'interno, per le finanze, per la guerra e per l'educazione nazionale;

Abbiamo decretato e decretiamo:

**Art. 1**

Per l'esercizio pubblico dei culti ammessi nello stato, i fedeli di ciascun culto possono avere un proprio tempio od oratorio.

L'apertura di un tempio od oratorio al culto deve essere chiesta dal ministro del rispettivo culto, la cui nomina sia stata debitamente approvata a termini dell'art. 3 della legge, con domanda diretta al Ministro per la giustizia e gli affari di culto e corredata dei documenti



atti a provare che il tempio od oratorio è necessario per soddisfare effettivi bisogni religiosi di importanti nuclei di fedeli ed è fornito di mezzi sufficienti per sostenere le spese di manutenzione.

L'apertura è autorizzata con decreto reale emanato su proposta del Ministro per la giustizia e gli affari di culto di concerto con quello per l'interno.

#### **Art. 2**

I fedeli di un culto ammesso nel regno possono, senza preventiva autorizzazione dell'autorità governativa, tenere negli edifici, aperti al culto a norma dell'articolo precedente, riunioni pubbliche per il compimento di cerimonie religiose o di altri atti di culto, a condizione che la riunione sia presieduta od autorizzata da un ministro di culto, la cui nomina sia stata debitamente approvata a termini dell'art. 3 della legge.

In tutti gli altri casi si applicano le norme comuni per le riunioni pubbliche.

#### **Art. 3**

I ministri di un culto ammesso nello stato, la nomina dei quali sia stata approvata a termini dell'art. 3 della legge, possono pubblicare ed affiggere nell'interno ed alle porte esterne degli edifici destinati al proprio culto gli atti riguardanti il governo spirituale dei fedeli, senza particolare licenza dell'autorità di pubblica sicurezza e con esenzione da tasse.

Tali atti debbono essere scritti in lingua italiana, salva la facoltà di aggiungere, accanto al testo italiano, la traduzione in altre lingue.

#### **Art. 4**

I ministri di un culto ammesso nello stato, la nomina dei quali sia stata approvata a termini dell'art. 3 della legge, possono, senza alcuna ingerenza delle autorità civili, eseguire collette nell'interno ed all'ingresso degli edifici destinati al proprio culto.

#### **Art. 5**



I ministri dei culti ammessi nello stato possono essere autorizzati a frequentare i luoghi di cura e di ritiro per prestare l'assistenza religiosa ai ricoverati che la domandino.

L'autorizzazione è data da chi è preposto alla direzione amministrativa del luogo di cura o di ritiro e deve indicare le modalità o le cautele con cui l'assistenza deve essere prestata.

#### **Art. 6**

I ministri dei culti ammessi nello stato possono essere autorizzati a prestare l'assistenza religiosa agli internati negli istituti di prevenzione e di pena, ogni qualvolta ne siano richiesti dagli internati stessi o dai familiari o da chi abbia la tutela giuridica dei medesimi, sotto l'osservanza delle norme contenute nei regolamenti speciali per detti istituti.

#### **Art. 7**

In caso di mobilitazione delle forze armate dello Stato, i ministri di un culto ammesso nel regno, la nomina dei quali sia stata approvata a termini dell'art. 3 della legge, possono essere dispensati dalla chiamata alle armi su attestazione del Prefetto, il quale dichiara che l'opera loro è assolutamente indispensabile e insostituibile per l'assistenza religiosa dei fedeli affidati alle loro cure.

#### **Art. 8**

In caso di mobilitazione delle forze armate dello Stato, l'assistenza religiosa dei militari acattolici, da esercitarsi da ministri di un culto ammesso nel regno la nomina dei quali sia stata approvata a termini dell'art. 3 della legge, può essere autorizzata dall'autorità militare cui è stata affidata la suprema direzione delle operazioni belliche.

Alla stessa autorità spetta di stabilire le norme e le cautele con le quali tale assistenza può essere esercitata.

#### **Art. 9**



Gli studenti delle scuole teologiche, riconosciute dallo Stato, dei culti diversi dalla religione cattolica, (o delle scuole rabbiniche, ugualmente riconosciute), possono in tempo di pace essere ammessi al beneficio del ritardo del servizio alle armi ai sensi degli artt. 98 e 100 del T.U. delle leggi sul reclutamento dell'Esercito approvato con R.D. 5 agosto 1927, n. 1437, per coloro che frequentano corsi di studi nelle scuole stesse equiparabili a quelli delle università o dell'ultimo anno delle scuole medie di grado superiore.

#### **Art. 10**

L'erezione in ente morale degli istituti dei culti diversi dalla religione dello Stato può essere chiesta da qualsiasi interessato con domanda diretta al Ministro dell'Interno.

La domanda è presentata all'ufficio di culto presso la prefettura e deve essere corredata del testo dello statuto dell'ente da cui risultino lo scopo, gli organi dell'amministrazione, le norme di funzionamento di esso, i mezzi finanziari dei quali dispone per il raggiungimento dei propri fini.

Con il decreto di erezione può stabilirsi che il legittimo rappresentante dell'ente sia cittadino italiano. In ogni caso, però, il legittimo rappresentante dell'ente deve avere il domicilio nel regno.

#### **Art. 11**

Ove lo statuto di un istituto dei culti diversi dalla religione dello Stato non vi provveda, si deve nel decreto di erezione dell'istituto stesso in ente morale disporre circa le finalità alle quali saranno devoluti i beni dell'ente, in caso di estinzione del medesimo per qualsiasi causa.

Di regola devono essere preferite le finalità di istruzione, di educazione o di beneficenza a favore dei naturali del luogo in cui l'ente svolge la propria azione.

#### **Art. 12**



Relativamente agli atti compiuti nell'interesse di istituti, eretti in ente morale, dai culti ammessi nello Stato, il fine di culto è, a tutti gli effetti tributari, equiparato a quello di beneficenza e di istruzione.

### **Art. 13**

Oltre alle norme speciali stabilite nel decreto di erezione in ente morale, gli istituti dei culti diversi dalla religione dello Stato sono soggetti alla vigilanza ed alla tutela governativa.

Tutte le attribuzioni spettanti allo Stato sugli istituti sopra menzionati sono esercitate dal Ministro dell'Interno e dagli organi dal medesimo dipendenti.

### **Art. 14**

La vigilanza governativa di cui all'articolo precedente include la facoltà di ordinare visite ed ispezioni agli istituti indicati nell'articolo stesso.

Quando siano accertate, comunque, gravi irregolarità nell'amministrazione di tali istituti ovvero quando l'amministrazione non sia in grado di funzionare, il Ministro per la giustizia e gli affari di culto può sciogliere l'amministrazione medesima e nominare un commissario governativo per la temporanea gestione.

### **Art. 15**

In qualunque tempo, con decreto del Ministro dell'Interno, udito il Consiglio di Stato, può essere dichiarata la nullità di atti o deliberazioni degli istituti indicati nell'art. 13, quando contengano violazioni di leggi o di regolamenti.

### **Art. 16**

Gli istituti indicati nell'articolo 13 non possono acquistare beni immobili, né accettare donazioni, eredità o legati senza preventiva autorizzazione.

L'autorizzazione è chiesta con domanda del legatario rappresentante dell'ente diretta al Ministero per la giustizia e gli affari



di culto e corredata dei documenti necessari e del riassunto dello stato patrimoniale dell'ente stesso.

La domanda è presentata all'Ufficio di culto presso la Procura generale della Corte d'appello, il quale, completata la istruttoria e sentito l'avviso del prefetto della Provincia, trasmette gli atti al Ministro per la giustizia e gli affari di culto.

L'autorizzazione è concessa con Regio decreto su proposta del Ministro per la giustizia e gli affari di culto.

Deve richiedersi il parere del Consiglio di Stato se si tratti di atti il cui oggetto abbia valore superiore alle 300.000 lire.

#### **Art. 17**

Nel caso che manchi l'autorizzazione di cui all'articolo precedente, gli acquisti e le accettazioni anche fatti per interposta persona sono nulli.

La dichiarazione di nullità può essere promossa in ogni tempo dal pubblico ministero o da chiunque vi abbia interesse.

#### **Art. 18**

Le domande intese ad ottenere, ai sensi dell'art. 2 della legge, l'autorizzazione governativa per gli atti e contratti costituenti alienazioni di beni, debbono essere presentate dai legali rappresentanti degli istituti agli uffici per gli affari di culto presso le procure generali del re delle Corti di appello e dirette al Ministro per la giustizia e gli affari di culto.

Fra gli atti o contratti, per i quali è necessaria l'autorizzazione governativa, si comprendono oltre le alienazioni propriamente dette, le affrancazioni di censi e di canoni, i mutui, gli atterramenti di piante di alto fusto, le esazioni e gli impieghi di capitali, le locazioni ultranovennali di immobili, le liti, sia attive che passive, attinenti alla consistenza patrimoniale dell'istituto.

#### **Art. 19**

Il Ministro per la giustizia e gli affari di culto provvede con proprio decreto, concedendo o negando l'autorizzazione.



Deve essere sentito il Consiglio di Stato ogni qualvolta per motivate ragioni di urgenza o di evidente utilità si richiede la dispensa dai pubblici incanti per vendita di beni di un valore eccedente le L. 75.000, ovvero quando l'autorizzazione concerna vendita a pubblici incanti di beni o uno degli altri atti o contratti indicati nel capoverso dell'articolo precedente per un valore eccedente a le L. 300.000, eccettuato il caso che si compiano in forza di disposizioni tassative di leggi o di sentenza passata in cosa giudicata.

Spetta agli Uffici di culto presso le Procure generali del Re delle Corti d'appello di provvedere in ordine alla domanda per l'autorizzazione di che trattasi, quando si riferisca a vendite o ad altri atti e contratti suindicati concernenti oggetto per un valore non superiore a L. 100.000, o non superiore alle L. 20.000 se si chiede la dispensa dai pubblici incanti.

Avverso le deliberazioni negative dell'Ufficio per gli affari di culto è ammesso il ricorso al Ministro per la Giustizia e gli affari di culto entro trenta giorni dalla notizia della dichiarazione stessa.

#### **Art. 20**

L'approvazione delle nomine dei ministri di culto, di cui all'art. 3 della legge, è chiesta con domanda diretta al Ministro dell'Interno, dal ministro di culto interessato.

La domanda è presentata all'ufficio per gli affari di culto presso la prefettura, e deve essere corredata dell'atto, in originale od in copia autentica, di nomina, dei documenti atti a provare che la nomina stessa è avvenuta secondo le norme che regolano il culto cui il ministro appartiene.

Qualora il culto non sia, o per erezione dei suoi istituti in ente morale od altrimenti, già noto al governo, debbono essere fornite anche notizie circa la denominazione di esso, i suoi scopi, i suoi riti, i mezzi finanziari dei quali dispone, i nomi degli amministratori, l'autorità ecclesiastica superiore da cui dipende.

#### **Art. 21**



Gli uffici per gli affari di culto, assunte le altre informazioni necessarie per completare l'istruttoria e sentito il Prefetto della provincia in cui il ministro del culto esercita il suo ufficio, trasmettono gli atti al Ministero della giustizia e gli affari di culto.

L'approvazione della nomina è data con decreto del Ministro per la giustizia e gli affari di culto dell'Interno.

Nel caso in cui i seguaci del culto, cui appartiene il ministro di culto che chiede l'approvazione della propria nomina, siano nella maggioranza cittadini italiani oppure nel caso in cui al ministro del culto spetti la facoltà di celebrare matrimoni religiosi dei propri fedeli con effetti civili, a termini dell'art. 7 della legge, il ministro del culto deve avere la cittadinanza italiana e saper parlare la lingua italiana.

#### **Art. 22**

Copia del decreto ministeriale di approvazione della nomina dei ministri di culto è comunicata agli uffici per gli affari di culto presso le prefetture, i quali ne trasmettono immediatamente copia all'ufficio dello stato civile del Comune in cui il ministro del culto ha la propria residenza per ragione del proprio ufficio.

Gli atti del proprio ministero compiuti dai ministri di culto sono operativi agli effetti civili dalla data del decreto Ministeriale di approvazione della nomina dei ministri medesimi.

#### **Art. 23**

I genitori, o chi ne fa le veci, i quali non desiderano che sia impartita ai loro figli l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche, debbono farne apposita dichiarazione scritta al capo dell'istituto all'inizio dell'anno scolastico.

Quando il numero degli scolari lo giustifichi e quando per fondati motivi non possa esservi adibito il tempio, i padri di famiglia professanti un culto diverso dalla religione dello Stato possono ottenere che sia messo a loro disposizione qualche locale scolastico per l'insegnamento religioso dei loro figli: la domanda è diretta al provveditore agli studi il quale, udito il Consiglio scolastico, può provvedere direttamente in senso favorevole. In caso diverso è sempre



quando creda, ne riferisce al Ministero della Pubblica Istruzione, che decide di concerto con quello dell'Interno. 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. 24**

Quando il numero degli alunni lo giustifichi, gli istituti eretti in ente morale, dei culti diversi dalla religione dello Stato possono essere autorizzati ad aprire, per i fedeli del rispettivo culto, scuole elementari da considerarsi, a termini delle disposizioni speciali vigenti, a sgravio totale o parziale degli obblighi delle amministrazioni scolastiche e dei comuni.

Ogni provvedimento in proposito spetta al Ministro della Pubblica Istruzione, che lo adotterà di concerto con quello dell'Interno.

#### **Art. 25**

L'autorizzazione che l'ufficiale dello stato civile rilascia, a termini dell'art. 8 della legge, al ministro di un culto diverso dalla religione dello Stato per la celebrazione di un matrimonio, comprende la facoltà del ministro stesso di delegare, in caso di legittimo impedimento il ministro di culto che legalmente lo sostituisce nell'ufficio, se però la nomina del medesimo è stata debitamente approvata a sensi dell'art 3 della legge.

Nella delega, che deve essere fatta per iscritto, il ministro delegante deve far menzione dell'autorizzazione ricevuta e dell'impedimento sopravvenuto e deve indicare il ministro delegato e la data del provvedimento di approvazione della nomina dello stesso.

L'atto di delega deve essere allegato all'originale dell'atto di matrimonio da trasmettersi all'ufficiale dello stato civile.

#### **Art. 26**

Se gli sposi domiciliano o risiedono in comune diverso da quello di residenza del ministro di culto, innanzi al quale intendono celebrare il matrimonio, e si trasferiscono in questo ultimo comune per la



celebrazione, l'ufficiale dello stato civile della loro residenza richiede della celebrazione del matrimonio l'ufficiale dello stato civile del comune di residenza del ministro di culto e l'autorizzazione di cui all'articolo precedente è data da quest'ultimo ufficiale di stato civile.

Se invece, il ministro di culto si trasferisce nel comune del domicilio o della residenza degli sposi per celebrare il matrimonio, l'autorizzazione gli è data dall'ufficiale dello stato civile del comune stesso, dopo che si sarà fatto conoscere al medesimo con la esibizione degli occorrenti documenti e della copia del provvedimento di approvazione della sua nomina, a sensi dell'art. 3 della legge.

#### **Art. 27**

La trasmissione dell'originale dell'atto di matrimonio è fatta dal ministro di culto che lo celebra all'ufficiale dello stato civile da cui fu rilasciata la relativa autorizzazione. Della ricezione dell'atto dev'essere data assicurazione al mittente.

Nel caso previsto dal primo comma dell'articolo precedente l'ufficiale dello stato civile che rilasciò l'autorizzazione trasmette copia autentica dell'atto all'ufficiale da cui venne la richiesta.

Avvenuta la trascrizione dell'atto di matrimonio nel registro dello stato civile, l'ufficiale che vi procedette ne dà notizia, con l'indicazione della data in cui avvenne, al ministro di culto che celebrò il matrimonio.

In margine dei registri di matrimonio, parte II, serie A, deve prendersi nota della trasmissione di tale notizia.

#### **Art. 28**

I ministri dei culti ammessi nello Stato non possono rilasciare copie né certificato degli atti di matrimonio celebrati davanti a loro.

*Disposizioni transitorie.*

#### **Art. 29**

I templi ed oratori dei culti diversi dalla religione dello Stato che erano aperti al culto pubblico all'entrata in vigore della legge sull'esercizio dei culti stessi e gli istituti che erano eretti in ente



morale sono dispensati dal provvedersi di una nuova autorizzazione o di un nuovo riconoscimento agli effetti civili.

Agli effetti del ritardo per gli studenti nel soddisfare gli obblighi militari di leva stabilito nell'art. 9, si considerano riconosciuti dallo Stato i Collegi rabbinici di Firenze, di Livorno e di Rodi e le Facoltà teologiche Valdese, Battista, Metodista Episcopale e Wesleyana di Roma.

Ordiniamo che il presente decreto, munito del sigillo dello Stato, sia inserito nella raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno d'Italia, mandando a chiunque spetti di osservarlo e di farlo osservare.

VITTORIO EMANUELE

MUSSOLINI-ROCCO-MOSCONI

GAZEA-GIULIANO.

Visto: *il Guardasigilli*: ROCCO

*Registrato alla Corte dei conti, addì 7 aprile 1930 – Anno VIII.*

*Atti del Governo, registro 295, foglio 21 – MANCINI.*

**3) Circolare [Buffarini-Guidi] 9 aprile 1935, n° 600/158.**

**Oggetto: Associazioni pentecostali.**

Esistono in alcune provincie del Regno semplici associazioni di fatto che, sotto la denominazione di pentecostali o pentecostieri o neumatici o tremolanti, attendono a pratiche di culto in riunioni generalmente presiedute da «anziani».

Il culto professato dalle anzidette associazioni, non riconosciute a norma dell'articolo 2 della legge 24 giugno 1929 n° 1159, non può ulteriormente essere ammesso nel Regno, agli effetti dell'articolo 1 della citata legge, essendo risultato che esso si estrinseca e concreta in pratiche religiose contrarie all'ordine sociale e nocive all'integrità fisica e psichica della razza.

Pertanto le LL.EE., provvederanno subito per lo scioglimento, dovunque esistano, delle associazioni in parola, e per la chiusura dei relativi oratori e sale di riunione, disponendo conseguentemente anche per una opportuna vigilanza, allo scopo di evitare che ulteriori riunioni



e manifestazioni di attività religiosa da parte degli adepti possano aver luogo in qualsiasi altro modo.

Si gradirà sollecita assicurazione dell'adempimento.



## ELENCO DELLE FONTI E BIBLIOGRAFIA.

### 1. Fonti archivistiche.

- Archivi Storici della Unione Europea. Firenze.

*Fondo Ernesto Rossi.*

- Archivio Centrale dello Stato. Roma.

*Fondo Arturo Carlo Jemolo.*

*Fondo Ministero degli Interni. Direzione Generale di Pubblica Sicurezza Divisione Affari Generali. Sez. Associazioni. Chiesa di Cristo.*

*Fondo Ministero degli Interni. Direzione Generale di Pubblica Sicurezza Divisione Affari Generali. Sez. Associazioni. Chiesa Evangelica Pentecostale.*

*Fondo Ministero degli Interni. Direzione Generale di Pubblica Sicurezza Divisione Affari Generali. Associazioni. Culti Evangelici vari.*

- Archivio di Stato di Perugia. Perugia.

*Fondo Aldo Capitini.*

- Archivio Storico della Biblioteca Comunale «Giulio Cesare Croce». San Giovanni in Persiceto.

*Fondo Raffaele Pettazzoni.*

- Archivio Storico della Fondazione di Studi Storici Filippo Turati. Firenze.

*Fondo Ignazio Silone.*

*Fondo Giuseppe Saragat.*

- Archivio Storico della Fondazione Ugo La Malfa. Roma.

*Fondo Ugo La Malfa.*

- Archivio Storico Istituto Luigi Sturzo. Roma.

*Fondo Francesco Bartolotta.*

- Archivio Storico Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione Italiano.

*Fondo Mario Alberto Rollier.*

*Fondo Ferruccio Parri.*

*Fondo Emilio Lussu.*

- Archivio Storico Istituto Storico della Resistenza in Toscana. Firenze.



*Fondo Piero Calamandrei.*

*Fondo Gaetano Salvemini.*

*Fondo Tristano Codignola.*

- Archivio Storico della Tavola Valdese. Torre Pellice.

*Fondo Ufficio Legale.*

*Fondo Moderatore della Tavola Valdese.*

*Fondo Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia.*

*Fondo Mario Alberto Rollier.*

- National Archives. Londra. Foreign Office.

*Fondo Alleged Persecution of Italian Protestants.*

## **2. Opere di consultazione.**

- «Digesto Italiano», Unione Tipografico-Editore, Torino 1895-1902.

- «Dizionario del Sapere Storico-Religioso del Novecento», 2 Voll., a cura di Melloni A., Il Mulino, Bologna 2010.

- «Enciclopedia del Diritto», Giuffrè, Milano 2001.

- «Enciclopedia Giuridica», Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma 1988.

- «Enciclopedia Italiana». Istituto della Enciclopedia Italiana. Treccani, Roma 1929 e segg.

- «Novissimo Digesto Italiano», UTET, Torino 1980.

- «Nuovissimo Digesto Italiano», UTET, Torino 1957.

## **3. Periodici.**

- «L'Acropoli», rivista mensile di politica azionista, Napoli. (1945-1946).

- «Avanti!», quotidiano del PSI, Roma. (1946-1955)

- «The Baptist Quarterly», trimestrale inglese di area battista, Londra. (1946-1948)

- «Belfagor», rassegna trimestrale di varia umanità, Firenze. (1946-1947).

- «La Civiltà Cattolica», rivista quindicinale dei gesuiti, Roma. (1929-1955)

- «Civiltà Moderna», mensile di battaglie laiche, Roma. (1947)

- «The Congregational Quarterly», rivista trimestrale inglese di area congregazionalista, Londra. (1946-1948)



- «The Christian Newsletter», bollettino periodico vicino alla Chiesa d'Inghilterra, Londra. (1946-1947)
- «Il Corriere della Sera», quotidiano di Milano. (1946-1955)
- «Critica Sociale», rivista quindicinale del socialismo, Milano. (1946-1955)
- «Il Diritto Ecclesiastico», rivista trimestrale di diritto, Roma. (1946-1955)
- «Diritto e Società», rivista trimestrale di diritto, Firenze. (1946-1955)
- «L'Eco delle Valli Valdesi», settimanale della Chiesa Valdese, Torre Pellice. (1946-1955)
- «Il Foro Italiano», rivista mensile di dottrina e giurisprudenza, Roma. (1946-1955)
- «Il Foro Padano», rivista settimanale di dottrina e giurisprudenza, Milano. (1946-1955)
- «La Giustizia», quotidiano del PSDI, Roma. (1950-1955)
- «La Giustizia Penale», rivista settimanale di dottrina e giurisprudenza, Roma. (1946-1955)
- «Israel», settimanale ebraico, Roma. (1949)
- «Italia Libera», quotidiano politico e organo del Partito d'Azione, Roma. (1943-1946)
- «Iustitia», rivista trimestrale dei giuristi cattolici, Roma. (1948-1955)
- «Journal International Affairs», rivista americana mensile di diritto internazionale, New York. (1946-1948)
- «La Luce», settimanale della Chiesa Valdese, Roma. (1946-1955)
- «Il Mondo», settimanale di informazione, Roma. (1949-1955)
- «Il Mulino», rivista mensile politico-culturale, Bologna. (1951-1955)
- «La Nuova Europa», settimanale di politica e letteratura, Roma. (1944)
- «Nuovi Argomenti», rivista bimestrale di cultura, politica e letteratura, Roma. (1953-1955)
- «Nuovi Studi Politici», rivista bimestrale di scienze politiche, giuridiche e sociali, Roma. (1952-1955)



- «The Political Quarterly», rivista trimestrale inglese di politica, Londra. (1946-1948)
- «Il Ponte», rivista mensile di politica e cultura, Firenze. (1945-1955)
- «La Protesta Laica», giornale politico di battaglie laiche senza periodicità fissa, Manduria. (1947)
- «Protestantesimo», rivista trimestrale pubblicata sotto gli auspici della Facoltà Valdese di Teologia, Roma. (1946-1955)
- «Rivista di Diritto Pubblico», rivista trimestrale di diritto pubblico, Milano. (1946-1955)
- «Quarto Stato», rivista mensile di area socialista, Milano. (1946-1950)
- «Risorgimento Liberale», quotidiano del PLI, Roma. (1943-1948)
- «Rivista Italiana di Diritto Penale», rivista trimestrale di diritto, Padova. (1946-1955)
- «L'Unità», quotidiano del PCI, Roma. (1948-1955)
- «La Voce Repubblicana», quotidiano del PRI, Roma. (1944-1955)

#### **4. Sulla Storia d'Italia.**

##### **4.1. Opere di carattere generale.**

- Candeloro G., *Storia dell'Italia moderna*. Vol. VIII. *La prima guerra mondiale, il dopoguerra, l'avvento del fascismo (1914-1922)*, Feltrinelli, Milano 1979.
- ID., *Storia dell'Italia moderna*. Vol. IX. *Il fascismo e le sue guerre (1922-1939)*, Feltrinelli, Milano 1982.
- ID., *La seconda guerra mondiale, la Resistenza, la Repubblica (1939-1948)*, Feltrinelli, Milano 1986.
- *Storia dell'Italia repubblicana*. Vol. Terzo. *L'Italia nella crisi mondiale. L'ultimo ventennio. 2. Istituzioni, politiche, culture*, Einaudi, Torino 1997.
- Ginsborg P., *Storia d'Italia. Famiglia, società, Stato*, Torino 1998.
- Mack Smith D., *Storia d'Italia. Dal 1861 al 1997*, Laterza, Bari 1997.
- Sabbatucci G., Vidotto V. (a cura di), *Storia d'Italia. 3. La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- *Storia d'Italia*. Vol. IV., *Dall'Unità a oggi*, Einaudi, Torino 1976.



#### **4.2. Su fatti particolari della storia, sui partiti italiani e su talune personalità rilevanti della politica.**

- Aga Rossi E., *Il movimento repubblicano Giustizia e Libertà e il Partito d'Azione*, Cappelli, San Casciano 1969.
- Andreotti G., *De Gasperi e il suo tempo*, Milano 1964.
- Agosti A., *Togliatti. Un uomo di frontiera*, UTET, Torino 2003.
- Baget-Bozzo G., *Il partito cristiano al potere*, Vallecchi, Firenze 1974.
- Ballini P. L., *Mario Scelba. Contributi per una biografia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- Borgna P., *Un paese migliore. Vita di Alessandro Galante Garrone*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Campanini G., *Fede e politica 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra DC*, Queriniana, Brescia 1977.
- Craveri P., *De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 2006.
- De Luna G., *Storia del Partito d'Azione*, UTET, Torino 2006.
- De Rosa G., *Luigi Sturzo*, UTET, Torino 1977.
- Del Pero M., *L'alleato scomodo. Gli Usa e la DC negli anni del centrismo*, Carocci, Roma 2001.
- Di Nolfo E., Serra M., *La gabbia infranta. Gli alleati e l'Italia dal 1943 al 1945*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Ellwood D. W., *L'alleato nemico. La politica dell'occupazione anglo-americana in Italia 1943-1946*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Ferraris L. V., *Manuale della politica estera italiana. 1947-1993*, Laterza Roma-Bari 1996.
- Formigoni G., *La Democrazia Cristiana e l'alleanza occidentale*, Il Mulino, Bologna 1996.
- Fornaro F., *Giuseppe Saragat*, Marsilio, Venezia 2003.
- Galli G., *Storia della Democrazia Cristiana*, Laterza, Bari 1978.
- Gay Rochat D., *La resistenza nelle Valli Valdesi (1943-1944)*, Claudiana, Torino 1985 (rist.).
- Holborn H., *American Military Government. Its Organization and Policies*, Infantry Journal Press, Washington 1947.



- Malgeri F. (a cura di), *Storia della Democrazia Cristiana*, Vol. III. *Gli anni della transizione: da Fanfani a Moro. 1954-1962*, Cinque Lune, Roma 1989.
- Mercuri L., *La Sicilia e gli Alleati*, «Storia Contemporanea», A. III, n. 4, dicembre 1972, pp. 926 e segg.
- Marino G. C., *La Repubblica della forza. Mario Scelba e le passioni del suo tempo*, Franco Angeli, Milano 1995
- Martinelli R., *Storia del Partito Comunista Italiano. Il «Partito nuovo» dalla Liberazione al 18 aprile*, Einaudi, Torino 1995.
- Papini C. (a cura di), *Gli evangelici nella resistenza*, Claudiana, Torino 2007.
- Perrone N., *De Gasperi e l'America. Un dominio pieno e incontrollato*, Sellerio, Palermo 1995.
- *La politica del Partito Comunista Italiano nel periodo costituente. I verbali della direzione tra il V e il VI Congresso 1946-1948*, a cura di Martinelli R. – Righi M. L., Fondazione Istituto Gramsci, Roma 1992.
- Scoppola P., *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Pinotti F., *Fratelli d'Italia*, Rizzoli, Milano 2007.
- Riccardi A., *Il potere del Papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Rognoni Vercelli C., *Mario Alberto Rollier. Un valdese federalista*, Jaca Book, Milano 1991.
- Salvemini G., *Dall'esilio alla repubblica. Lettere 1944-1957*, a cura di Franzinelli M., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- ID., La Piana G., *La sorte dell'Italia*, Edizioni U, Roma-Firenze-Milano 1945.
- P. Soddu, *Ugo La Malfa. Il riformista moderno*, Carocci, Roma 2008.
- Spataro G., *I democratici cristiani dalla dittatura alla repubblica*, Mondadori, Milano 1968.
- Spini G., *La strada della Liberazione. Dalla riscoperta di Calvino al fronte dell'VIII Armata*, a cura di Spini V., Claudiana, Torino 2002.
- Spriano P., *Storia del Partito Comunista Italiano*, Vol. III, Einaudi, Torino 1970.



- Tarchiani A., *America-Italia. Le dieci giornate di De Gasperi negli Stati Uniti*, Rizzoli, Milano 1947.
- Teodori M., *Storia dei laici nell'Italia clericale e comunista*, Marsilio, Venezia 2008.
- *Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione fra la Repubblica Italiana e gli Stati Uniti d'America* (Roma, 2 febbraio 1948, reso esecutivo con L. 18 giugno 1949, n. 365), in «Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana», n. 157, 12 luglio 1949.
- Treves P., *Italy. Yesterday. Today. Tomorrow*, Victor Gollancz LTD, London 1942.
- Vallauri C. (a cura di), *La ricostruzione dei partiti democratici 1943-48. La nascita del sistema politico italiano*, Bulzoni, Roma 1977.
- Vedovato G., *Il Trattato di Pace con l'Italia*, S.E.T.I, Firenze 1971.

#### **4.3. Sulla storia delle forze dell'ordine e della magistratura.**

- Battaglia A., *I giudici e la politica*, Laterza, Bari 1962.
- ID, *Giustizia e politica nella giurisprudenza*, in Battaglia A., Calamadrei P., *Dieci anni dopo, 1945-1955*, Laterza, Bari 1955.
- *I conti con il fascismo. L'epurazione in Italia 1943-1948*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Canosa R., *La polizia in Italia dal 1945 a oggi*, Il Mulino, Bologna 1976.
- Focardi G., *Le sfumature del nero: sulla defascistizzazione dei magistrati*, «Passato e Presente», A. XXXIII, n. 64, 2005, pp. 61 e segg.
- Neppi Modona G., *La magistratura dalla Liberazione agli anni cinquanta. Il difficile cammino verso l'indipendenza*, in *Storia dell'Italia repubblicana. Vol. Terzo. L'Italia nella crisi mondiale. L'ultimo ventennio. 2. Istituzioni, politiche, culture*, Einaudi, Torino 1997.
- Moriondo E., *L'ideologia della magistratura italiana*, Laterza, Bari 1967.
- Pavone C., *Alle origini della Repubblica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.



- Peretti Griva D., *La magistratura italiana nella Resistenza*, «Il Movimento di Liberazione in Italia», n. 6, 1950, pp. 4 e segg.
- Picardi N., *La storia della Cassazione. La Cassazione nella storia (1944-1956)*, in *La Corte di Cassazione nell'ordinamento democratico. Atti del Convegno tenutosi in occasione dei 50 anni dal ripristino dell'ordinamento democratico*, Giuffrè, Milano 1996.
- Saraceno P., *I magistrati italiani tra fascismo e repubblica. Brevi considerazioni su un'epurazione necessaria ma impossibile*, «Clio», A. XXXV, n. 1/1999, pp. 67 e segg.
- Tranfaglia N., *Storia della magistratura e storia della società*, «Politica del Diritto», 1972, pp. 501 e segg.
- Zagrebelsky V., *La magistratura ordinaria dalla Costituzione a oggi*, in AA.VV., *Storia dell'Italia repubblicana. Annali 14. Legge Diritto Giustizia*, Einaudi, Torino 1999.

## **5. Storia delle confessioni religiose in Italia.**

### **5.1. Sulla storia della Chiesa Cattolica in Italia e nei suoi rapporti con la comunità internazionale.**

- Candeloro G., *Il movimento cattolico in Italia*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Chadwick O., *Gran Bretagna e Vaticano durante la Seconda Guerra Mondiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.
- Di Nolfo E., *Vaticano e Stati Uniti. 1939-1952*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Fogarty G. P. , *The Vatican and the American Hierarchy From 1870 to 1965*, Anton Hiersemann-Stuttgart 1982.
- Franco M., *Imperi paralleli. Vaticano e Stati Uniti: due secoli di alleanza e conflitto. 1788-2005*, Mondatori, Milano 2005.
- Gill J., *The Truman Administration and Vatican Relations*, in «The Catholic Historical Review», Vol. LXXIII, n. 3, July 1987, pp. 408 e segg.
- Margiotta Broglio F., *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari 1996.



- Miccoli G., *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia d'Italia*, Vol. IV, *Dall'Unità a oggi*, t. 2, Einaudi, Torino 1973.
- Riccardi A., *Pio XII*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Rossi E., *Il Manganello e l'aspersorio*, a cura di M. Franzinelli, Kaos Edizioni, Milano 2000.
- Sale G., *De Gasperi gli USA e il Vaticano all'inizio della Guerra Fredda*, Jaca Book, Milano 2005.
- Salvatorelli L., *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, Milano, Feltrinelli 1937.
- Salvemini G., *Stato e Chiesa in Italia da Pio IX a Pio XI*, in *Opere. 2. Scritti di storia moderna e contemporanea*, Vol. III, a cura di Conti E., Feltrinelli, Milano 1969.
- Scoppola P., *La Chiesa e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- ID., *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentata dall'Unità alla Repubblica*, Laterza, Bari 1967.
- Traniello F., *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Verucci G., *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Webster, V., *La croce e i fascisti in Italia*, Milano 1964.

## **5.2. Sulla storia delle confessioni evangeliche in Italia.**

### **5.2.1. Opere a carattere generale.**

- Armand Hugon A., Gonnet G. (a cura di), *Bibliografia valdese*, Claudiana, Torre Pellice 1953.
- Chiarini F., Giorgi L. (a cura di), *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi*, Claudiana, Torino 1990.
- *Evangelici in Parlamento (1850 – 1982)*, a cura di Maselli D., Long G., Camera dei Deputati, Roma 1999.
- Gangale G., *Revival*, Sellerio Editrice, Palermo 1991.
- Spini G., *Studi sull'Evangelismo Italiano tra Otto e Novecento*, Claudiana, Torino 1998.
- ID., *Italia di Mussolini e protestanti*, a cura di Gagliano S., Claudiana, Torino 2007.



- Penna A., Ronchi S., *La sfida degli evangelici in Italia e nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1981.

#### **5.2.2. Sulla storia delle chiese avventiste.**

- De Meo G., «*Granel di sale*». *Un secolo di storia della Chiesa Cristiana Avventista del 7° giorno in Italia 1864-1964*, Claudiana, Torino 1980 (rist.).

#### **4.2.3. Sulla storia delle chiese battiste.**

- *Battisti* (Whittinghill D. G., *Cenni Storici*; Mullins E. Y., *Credenze*; Taylor G. B., *Il Battesimo*), Edita dalla Direzione della Scuola Teologica Battista, Roma 1913.
- Landels William K., *Storia Popolare dei Battisti*, Il Risveglio, Torino 1918.
- Maselli D., *Storia dei battisti italiani (1873-1923)*, Claudiana, Torino 2003.
- Sanfilippo P., *L'Italia Battista Antica, Moderna, Contemporanea*, Roma 1959.

#### **5.2.4. Sulla storia delle chiese dei Fratelli.**

- Biginelli A., *I Fratelli Ieri Oggi e la Bibbia*, UCEB, Fondi 1991.
- Maselli D., *Libertà della Parola. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli. 1886-1946*, Claudiana, Torino 1979.
- ID., *Tra Risveglio e Millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli. 1836 – 1886*, Claudiana, Torino 1974.
- Spini G., *L'Evangelo e il Berretto Frigio. Storia della Chiesa Libera in Italia. 1870 – 1904*, Claudiana, Torino 1971.

#### **5.2.5. Sulla storia delle chiese metodiste.**

- Chiarini F. (a cura di), *Il Metodismo Italiano. 1861 – 1991*, Claudiana, Torino 1997.
- ID., *Storia delle chiese metodiste in Italia. 1859-1915*, Claudiana, Torino 1999.

#### **5.2.6. Sulla storia delle chiese pentecostali.**

- Algermissen C., Lavaud B., *I pentecostali*, in Piovani A. (a cura di), *Il protestantesimo ieri e oggi*, Ferrari, Roma 1958.



- Stretti E., *Il movimento pentecostale. Le Assemblee di Dio in Italia*, Claudiana, Torino 1998.
- Womak D. A., Toppi F., *Le radici del movimento pentecostale*, ADI-Media, Roma 1989.

### **5.2.7. Sulla storia delle chiese valdesi.**

- Bouchard G., *I valdesi e l'Italia*, Claudiana, Torino 1990.
- Tourn G., *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo chiesa*, Claudiana, Torino 1983.
- Viallet J. P., *La Chiesa valdese di fronte allo Stato fascista*, Claudiana, Torino 1985.
- Vinay V., *Storia dei valdesi. 3. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Claudiana, Torino 1980.

## **6. L'atteggiamento, la politica e la legislazione ecclesiastica dello Stato Italiano e le confessioni religiose – con particolare riferimento alle chiese evangeliche – dall'Età Liberale agli anni Cinquanta.**

- AA. VV., *La legislazione ecclesiastica* (Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione), Neri Pozza, Vicenza 1967.
- Bianconi S., *I rapporti fra lo Stato e le Chiese evangeliche dalla caduta del fascismo all'Assemblea Costituente*, Claudiana, Torino 1974.
- Binchy D. A., *Church and State in Fascist Italy*, Oxford University Press, London 1970.
- Cardia C., *Stato e confessioni religiose. Il regime pattizio*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Consoli A., *Dalla politica ecclesiastica della Destra all'attuale reciproca autonomia dello Stato e della Chiesa*, Giuffrè, Milano 1964.
- Del Giudice V., *La questione romana e i rapporti fra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione, con considerazioni sui Patti Lateranensi e sull'art. 7 della Costituzione Repubblicana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1947.
- Della Seta U., *La legge fondamentale sui culti ammessi: valutazione etica*, Guanda, Modena 1937.



- Falco M., *Le minoranze religiose ed il progetto del nuovo codice penale*, in «Rassegna mensile di Israel», agosto 1929 (estratto).
- Giacchi O., *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Vita e Pensiero, Milano 1934.
- Jahier D., *La condizione giuridica delle Chiese Evangeliche in Italia*, UTET, Torino 1921.
- Jemolo A. C., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1990.
- ID., *Chiesa e Stato in Italia dall'unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1965 (rist.).
- ID., *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Giuffrè, Milano 1954.
- ID., *Religione dello Stato e confessioni ammesse*, An. Romana, Roma 1930.
- Lariccia S., *Stato e Chiesa in Italia. 1948-1980*, Queriniana, Brescia 1981.
- Margiotta Broglio F., *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari 1966.
- ID., (a cura di), *Stato e confessioni religiose. 1. Fonti*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- ID., *Stato e confessioni religiose. 2. Teorie e ideologie*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Magni C., *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, in «Studi Sassaresi», fasc.1, vol. 9, 1931, pp. 39 e segg.
- Missiroli M., *Date a Cesare. La politica religiosa di Mussolini*, Libreria del Littorio, Roma 1929.
- Mussolini B., *Gli Accordi del Laterano*, Libreria del Littorio, Roma 1929.
- Pertici R., *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Peyrot G., *Gli evangelici nei loro rapporti con lo Stato dal fascismo ad oggi*, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice 1977.
- ID., *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1849-1851*, Giuffrè, Milano 1955.



- Piacentini M., *Culti Ammessi*, in «Novissimo Digesto Italiano», Unione Tipografico. Editrice Torinese, Torino 1964.
- ID., *La legge 24 giugno 1929, n. 1159*, Bilychnis, Roma 1929.
- Rochat G., *Regime fascista e chiese evangeliche*, Claudiana, Torino 1990.
- Ruffini F., *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti e sistematici*, a cura di Margiotta Broglio F., Il Mulino, Bologna 1974.
- Sale G., *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, pref. di Scoppola P., Jaca Book, Milano 2007.
- Scoppola P., *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentata dall'Unità alla Repubblica*, Laterza, Bari 1967.
- ID., *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in *Il fascismo e le autonomie locali*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 331 e segg.
- Sinopoli M., *La legge sui Culti Ammessi in rapporto alla Costituzione e alla Legge di Pubblica Sicurezza*, in «Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico», 1952, n. 2, pp. 364 e segg.
- Spadolini G., Ceccuti C. (a cura di), *Chiesa e Stato dal Risorgimento alla Repubblica*, Le Monnier, Firenze 1980.
- Traniello F., *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2007.
- ID., Bolgiani F., Margiotta Broglio F. (a cura di), *Stato e Chiesa in Italia. Le radici di una svolta. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Tedeschi M., *La politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli (1859-1862)*, Giuffrè, Milano 1971.
- Varnier G. B., *Dall'età giolittiana ai nostri giorni*, Giuffrè, Milano 1982.

**7. Sulle polemiche circa la intolleranza religiosa in Italia, sulle presunte connessioni del protestantesimo col comunismo e sulle controversie tra confessioni religiose.**

- *Le contraddizioni della propaganda protestante*, in «La Civiltà Cattolica», A. 83, quaderno 1974, Vol. III, 17 settembre 1932, pp. 521 e segg.



- *La crisi dei protestanti e la loro propaganda in Italia*, in «La Civiltà Cattolica», A. 83°, Vol. I, quaderno 1960, 20 febbraio 1932, pp. 361 e segg.
- Ayassot E., *I protestanti in Italia*, Area Editrice, Milano 1962.
- Broccardo P., *Il cattolicesimo richiamato alle fonti? (Risposta a un protestante)*, Libreria di Dottrina Cristiana, Colle Don Bosco-Asti 1948.
- *Chiese di Cristo*, in «Paese Sera», 4 ottobre 1952.
- *56 aggressione ai protestanti compiute dai cattolici in Italia*, «Avanti!», 15 gennaio 1950.
- *Il clericalismo bollato*, in «La Luce», 15 gennaio 1950.
- Conforto G., *L'ecumenismo cristiano come base ideologica dell'imperialismo e come strumento di lotta antisocialista*, «Quarto Stato», febbraio 1950.
- *Cristianesimo e valori dell'Occidente tra liberalismo e marxismo. La proprietà. La famiglia. La patria. La libertà*. Resoconto delle Giornate Teologiche del Ciabas. 9-10 settembre 1946, in «Protestantesimo», numeri speciali 5-6, settembre-dicembre 1946, pp. 55 e segg.
- Crivelli C., *La «Chiesa di Cristo» e una sua propaggine a Frascati*, in «La Civiltà Cattolica», A. 101° (1950), Vol. III.
- ID., *I protestanti in Italia*, Vol. I., Tip. A. Macioce, Isola del Liri 1936, pp. 83 e segg.
- ID., *I protestanti in Italia (Specialmente nei secoli XIX e XX)*. Parte Prima, cit.
- ID., *I protestanti in Italia (Specialmente nei secoli XIX e XX)*. Parte Seconda, Tip. Macioce&Pisani, Isola del Liri 1938.
- D'Abruzzo Romano, *Ancora sulle reazioni spirituali alla scomunica*, in «La Luce», 15 ottobre 1949.
- Finet A., *Cremlino e Vaticano?*, in «La Luce», 15 settembre 1949.
- Gaetani F. M., *Il protestantesimo in Italia. Conferenze del giovedì nel Corso Pubblico di Apologia della Religione*, Libreria della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1950.
- Ghiglieri F., *L'intolleranza religiosa. Padre Lombardi alla Radio*, in «La Luce», 12 gennaio 1951.
- Giordani I., *I protestanti e l'Italia*, in «Il Popolo», 19 agosto 1952.



- *Giova ai comunisti la propaganda dei protestanti*, in «Il Popolo», 18 novembre 1952.
- Gonnet G., *Amsterdam 1948*, in «La Luce», 30 settembre 1948.
- ID., *Inchiesta sui Monti Ausoni*, in «La Luce», 15 gennaio 1948.
- ID., *Incidenti*, «La Luce», 30 gennaio 1950.
- ID., *Lettera aperta al P. Francesco M. Gaetani S.J.*, in «La Luce», 30 dicembre 1949.
- ID., *Scomuniche dal Cupolone e dai...grattacieli!*, in «La Luce», 30 agosto 1949.
- M., *I protestanti in Italia*, in «La Luce», 19 settembre 1952.
- M. D., *I protestanti in Italia*, in «La Civiltà Cattolica» A. 90, Vol. II, quaderno 2131, 1 aprile 1939, pp. 67 e segg.
- Miegge G., *Gran Ritorno*, in «La Luce», 28 febbraio 1950.
- ID., *La libertà religiosa è pienamente tutelata*, in «La Luce», 14 luglio 1951.
- Mondrone D., *Protestanti nostrani e ristampa di vecchie calunnie*, in «La Civiltà Cattolica», A. 84°, Vol. II, quaderno 1989, 6 maggio 1933, pp. 227 e segg.
- Nisticò V., *La «mano tesa» ai comunisti allarmò i dirigenti clericali. L'intolleranza religiosa in Italia*, in «Il Paese», 30 gennaio 1950.
- P. [Peyrot G.], *La libertà religiosa non è una speculazione politica*, in «La Luce», 14 novembre 1952.
- Peyrot G., *La circolare Buffarini-Guidi e i pentecostali*, Associazione Italiana per la Libertà della Cultura, Roma 1955.
- ID., *La condizione dei protestanti in Italia*, Roma 1956.
- ID., *L'intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio*, Roma 1953.
- ID., *La libertà religiosa in Parlamento*, in «La Luce», 50 ottobre 1953, p. 4.
- ID., *La libertà religiosa problema di fondo*, in «La Luce», 29 aprile 1955, p. 4.
- ID., *Libertà e religione nelle chiese evangeliche*, in AA.VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, cit., pp. 553 e segg.
- ID., *Per l'applicazione della Costituzione con commento al nostro caso*, «La Luce», 27 luglio 1951.



- ID., *Problemi della tolleranza*, in «La Voce Repubblicana», 8 ottobre 1952.
- ID., *Religious liberty and conditions of evangelical people in Italy: edited by the federal council of evangelical churches in Italy*, Tip. Ferraiolo, Roma 1957.
- ID., *Rispettare l'art. 19 della Costituzione. Ma in che modo?*, in «La Luce», 6 marzo 1953.
- *Protesta di deputati americani per la «intolleranza religiosa» in Italia*, in «L'Unità», 10 gennaio 1950.
- *Quale fronte?*, in «La Luce», 30 gennaio 1947, p. 1.
- *La questione della tolleranza e le confessioni religiose*, Atti del Convegno di Studi, Roma, 3 aprile 1990, Jovene, Napoli 1991.
- Salvemini G., *Che cos'è la libertà religiosa?*, in «Critica Sociale», 5 marzo 1954.
- ID., *Clericali e laici : cattolicesimo e democrazia, diritto canonico e diritto civile, censura ecclesiastica ... saggi e polemiche di Gaetano Salvemini*, Parenti, Firenze 1958.
- ID., *I diritti di Dio e della Chiesa*, in «Il Mondo», 11 aprile 1953.
- ID., *Il gesuita e il liberale*, in «Il Ponte», gennaio 1954.
- ID., *Il liberale e i gesuiti*, in «Il Ponte», marzo 1954.
- ID., *La libertà religiosa del ministro Fanfani*, in «Critica Sociale», 5 novembre 1953.
- ID., *La liquidazione del laicismo*, in «Critica Sociale», 5 maggio 1953.
- ID., *Professori e teologi*, in «Il Mondo», 26 gennaio 1954.
- ID., *I protestanti in Italia*, in «Il Mondo», 9 agosto 1952.
- ID., *Stato e Chiesa in Italia*, a cura di Conti E., Feltrinelli, Milano 1969.
- ID., *Tu quoque, Nenni?*, in «Critica Sociale», 5 giugno 1954.
- ID., *Un ministero di teologi* in «Il Mondo», 27 ottobre 1953.
- Santini L., *I protestanti e il comunismo*, Claudiana, Torino 1966.
- Spini G., *Chiediamo tutta la verità*, in «Non Mollare», 26 ottobre 1945.
- ID., *Le minoranze protestanti in Italia*, in «Il Ponte», n. 6, 1950.



- ID. *La persecuzione contro gli evangelici in Italia*, in «Il Ponte», IX, 1953.
- ID., *I protestanti in Italia*, in «Il Mondo», 20 settembre 1952.
- Pullen H. H., *More persecutions in Italy. Protestants put in prison*, «The Christian», 12 febbraio 1948.
- Rosapepe G., *Inquisizione addomesticata*, Laterza Bari 1960.
- *Stato e Chiesa*, a cura di Gorresio V., Laterza, Bari 1957.
- *Il travaglio dei protestanti e la loro offensiva in Italia*, in «La Civiltà Cattolica», A. 83°, Vol. II, quaderno 1963, 2 aprile 1932, pp. 6 e segg.
- *Una favorevole soluzione per la «Chiesa di Cristo»?* , in «Il Tempo», 3 ottobre 1952.
- *Una guida per il labirinto protestantico*, in «La Civiltà Cattolica», A. 84°, Vol. I, quaderno 1984, 18 febbraio 1933, pp. 368 e segg.
- *Voci ed echi. Ovvii rilievi*, in «L'Osservatore Romano», 20 gennaio 1950.

## **8. Sulla Costituente con riferimento alle confessioni religiose.**

### **8.1. Opere di consultazione.**

- *Atti dell'Assemblea Costituente. Commissione per la Costituzione. Resoconti sommario*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1946-1947.
- *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, 8 Voll., Segretariato Generale della Camera dei Deputati, Roma 1970.
- Capitini A., Lacaita P., *Gli atti dell'Assemblea Costituente sull'art. 7*, Lacaita, Manduria-Perugia 1959.

### **8.2. Opere collettanee, monografiche e saggi.**

- AA. VV., *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, Il Mulino, Bologna 1979.
- AA. VV., *La fondazione della repubblica. Dalla Costituzione provvisoria all'Assemblea Costituente*, Il Mulino, Bologna 1979.
- Alessio, G. (a cura di), *Alle origini della costituzione italiana. I lavori preparatori della «Commissione per studi e opinioni alla riorganizzazione dello Stato» (1946-1947)*, Il Mulino, Bologna 1979.



- Antonetti N., De Siervo U., Malgeri F. (a cura di), *I cattolici democratici e la Costituzione*, intr. di De Rosa G., Voll. III, Il Mulino, Bologna 1998.
- Amorth A., *I lavori dell'Assemblea Costituente*, in *Dal 25 luglio alla Repubblica 1943-1946*, a cura di Rossini G., ERI, Torino 1966.
- Ambrosoli L., *La scuola e la Costituente*, Brescia 1987.
- Barile P., *Orientamenti per la Costituente*, pres. di Calamandrei P., La Nuova Italia, Firenze 1946.
- Bonomi I., *Preludio alla Costituente*, Sestante, Roma 1945.
- Bova S., *L'elaborazione della Carta costituzionale nel Comitato di redazione*, in *La fondazione della Repubblica : dalla Costituzione provvisoria alla Assemblea Costituente*, a cura di Cheli.E., Il Mulino, Bologna 1979.
- Calamandrei P., *Come nasce la nuova Costituzione*, in «Il Ponte», 3 (1947), pp. 1 e segg.
- ID., *La Costituzione e la legge per attuarla*, in AA. VV., *Dieci anni dopo*, Laterza, Bari 1955.
- ID., *Costruire la democrazia: premesse alla Costituente*, Edizioni U., Firenze 1945.
- ID., *Nel limbo istituzionale*, in «Il Ponte», 1 (1945), pp. 4 e segg.
- ID., *Storia quasi segreta di una discussione e di un voto*, in «Il Ponte», maggio 1947, pp. 415 e segg.
- Canavero A., *Dalla Costituente alla Costituzione: le coordinate storiche*, in «Vita e Pensiero», 70 (1987), pp. 279 e segg.
- Casavola F. P., *Introduzione a Dossetti, G., I valori della Costituente*, Napoli 2005.
- Cheli E., *La fondazione della Repubblica: dalla Costituzione provvisoria all'Assemblea Costituente*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 513 e segg.
- Ghisalberti C., *Storia Costituzionale d'Italia. 1848-1948*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Falzone V., Grossi P., *Assemblea costituente italiana*, in «Enciclopedia del diritto», Giuffrè, Milano - vol. 3 (1958).
- Giannuzzi C., *L'istituzione e l'attività del Ministero per la Costituente*, in *Il ministero per la Costituente : l'elaborazione dei*



*principi della carta costituzionale*, a cura della Fondazione Pietro Nenni, La Nuova Italia, Firenze 1995, pp. 3 e segg.

- Lener S., *Discussione e votazione dell'art. 7*, in «La Civiltà Cattolica», 1947, II, pp. 423 e segg.

- ID., *I Patti Lateranensi alla Costituzione italiana. Discussione di una discussione*, in «La Civiltà Cattolica», 1947, II, pp. 214 e segg.

- Lucifredi R., *L'Assemblea Costituente. Che cosa è. Che cosa dovrà fare*, Giuffrè, Milano 1945.

- Melloni A (a cura di), *La ricerca costituente (1945-1952)*, Il Mulino, Bologna 1994.

- Magnoli S., Mana E., Conte L., *La formazione della Repubblica. Autonomie locali, regioni, governo, politica economica*, Il Mulino, Bologna

- Novacco D., *L'officina della Costituzione italiana: 1943-1948*, Feltrinelli, Milano 2000.

- Pizzorusso A., Violante L., *Dal Regno d'Italia alla Repubblica italiana: il ruolo dell'Assemblea costituente*, in *La fondazione della Repubblica: dalla Costituzione provvisoria alla Assemblea Costituente*, a cura di Cheli E., Il Mulino, Bologna 1979, pp. 17 e segg.

- Pombeni P., *La Costituente. Un problema storico-politico*, Bologna 1995.

- ID., *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Il Mulino, Bologna 1979.

- Ridola P., *L'esperienza costituente come problema storiografico: bilancio di un cinquantennio*, in «Quaderni costituzionali», 18 (1998), n. 2, pp. 241 e segg., rip. in: *Studi in onore di Leopoldo Elia*, Giuffrè, Milano 1999. - Vol. 2, pp. 1401 e segg.

- Rodotà S. (a cura di), *Alle origini della Costituente*, Il Mulino, Bologna 1998.

- Ruini M., *Verso la Costituente: problemi della Costituzione*, Edizioni Europa, Roma 1945.

### 8.3. Studi, manuali e saggi a commento della Costituzione.



- Amorth A., *La Costituzione italiana: commento sistematico*, Giuffrè, Milano 1948.
- Balladore Pallieri G., *La nuova Costituzione italiana*, C. Marzorati, Milano 1948.
- Barbera A., Fusaro C., *Corso di diritto costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Baschieri G., Bianchi D'Espinosa L., Giannattasio C. (a cura di), *La Costituzione Italiana. Commento analitico*, pref. di Calamandrei P., Nocchioli, Firenze 1949.
- Calamandrei P., Levi A., *Commentario sistematico alla Costituzione Italiana*, Barbera, Firenze 1950.
- Crosa E., *Diritto costituzionale*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1951.
- D'Avack P. A., *I rapporti tra Stato e Chiesa nella Costituzione repubblicana italiana*, «Il Diritto Ecclesiastico», n. 1-3 (1949).
- Del Giudice V., *Manuale di Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1955
- Lucifreddi R., *La nuova costituzione italiana: raffrontata con lo Statuto Albertino e vista nel primo triennio di sua applicazione*, Società Editrice Libreria, Milano 1952.

**9. Sui diritti di libertà e sui principi ad essi affini con particolare riferimento alle confessioni religiose di fronte allo Stato.**

- AA.VV., *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico*, Giuffrè, Milano 1973.
- AA. VV., *Il pluralismo confessionale nell'attuazione della Costituzione*. Atti del Convegno tenuto a Roma il 3 giugno 1986, Jovene, Napoli 1986.
- Barbera A., *Il cammino della laicità*, Canestrari S. (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna 2007.
- Barker E., *Freedom of Religion. Aims of a Joint Committee. Submission to U. N.*, in «The Times», 16 agosto 1946.
- Bellah R. N., *La religione civile in America*, intr. di Filoramo G., Morcelliana, Brescia 2007.
- Bobbio N., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995.



- Boniolo G., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino 2006.
- D'Avack P. A., *Libertà di coscienza*, in «Enciclopedia del Diritto», XXIV, Giuffrè, Varese 1974.
- ID., *I rapporti fra Stato e Chiesa nella Costituzione repubblicana italiana*, in «Il Diritto Ecclesiastico», n. 1-3, 1949.
- Ferrajoli L., *I fondamenti dei diritti fondamentali*, in Vitale E. (a cura di), *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Finocchiaro F., *Libertà religiosa e uguaglianza delle confessioni religiose nello stato democratico*, Giuffrè, Milano 1973.
- Barile P., *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Il Mulino, Bologna 1984.
- ID., *Lo sviluppo dei diritti fondamentali nell'ordinamento repubblicano*, in *Storia d'Italia. Annali 14. Legge Diritto Giustizia*, a cura di Violante L., Einaudi, Torino 1998.
- Böckenförde, E. W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Preterossi G., Laterza, Roma-Bari 2007.
- ID., *Diritto e libertà religiosa. Lo Stato secolarizzato e i suoi valori*, in «Il Regno», 18 (2007), pp. 637 e segg.
- Bury, J. B., *Storia della libertà di pensiero*, Feltrinelli, Milano 1959.
- Capitini A., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino 1950.
- ID., *Il problema religioso attuale*, Guanda, Modena 1948.
- Cardia C., *Istituzioni civili e libertà religiosa*, «Nuovi Studi Politici», 1986, fasc. 4.
- ID., *Libertà di credenza*, «Enciclopedia Giuridica», Istituto dell'Enciclopedia Treccani, IX, Roma 1990.
- ID., *Pluralismo (dir. Eccl.)*, in «Enciclopedia del Diritto», XXXIII, 1984.
- *La riforma del Concordato. Dal confessionismo alla laicità dello Stato*, Einaudi, Torino 1980
- ID., *Società moderna e diritti di libertà*, Il Mulino, Bologna 1975.
- Casavola, F. P., *Laicità e Stato. L'esperienza italiana*, in Dalla Torre G. (a cura di), *Lessico della laicità*, Studium, Roma 2007.



- Catalano G., *Il diritto di libertà religiosa*, Cacucci, Bari 2007.
- 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*, III, Giuffrè, Milano 1978, pp. 235 e segg.
- Cavana P., *Interpretazioni della laicità: esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma 1998.
- Cavour C. Benso, *Libera Chiesa in libero Stato*, Il Melangolo, Genova 2001.
- Cerri A., *L'eguaglianza*, Laterza, Roma 2005.
- Colaianni N., *Il principio supremo di laicità dello Stato e l'insegnamento della religione cattolica*, «Il Foro Italiano», 1989, fasc. 5, pp. 1333 e segg.
- Coppola R., *Libertà religiosa e principio pluralistico nella giurisprudenza costituzionale italiana in materia ecclesiastica*, «Ius Ecclesiae», II, 1990.
- ID. (a cura di), *Gli strumenti costituzionali per l'esercizio della libertà religiosa*, Giuffrè, Milano 1982.
- *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi : problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, a cura di Ferrari S., CEDAM, Padova 1989.
- De Bernardis L. M., *Politica ecclesiastica e costituzione*, in *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico*. Atti del Convegno di Diritto ecclesiastico. Siena, 30 novembre-2 dicembre 1972. Università degli Studi di Siena, Giuffrè, Milano 1973.
- Domaniello S., *Sulla laicità nella Costituzione*, Giuffrè, Milano 1999.
- Ferrari S., *La libertà religiosa nell'Europa contemporanea*, «Il Mulino», 1994, fasc. 2, pp. 216 e segg.
- Finocchiaro F., *Art. 19*, in *Commentario della Costituzione* a cura di G. Branca, Zanichelli-Il Foro Italiano, Bologna-Roma 1977.
- ID., *Art. 20*, *ivi*.
- ID., *Libertà di coscienza e di religione*, in «Enciclopedia Giuridica», VII, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma 1990.



- ID., *Libertà religiosa e uguaglianza delle confessioni religiose nello stato democratico*, Giuffrè, Milano 1973
- ID., *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, Giuffrè, Milano 1958.
- Firpo M., *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1989.
- Galante Garrone A., *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*, Baldini&Castoldi, Milano 1995.
- Gentile E., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'Impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- *Human Rights and Religious Freedom, a cura del Joint Committee on Religious Liberty* (Great Britain), March 1947.
- Jahier D., *Il 1 articolo dello Statuto e la libertà religiosa in Italia : monografia storico-giuridica*, S. Lattes & c., Torino-Genova 1925.
- Jemolo A. C., *Geografie delle laicità in Italia*, «Nuovi Studi Politici», 1987, fasc. 3.
- ID., *Le libertà garantite dagli art. 8, 19 e 21 della Costituzione*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1952, I, pp. 393 e segg.
- ID., *I problemi pratici della libertà*, Giuffrè, Milano 1972.
- Kamen H., *Nascita della tolleranza*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- Lecler J., *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, Morcelliana, Brescia 2004.
- Lichfield E., *Religious Freedom in Italy. The Peace Treaty*, in «The Times», 3 febbraio 1947.
- Long G., *Alle origini del pluralismo confessionale. Il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente*, Il Mulino, Bologna 1990.
- ID. (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino 2007.
- Luzzatti L., *Chiesa, fede e libertà religiosa in un carteggio di inizio novecento : Luigi Luzzatti e Paul Sabatier*, a cura di Franchini S. G., Venezia 2004.
- ID., *La libertà di coscienza e di scienza nelle attinenze con lo stato moderno*, Nuova Antologia, Roma 1911.
- Margiotta Broglio F., *La protezione internazionale della libertà religiosa nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Giuffrè, Milano 1967.



- Menozzi D., *Tra laicità e laicismo. Un dibattito sulla cultura cattolica del secondo dopoguerra*, in *Le due società. Scritti in onore di Francesco Traniello*, a cura di Gariglio B., Margotti M., Zunino P. G., Il Mulino, Bologna 2009.
- Nussbaum M. C., *Libertà di coscienza e religione*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Peyrot G., *Confessionalismo religioso nella Costituzione della Repubblica*, in «La Voce Repubblicana», 8 febbraio 1947.
- ID., *L'Italia e la libertà religiosa*, in «La Luce», 30 dicembre 1947.
- ID., *La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente Italiana*, Centro Evangelico di Cultura, Roma 1946.
- ID., *Libertà e religione nelle chiese evangeliche*, in AA. VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 583 e segg.
- ID., *Stato e Chiesa nella Costituzione repubblicana*, in «La Voce Repubblicana», 26 gennaio 1947
- Piacentini M., *La libertà religiosa e la Costituzione*, in «La Luce», 30 giugno 1946.
- *La questione della tolleranza e le confessioni religiose : atti del Convegno di studi : Roma, 3 aprile 1990* , Jovene, Napoli 1991.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford 1986.
- Remond R., *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Rescigno P., *Persona e comunità : saggi di diritto privato*, Il Mulino, Bologna 1966.
- Rollier M. A., *Patti Lateranensi e diritti di libertà*, in «Il Ponte», A. III, n. 4.
- ID., *Un regime concordatario compatibile con i principi di libertà*, in «L'Italia Libera», 16 gennaio 1947.
- Ruffini F., *Corso di diritto ecclesiastico. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Milano 1992.
- ID., *Diritti di libertà*, La Nuova Italia, Firenze 1946.
- ID., *La libertà religiosa: storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano 1991.
- ID., *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, Bocca, Torino 1913.



- Searle Bates M., *La libertà religiosa*, Claudiana, Torre Pellice 1949.
- Scaduto F., *Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi? Genesi, uguaglianza*, in «La Corte d'Appello», A. XV, 31 maggio 1914, n. 5, pp. 129 e segg.
- *La tutela della libertà di religione : ordinamento internazionale e normative confessionali*, a cura di Ferrari S., Scorazzi T., CEDAM, Padova 1988.
- Verucci G., *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876*, Laterza, Bari 1996.
- Viany V., *Laicismo protestante?* «La Luce», 15 aprile 1947.

### **9. Sul Diritto Ecclesiastico Italiano.**

- Berlingò S., Casuscelli G., *Codice del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1988.
- Botta R. (a cura di), *Codice di diritto ecclesiastico*, Pirola, Milano 1990.
- Dalla Torre G., *La riforma della legislazione ecclesiastica. Testi e documenti per una ricostruzione storica*, Patron, Bologna 1985.
- D'Avack P. A., *Trattato di diritto ecclesiastico. Parte generale*, Giuffrè, Milano 1978.
- Del Giudice V., *La Costituzione ed i culti non cattolici*, Giuffrè, Milano 1953.
- ID., *La separazione tra Stato e Chiesa Come concetto giuridico*, Coop. Tip. Manuzio, Roma 1913.
- Falco M., *Corso di diritto ecclesiastico*, CEDAM, Padova 1933.
- Finocchiaro F., *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna 2003.
- ID., *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna 1988.
- Gismondi P., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1975.
- Jemolo A. C., *Corso di diritto ecclesiastico*, Laterza, Roma 1944.
- ID., *Lezioni di diritto ecclesiastico, 1944 -1945*, Roma 1945.
- ID., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1979.
- Lariccia S., *Coscienza e libertà. Profili costituzionali del diritto ecclesiastico italiano*, Il Mulino, Bologna 1989.
- ID., *Diritto ecclesiastico*, CEDAM, Padova 1986.
- ID., *Diritti civili e fattore religioso*, Il Mulino, Bologna 1989.



- ID., *Lezioni di diritto ecclesiastico. I Principi costituzionali*, CEDAM, Padova 1974.
- Petroncelli M., *Diritto ecclesiastico*, S. E. Napoletana, Napoli 1982.
- ID., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Jovene, Napoli 1981.
- Piacentini M., *I culti ammessi nello Stato*, U. Hoepli, Milano 1934.
- Saraceni G., *Introduzione allo studio del diritto ecclesiastico*, S. E. Napoletana, Napoli 1982.
- Scaduto F., *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, II, Bocca, Torino 1893.
- Spinelli L., *Diritto Ecclesiastico. Parte Generale*, UTET, Torino 1976.
- Vitale A., *Corso di Diritto Ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, Giuffrè, Milano 1989.
- ID., *Corso di diritto ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, Giuffrè, Milano 2005.

**10. Sugli ordinamenti e sulle definizioni giuridiche delle confessioni religiose, sulla loro posizione nello Stato italiano e sul sistema costituzionale delle intese.**

- Bellini P., *Confessioni religiose*, in «Enciclopedia del Diritto», VIII, 1961, pp. 926 e segg.
- Bianconi S., *Le intese tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Giuffrè, Milano 1969.
- Caputo G., *Il problema della qualificazione giuridica dello Stato in materia religiosa*, Giuffrè, Milano 1967.
- Casuscelli G., *Post-confessionismo e transizione*, Giuffrè, Milano 1984.
- D'Avack P. A., *Confessioni religiose*, in «Enciclopedia Giuridica», VIII, 1988.
- ID., *Confessionismo*, in «Enciclopedia del Diritto», VIII, 1961.
- De Gregorio F., *Chiesa Valdese e Chiesa cattolica: confronto tra i rispettivi ordinamenti interni. Attuali contratti ecumenici*, in ID., *Stato e Chiesa nella storia del diritto. Primato spirituale e difesa temporale*, Aracne, Roma 1999, pp. 159 e segg.



- Ferrari S., *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste (1929-1979)*, Giuffrè, Milano 1979.
- Finocchiaro F., *Le intese nel pensiero dei giuristi italiani*, in Mirabelli C. (a cura di), *Le intese tra Stato e Confessioni religiose*, Giuffrè, Milano 1978, pp. 18 e segg.
- Friedberg E., *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, a cura di e in collaborazione con Ruffini F., Boca, Torino 1893.
- Gismondi P., *Culti acattolici*, in «Enciclopedia del Diritto», XI, Giuffrè, Varese 1962.
- ID., *L'autonomia delle confessioni acattoliche*, in «Il Foro Italiano», 1962, IV.
- Jemolo A. C., *Giurisdizionalismo*, in «Enciclopedia del Diritto», XIX, 1969.
- Long G., *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1991.
- Long G., *Intese. IV. Intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in «Enciclopedia Giuridica», Treccani, Roma 1989, V. XVII.
- ID., *Lo Stato e le confessioni «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1991.
- Miegge G., *La Chiesa come ordinamento giuridico originario*, in «Protestantesimo», luglio-settembre 1951.
- Mirabelli C., *L'appartenenza confessionale*, Cedam, Padova 1975.
- ID. (a cura di), *Le intese tra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano 1978.
- Musselli L., *Considerazioni sugli istituti delle confessioni acattoliche*, Cedam, Padova 1979.
- Parlato V., Varnier G. B. (a cura di), *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli, Torino 1992.
- Peyrot, *Discussioni-Interventi*, in Mirabelli C. (a cura di), *Le intese tra Stato e Confessioni religiose*, Giuffrè, Milano 1978.
- ID., *Influenze franco-ginevrine nella formazione delle discipline ecclesiastiche valdesi alla metà del secolo del XVII Secolo*, Sansoni, Firenze 1959.



- ID., *L'ordinamento delle chiese valdesi*, in Parlato V., Varnier G. B., *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, Giappichelli Editore, Torino 1992..
- ID., *L'ordinamento giuridico della Chiesa Valdese. I. Principi generali. Le Fonti. La Costituzione Ecclesiastica del 1929. Dispense del Corso tenuto nel XCVII Anno A. 1951-1952*, Facoltà Valdese di Teologia, Roma 1952.
- ID., *Una disciplina inedita della metà del XVIII Secolo*, estratto dal «Bollettino della Società di Studi Valdesi», dicembre 1960.
- Piccardi L., *La pluralità degli ordinamenti giuridici e il concetto di rinvio*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano. Vol. I. Filosofia e teoria generale del diritto costituzionale*, CEDAM, Padova 1940, pp. 249 e segg.
- Rescigno, *Le società intermedie*, in *Persona, società intermedie e Stato*, «Quaderni di Iustitia», n. 10, Studium 1957, pp. 50 e segg.
- Romano S., *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1962.

#### **11. Sull'esercizio della religione.**

- Bianconi S., *Libertà costituzionali e vilipendio della religione dello Stato*, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXXIII, n. 3-4, parte II, luglio-dicembre 1962, pp. 342 e segg.
- Bolognini F., *I rapporti tra Stato e confessioni religiose nell'art. 8 della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1981, pp. 14 e segg.
- Bortolazzi, *L'approvazione governativa delle nomine dei ministri dei culti diversi dalla religione dello Stato*, in «Il Diritto Ecclesiastico», A. LXXII, n. 2, Parte II, aprile-giugno 1961, pp. 297 e segg.
- Cardia C., *Art. 8*, in *Principi fondamentali. Commentario della Costituzione*, a cura di Branca G., Zanichelli-Foro Italiano, Bologna-Roma 1975, pp. 393 e segg.
- Carresi, *Ancora sulla libertà di propaganda e di proselitismo degli acattolici*, in «Diritto Concordatario.», 1934, pp. 158 e segg.
- De Stefano A., *Il ripristino degli edifici di culto danneggiati o distrutti da eventi bellici*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1950, pp. 996 e segg.



- Giacchi O., *La situazione giuridica del protestantesimo in Italia*, in «Vita e Pensiero», 1934, pp. 489 e segg.
- Giampietro L., *La propaganda e il proselitismo e i culti ammessi nello Stato*, «Vita e Pensiero», marzo 1935.
- Governatori Renzoni L., *Gli articoli 7 ed 8 della Costituzione nelle valutazioni della giurisprudenza (1948-1972)*, in *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico*. Atti del Convegno di Diritto Ecclesiastico. Siena, 30 novembre-2 dicembre 1972, Università degli Studi di Siena, Giuffrè, Milano 1973, pp. 384-385.
- Greco I., *Il libero esercizio dei culti ammessi non consente libertà di propaganda e di proselitismo*, in «Diritto Concordatario», 1936, pp. 51 e segg.
- Mauro T., *Considerazioni sulla posizione dei ministri dei culti acattolici nel diritto vigente*, Giuffrè, Milano 1952
- Peyrot G., *Competenza dei ministri di culto diverso dal cattolico-romano a celebrare matrimoni validi agli effetti civili; limiti territoriali e responsabilità eventuali ai sensi della legge statale*, in «La Giustizia Penale», fasc. VII-VIII, luglio-agosto 1960, pp. 328 e segg.
- *Libero esercizio degli atti del proprio ministero da parte dei Pastori evangelici ed approvazione governativa dei ministri di un culto ammesso*, Giuffrè, Milano 1956.
- ID., *Osservazioni sui luoghi e sulle riunioni private di culto*, Giuffrè, Milano 1953.
- ID., *Il problema dell'insegnamento della religione nelle pubbliche scuole elementari in relazione ai maestri ed agli alunni evangelici*, Tipografia Bruno Coppini & C., Firenze 1955.
- ID., *Le riunioni religiose e l'esercizio del culto nelle norme attualmente vigenti in Italia*, Claudiana, Torre Pellice 1956
- Piacentini M., *La discussione in materia di religiosa, la propaganda ed il proselitismo nei loro riflessi penali*, in «Giustizia Penale», 1938, III, pp. 801 e segg.
- Stocchiero G., *Libertà e restrizioni dei culti ammessi in Italia*, in «Rivista del Clero Italiano», 1934, pp. 535 e segg.



## SIGLE ED ABBREVIAZIONI

- AA.GG.** Affari Generali e Riservati
- Aff.** Affari
- ASCI.** Archivi Storici della Comunità Europea (Firenze)
- ASFULM.** Archivio Storico Fondazione Ugo La Malfa (Roma)
- ACS.** Archivio Centrale dello Stato (Roma)
- AIRT.** Archivio dell'Istituto della Resistenza in Toscana (Firenze)
- AIS.** Archivio Storico Istituto Luigi Sturzo (Roma)
- ASP.** Archivio di Stato di Perugia (Perugia)
- ASFT.** Archivio Storico della Fondazione di Studi Storici Filippo Turati (Firenze)
- ASFULM.** Archivio Storico della Fondazione Ugo La Malfa (Roma)
- ASILS.** Archivio Storico Istituto Luigi Sturzo (Roma)
- ASINSMLI.** Archivio Storico Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione Italiano (Milano)
- ASISRT.** Archivio Storico Istituto Storico della Resistenza in Toscana (Firenze)
- ATV.** Archivio Storico della Tavola Valdese (Torre Pellice)
- b.** Busta.
- Cart.** Cartella.
- Cat.** Categoria.
- CFCEI.** Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche in Italia
- Corr. Cons.** Corrispondenza Consiglio
- DBI.** Dizionario Biografico degli Italiani.
- D.G.A.P.** Direzione Generale. Affari Politici
- D.** Direzione
- Dir.** Direzione.
- Div.** Divisione.
- f.** Foglio.
- Fasc.** Fascicolo.
- FB.** Fondo Francesco Bartolotta
- FC.** Fondo Aldo Capitini.
- F.C.** Fondo Piero Calamandrei
- FCEI.** Federazione delle Chiese Evangeliche d'Italia



**FER.** Fondo Ernesto Rossi  
**FO.** Foreign Office presso il National Archives (Londra)  
**FR.** Fondo Mario Alberto Rollier.  
**FS.** Fondo Gaetano Salvemini  
**G.** Generale  
**Gab.** Gabinetto  
**Gen.** Generale  
**Int.** Interno  
**Min.** Ministro  
**Minist.** Ministero  
**P.S.** Pubblica Sicurezza  
**Ris.** Riservati  
**Sez.** Sezione.  
**Sottosegr.** Sottosegretario  
**UCII.** Unione delle Comunità Israelitiche Italiane  
**Uff.** Ufficio  
**UL.** Ufficio Legale  
**ULM.** Ugo La Malfa



## INDICE

- Nota introduttiva dell'Autore.....	I
Parte I. <i>Chiese evangeliche e libertà religiosa durante la transizione.</i>	
- Introduzione generale alla legislazione italiana sui culti ammessi.....	1
- La strada al superamento dell'ipoteca fascista.....	10
- L'appello all'Italia dal Regno del Sud.....	31
- La vacanza giuridica.....	50
Parte II. <i>La Costituente.</i>	
- Dichiarazione breve e relazione lunga.....	68
- La Santa Sede si è ostinata a voler così!.....	102
- Ma gli altri culti sono egualmente liberi.....	118
- La libertà religiosa sotto tutela esterna.....	129
Parte III. <i>Compromesso concordatario.</i>	
- Il nuovo separatismo concordato.....	147
- La battaglia procedurale.....	167
- Il dialogo tra sordi.....	187
- Dagli oggi, dagli domani, qualcuno capirà.....	201
Parte IV. <i>Teoria e prassi della repressione.</i>	
- Emissari del comunismo sovietico.....	215
- I nostri amici americani non hanno capito nulla.....	238
- La libertà religiosa è, in Italia, pienamente assicurata.....	256
- Continuità delle leggi fasciste.....	283
- Geografia della intolleranza.....	306
- Decisissimi a non lasciarsi sopraffare.....	326
Parte V. <i>Lotta per l'Italia laica e protestantesimo.</i>	
- La partecipazione dei piccoli partiti non incide.....	339
- Il fossato tra cultura ecclesiastica e cultura laica.....	364
- I protestanti sono la bestia nera dei clericali.....	379
- Il diritto di non tremolare.....	395
- Conclusioni.....	416
- Appendice.....	427
- Elenco delle Fonti e bibliografia.....	442
- Sigle ed abbreviazioni.....	471

