

DIRITTO, MINORANZE.

Storie

a cura di
Rosalba Sorice



Collana di Studi di Storia del diritto medievale e moderno

Collettanee

10

 **Historia**
et ius
2023



“Historia et ius”
Associazione culturale - Roma

Collana di Studi di Storia del diritto medievale e moderno

Collettanee

10

La Collana di Studi di storia del diritto medievale e moderno *Historia et Ius*, pubblicata in forma elettronica in open access, è nata per iniziativa della stessa redazione della omonima rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna. Essa si propone di costituire uno strumento di diffusione, su scala internazionale, dei risultati delle ricerche storico giuridiche e del confronto di idee e impostazioni metodologiche.

Ogni volume, così come gli articoli pubblicati nella rivista, è sottoposto a doppio referaggio cieco. La collana accoglie testi in lingua italiana, inglese, francese, spagnola e tedesca.

The Series of Studies in medieval and modern legal history *Historia et Ius*, published in electronic form in open access, was created on the initiative of the same editorial board of the homonymous history journal of the medieval and modern age. It aims to constitute an instrument of diffusion, on an international basis, of the results of historical legal research and of the comparison of ideas and methodological approaches.

Each volume, as well as the articles published in the journal, is subject to double blind peer-review. The book series receives texts in Italian, English, French, Spanish and German languages.

DIREZIONE DELLA COLLANA: Paolo Alvazzi del Frate (Università Roma Tre) - Giovanni Rossi (Università di Verona) - Elio Tavilla (Università di Modena e Reggio Emilia)

CONSIGLIO SCIENTIFICO: Marco Cavina (Università di Bologna) - Eric Gojosso (Université de Poitiers) - Ulrike Müßig (Universität Passau) - Carlos Petit (Universidad de Huelva) - Laurent Pfister (Université Paris II) - Michael Rainer (Universität Salzburg) - Giuseppe Speciale (Università di Catania) - Arnaud Vergne (Université de Paris) - (†) Laurent Waelkens (Universiteit Leuven)

I saggi pubblicati sono stati sottoposti a valutazione da parte della direzione della collana.

E-mail: info@historiaetius.eu

Indirizzo postale: Prof. Paolo Alvazzi del Frate
via Ostiense 161 - 00154 Roma

Immagine di copertina:

Aurelio Pappalardo, *Vulcano in eruzione*, tecnica mista, 2018, Collezione privata.

ISBN: 979-12-81621-00-8 - ottobre 2023

ISSN: 2704-5765

Il volume è stato pubblicato col contributo del Dipartimento di Giurisprudenza nell'ambito del Progetto *MeDiTa: Le Minoranze e il diritto, il diritto delle minoranze. Esclusione, Discriminazione, Tolleranza, accoglienza*, PIAo di inCENTivi per la Ricerca di Ateneo 2020/2022 (PIA.CE.RI.), Responsabile Scientifico Rosalba Sorice, finanziato dall'Università degli Studi di Catania.

DIRITTO, MINORANZE. *Storie*

a cura di
Rosalba SORICE



“Historia et ius”
Associazione culturale - Roma

Indice

<i>Introduzione di ROSALBA SORICE</i>	VII
FRANCESCO ARCARIA, <i>D. 27.2.3: la tutela giudiziaria pretoria degli 'alimenta' in favore dei 'pupilli'</i>	1
ALDO ANDREA CASSI, <i>La minorità della maggioranza. Gli indios all'alba della Conquista tra schiavitù e tutela</i>	13
MARCO CAVINA, <i>"Dor Bui" ["Escremento dell'uomo bianco"]. Prime note intorno allo status degli albinì nel diritto tradizionale africano</i>	41
CRISTINA CIANCIO, <i>La Venere Ottentotta e lo sguardo sul diverso. Le molte vite del corpo di Saartjie Baartman</i>	55
DANIELE EDIGATI, <i>La tolleranza al crepuscolo dell'antico regime. Prime note sull'evoluzione dei privilegi a favore delle comunità ebraiche nel settecento (Parma, Modena, Genova)</i>	77
ANTONIA FIORI, <i>Lo spazio giuridico delle minoranze sessuali nel Medioevo. Gli ermafroditi</i>	105
ELISABETTA FUSAR POLI, <i>Powerful minorities. Gli Europei d'Egitto e il diritto misto</i>	133
LOREDANA GARLATI, <i>Dietro le sbarre: escludere per includere? Carceri e detenuti tra Otto e Novecento</i>	153
CARLOTTA LATINI, <i>La monomania omicida. Tra malattia mentale e criminalità</i>	193
FRANCESCO MASTROBERTI, <i>La condizione giuridica delle minoranze albanesi nel Regno di Napoli</i>	203
MANLIO MIELE, <i>Sulla tolleranza religiosa verso i Greci nella Repubblica di Venezia</i>	217
IDA ANGELA NICOTRA, <i>Ruolo e prospettive dell'opposizione in Italia</i>	237
CRISTIANA PETTINATO, <i>Spinte nazionali sovraniste e semi di neoconfessionalismo in Lituania. Al vaglio della Corte di Strasburgo le relazioni pericolose tra Chiesa e Stato</i>	257
STEFANO SOLIMANO, <i>Chelek Tov. Chelek Ra. Napoleone e la condizione giuridica degli ebrei</i>	281

ROSALBA SORICE, <i>Lo spazio giuridico degli esclusi nel Medioevo. Aspetti penali</i>	315
GIUSEPPE SPECIALE, <i>La legislazione razziale antiebraica: discriminazioni e sistema graziale</i>	323
ALESSANDRO TIRA, <i>Il diritto ecclesiastico italiano e le minoranze religiose negli anni del confessionismo</i>	343

Alessandro Tira

*Il diritto ecclesiastico italiano e le minoranze religiose
negli anni del confessionismo*

*Religious minorities and the Italian law
in the age of confessionism*

ABSTRACT: In the 1930s-1950s, the Italian system of law and religion maintained the same features, despite a new Constitution was enforced in 1948. For the entire period, religious minorities were basically regulated by the Admitted Denominations Act 1929 and the application of such rules was inspired by the entrenched confessionism of public institutions. The essay considers the main features of that legislation, some of the early efforts to reform it and the approach to the whole matter during the 1950s.

KEYWORDS: Religious minorities – Italian Law – Official religion.

SOMMARIO: 1. Il «trentennio del confessionismo» (1929-1960): un problema di periodizzazione. 2. La condizione dei culti acattolici tra diritto e politica ecclesiastica: il fascismo. 3. Il primo decennio repubblicano, tra continuità e fermenti. 4. L'esigenza di un rinnovamento del diritto ecclesiastico nella prolusione catanese di Luigi De Luca.

1. Il «trentennio del confessionismo» (1929-1960): un problema di periodizzazione

È possibile indicare in modo unitario il periodo compreso tra il 1929 e il 1960 come 'epoca del confessionismo'?

La questione si presta a varie considerazioni e richiede di essere contestualizzata, innanzi tutto perché, sul piano della storia politica, i trent'anni che vanno dalla stipulazione dei Patti Lateranensi alla caduta del Governo presieduto da Fernando Tambroni comprendono vari sotto-periodi della storia italiana del Novecento, assai diversi tra loro. Il

* Il testo riproduce, con integrazioni e con l'aggiunta delle note, la relazione svolta al Convegno *Diritto, minoranze, storie*, tenutosi nell'Università degli Studi di Catania dal 2 al 4 maggio 2022.

consolidamento del regime fascista negli «anni del consenso»¹; il successivo esperimento totalitario, sfociato nella guerra internazionale e civile; la conseguente nascita della Repubblica Sociale Italiana per la divisione del Settentrione d'Italia dal resto del Regno; la breve stagione costituente con il passaggio istituzionale dalla Monarchia alla Repubblica e, infine, il primo quindicennio della rinnovata vita democratica, sotto l'egida dei Governi 'monocolori' della Democrazia Cristiana. Il quindicesimo esecutivo della storia repubblicana, presieduto dal politico marchigiano, rimase in carica soltanto dal 26 marzo al 27 luglio 1960, ma viene comunemente individuato nella storiografia come termine *ad quem* della fase del «centrismo» democristiano². Che il Governo Tambroni sia stato l'unico della Prima Repubblica a sperimentare la formula dell'appoggio delle (pur sparute) rappresentanze parlamentari della Destra sociale e monarchica è, già di per sé, spia della crisi terminale a cui era giunta la fase iniziata con gli esecutivi di Alcide De Gasperi. Dopo il breve e sfortunato esperimento, i fatti presero tutt'altra direzione e si inaugurò il periodo del «Centro-Sinistra», ancora a guida democristiana ma con un coinvolgimento via via più ampio e strutturale delle forze laiche e socialiste³.

Se a livello politico le esperienze racchiuse nel trentennio appaiono diversissime tra loro, a livello sociale e religioso la situazione appare più sfumata. Sul fronte cattolico, la svolta dei primi anni Sessanta coincise con la conclusione del pontificato di Giovanni XIII e con il Concilio Vaticano II, che accentuò «su diversi piani – da quello direttamente politico, con il ricevimento in Vaticano di un esponente sovietico, a quello dottrinale, con i dibattiti della prima fase del Concilio e soprattutto con l'enciclica *Pacem in terris* – l'indirizzo progressista delineatosi alla fine degli anni '50»⁴. Molto cambia, dunque, tra il 1929 e il 1960, ma sul fronte ecclesiastico il mutamento è assai più lento; gli anni di Pio XI e Pio XII (come i nomi stessi dei due Papi suggeriscono) mostrano saldi elementi di continuità e soltanto sul finire del pontificato di Eugenio Pacelli (che morì nel 1958)

¹ La formula, ormai invalsa per identificare la fase intermedia dell'esperienza politica e istituzionale del regime, è di R. De Felice, *Mussolini il duce. I, Gli anni del consenso (1929-1936)*, Torino 2019.

² R. Martucci, *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto albertino alla Repubblica (1848-2002)*, Roma 2002, p. 271.

³ M.L. Salvadori, *Storia d'Italia. Il cammino tormentato di una nazione (1861-2016)*, Torino 2018, pp. 375-390.

⁴ E. Ragionieri, *Storia d'Italia dall'Unità a oggi. III, Dall'Italia fascista all'Italia repubblicana*, Torino 1976, p. 2668.

si affermano cambiamenti e discontinuità che verranno recepiti e avallati pienamente sotto i due successori Giovanni XXIII e Paolo VI. Dal punto di vista del sentimento religioso, proprio la maturazione di questa svolta può essere considerata come la fine del periodo che viene qui considerato. Ne dà testimonianza Arturo Carlo Jemolo, il quale riferisce ai primi anni Sessanta le avvisaglie di una mutazione nei costumi sociali, che investe pienamente anche il rapporto degli italiani con la religione. Con le parole dello studioso romano, la «serie di gabinetti, di non lunga durata» che si susseguirono negli anni Cinquanta,

sempre presieduti da ministri della Democrazia Cristiana [...] mantenne quella che chiamiamo tendenza all'integralismo cattolico: puntigliosa ed estensiva applicazione del Concordato, molestie, per non usare il troppo grave vocabolo di persecuzione, ai pur innocui tentativi di proselitismo di testimoni di Geova e pentecostali,

soprattutto manifestazioni esteriori di un confessionismo che trovava sintonia con la vita di una società ancora pressoché interamente cattolica⁵.

Jemolo mette in luce un aspetto essenziale di questo periodo (o, forse è meglio dire, di questo sistema), che induce a considerare anche l'argomento della condizione delle minoranze religiose in termini di «politica ecclesiastica» più che di «diritto ecclesiastico»:

Come spesso accade nei regimi clericali, l'essenza del confessionismo non appare alla lettura della raccolta delle leggi; dove non si troverebbero che le concessioni di fondi statali per la costruzione di chiese, o aumenti delle congrue ai parroci, giustificati dal rincaro della vita. È piuttosto nella giurisprudenza [...] e nel comportamento dell'Amministrazione [...] che si riscontra questo confessionismo. Ma ancor più in elementi non documentabili; il rispetto per il vescovo in tutte le autorità governative del capoluogo, l'invito di lui ad ogni cerimonia statale [...]; ancor più l'intromissione del vescovo nel conferimento di ogni ufficio pubblico, anche il più remoto da interessi religiosi⁶.

La conclusione a cui giunge l'autore riconduce al tornante storico già indicato:

⁵ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, Torino 1977, p. 314.

⁶ *Ivi*, pp. 314-315.

Questo periodo confessionista termina col '60, con le agitazioni che provocano la caduta del gabinetto Tambroni, accusato di soverchia indulgenza, se non di favore, per i residui del fascismo ed il partito che li accoglie, che provoca un'effimera coalizione di tutti gli elementi eredi dell'antifascismo⁷.

Tutto ciò suscita una seconda domanda: l'osservazione sull'impossibilità di cogliere l'«essenza del confessionismo» dal solo dato normativo e la necessità, viceversa, di considerare anche lo spirito con cui le leggi vengono applicate può essere estesa anche in senso retrospettivo, fino a ricomprendere il momento in cui la cornice normativa ancora vigente nel 1960 aveva preso forma? In materia ecclesiastica ciò significa fare riferimento al biennio 1929-1930, quando vide la luce la ricostruzione del diritto ecclesiastico voluta dal regime fascista. Essa si configura come parte di un ordinamento che «deve essere e non può essere altro che cattolico»⁸. Coerentemente con l'assunto, il principio del confessionismo diviene anche motore dell'interpretazione sistematica delle norme stesse, prima ancora che dell'applicazione pratica su cui pone l'accento Jemolo. Con le parole di Vincenzo Del Giudice:

Se l'ampiezza di tale attuazione [del principio confessionale] non può risultare, dal punto di vista formale, che dall'indagine interpretativa delle norme, essa è soprattutto affidata, dal punto di vista sostanziale, allo spirito che presiede all'applicazione del sistema legislativo. Perché se il diritto è fenomeno autonomo (e costituisce il solo oggetto che il giurista, in quanto tale, deve studiare), esso non

⁷ *Ivi*, p. 315.

⁸ Queste le parole pronunciate da B. Mussolini nel discorso alla Camera dei Deputati dell'8 aprile 1929, riportate in L.P. Cairolì, *Il Concordato fra la Santa Sede e l'Italia. Trattato di diritto ecclesiastico*, Monza 1932, p. 64. Non rileva, qui, entrare nel merito dell'ambivalenza della concezione fascista del confessionismo dello Stato, che se da un lato esaltava il cattolicesimo come elemento dell'identità italiana e fattore di coesione nazionale, dall'altro avanzava fumosi *distinguo*. Per esempio: «Il Fascismo ha fatto suo il mondo morale che anima il cattolicesimo, ma appunto questa comunione ha reso necessaria una distinzione più netta fra la sfera di azione della Chiesa e la sfera di azione dello Stato, animata la prima da una dottrina universale che non conosce limiti di popoli e di razze, mosso il secondo dalle esigenze di una precisa responsabilità politica nazionale. Si può quasi dire che le necessità emerse dalla conciliazione hanno profondamente contribuito a chiarire e a precisare la funzione dello stato»; A. Pagliaro, *Fascismo*, in *Dizionario di politica*, II, Roma 1940, in part. p. 147.

ha esistenza a sé, ma è un momento o un aspetto della vita sociale⁹.

Il sistema normativo sopravvisse pressoché intatto ai rivolgimenti storici già ricordati¹⁰. Inizialmente, persino l'introduzione della Costituzione repubblicana ebbe un impatto limitato sulla compattezza e specialità dell'impianto del 1929-1930 (e il conseguente impianto dottrinale della materia¹¹), che anzi uscì rafforzato, sul fronte del diritto concordatario, dall'introduzione dell'art. 7 Cost., per quanto bilanciato in sede di Assemblea costituente dall'innovativo articolo 8 e dalla previsione delle intese con le confessioni acattoliche¹². Continuità formale della vigenza delle norme e continuità sostanziale dello spirito con cui esse venivano applicate sembrano essere elementi che depongono a favore della possibilità di considerare in modo unitario il trentennio 1929-1960.

Se si considera, infine e più nello specifico, il tema delle confessioni diverse dalla cattolica – ovvero di minoranza – si può aggiungere un ulteriore punto a favore della continuità tra il periodo antecedente alla Costituzione e il decennio che seguì. Oltre al quadro normativo e all'impostazione confessionistica, anche il dato sociologico lascia intuire una situazione comparabile. Non risulta che tra i due estremi cronologici l'entità numerica della presenza di acattolici in Italia sia mutata in modo sostanziale, sebbene sia difficile tracciare un confronto accurato perché, dopo il 1931, i censimenti decennali della popolazione non riproposero più i quesiti relativi all'appartenenza religiosa. Nel 1931 risultava che quasi l'intera popolazione presente in Italia (il 99,6 % di circa 41 milioni di cittadini) fosse cattolica. I non cattolici (al netto di un piccolo gruppo di censiti «di religione ignota» o «non dichiarata») erano 157.002, pari allo 0,4% della popolazione totale. Tra loro, i due gruppi più numerosi erano gli «evangelici» in senso lato (53%) e gli ebrei (30%). Coloro che

⁹ V. Del Giudice, *Diritto ecclesiastico italiano*, Milano 1937, p. 77.

¹⁰ Meriterebbero però di essere approfondite in futuri studi – per quanto effimera sia stata, fortunatamente, quell'esperienza politica e istituzionale – le linee di politica ecclesiastica della «Repubblica di Salò».

¹¹ Cfr. S. Ferrari, *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste (1929-1979)*, Milano 1979, pp. 167-188.

¹² L. Musselli, *Chiesa e Stato dalla Resistenza alla Costituente*, Torino 2010, pp. 55-122. La previsione delle intese contenuta nell'art. 8, c. 3° Cost. rimase inattuata fino alla fine degli anni 1980. Sul tema sortì un ampio dibattito che si sviluppò prima ancora dell'effettiva stipulazione dei patti con le confessioni acattoliche; cfr., *ex plurimis*, P.A. d'Avack, *Introduzione*, in C. Mirabelli (cur.), *Le intese tra Stato e confessioni religiose. Problemi e prospettive*, a cura di, Milano 1978, pp. 7-23.

si professavano non affiliati ad alcuna religione erano 17.283 (11%)¹³. Vent'anni dopo, stando a una comunicazione del Ministero dell'Interno del 15 marzo 1955, gli acattolici sarebbero stati circa 120.000: numero che sembra esprimere una stima al ribasso, pur tenendo conto delle migliaia di ebrei che erano stati uccisi durante le persecuzioni nazifasciste del decennio precedente. La popolazione indicata dal Ministero risultava distribuita tra un numero assai elevato di appartenenze religiose: circa 48 denominazioni, in massima parte di matrice protestante e, più nello specifico, filiazioni del protestantesimo statunitense. A ciò si deve aggiungere un dato su cui l'informativa del Ministero insiste e che, sotto l'apparenza del dettaglio, tocca in realtà un nervo scoperto per la sensibilità dell'epoca:

Gli acattolici hanno in Italia 160 templi o oratori autorizzati e 647 altri locali nei quali si svolgono riunioni, e sono assistiti da 273 ministri approvati, dei quali 34 stranieri, e da altri 495 (in complesso 6,40 per mille fedeli), mentre i cattolici, 'i quali sono oltre 47.000.000', hanno in totale 64.000 sacerdoti (di cui 24.000 con cura d'anime), e cioè l'1,36 per mille fedeli¹⁴.

In altre parole: la rete di «sette protestantiche» (come allora le chiamava *La Civiltà cattolica*, in un duro e lungo *battage* di stampa iniziato nel 1944 e che proseguì per tutti gli anni '50) avevano un potenziale di diffusione molto alto, la qual cosa suscitava timori circa le attività di proselitismo, soprattutto rispetto alle aree economicamente più depresse della nazione.

Sulla scorta di questi elementi, alcuni riferibili all'ordinamento giuridico in materia di diritto ecclesiastico (la continuità normativa), altri metagiuridici (la consistenza sociale delle minoranze religiose, il clima politico, la volontà di conservare il *favor* per il cattolicesimo quale criterio ispiratore dell'amministrazione e della politica ecclesiastica) è forse possibile individuare nel paradigma del confessionismo l'elemento unificante e caratterizzante del periodo compreso tra il 1929 e il 1960. La questione meriterebbe ulteriori approfondimenti, ma per quanto riguarda il fine di queste pagine si può osservare che, rispetto alla posizione delle minoranze religiose nel diritto vigente e nelle attitudini dei Governi, i tratti di continuità sembrano prevalere sulle discontinuità, al netto dei piccoli

¹³ Istituto Centrale di Statistica del Regno d'Italia, *VII censimento generale della popolazione, 21 aprile 1931. Relazione generale, I*, Roma 1935, pp. 89-91.

¹⁴ Dati e citazione riportati da V. Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano 1959, p. 143.

ma chiari passi che, in particolare negli anni Cinquanta, annunciarono il cambiamento di sensibilità che – per riallacciarsi alle parole di Jemolo – si sarebbe affermato agli inizi del decennio 1960. Nelle prossime pagine si prenderanno in considerazione alcuni di tali passaggi, ricostruendo dapprima il quadro di partenza e, a seguire, alcuni spunti che emersero nel corso dell'ultimo decennio del 'pieno confessionismo'.

2. *La condizione dei culti acattolici tra diritto e politica ecclesiastica: il fascismo*

La riforma del diritto ecclesiastico realizzata dal regime fascista tra il 1929 e il 1930 affermò, anche rispetto al diritto dei culti acattolici, una tendenza alla rottura con i modelli antecedenti, che si può riassumere con le parole di Alfredo Rocco. Intervenendo nel dibattito parlamentare sulla legge di esecuzione del Trattato e del Concordato, il guardasigilli affermò che dall'«intreccio di tradizioni, di ideologie, di esigenze pratiche, deriva il diritto ecclesiastico italiano, il quale, del resto, fu sempre considerato come un regime provvisorio destinato, secondo la stessa legge delle Guarentigie, ad una completa riforma»¹⁵. L'intervento normativo del 1929-'30, effettivamente, si ispirò ad una visione unitaria e come tale è opportuno prenderlo in considerazione.

I Patti Lateranensi, stipulati l'11 febbraio 1929 e resi esecutivi in Italia con la legge del 27 maggio 1929, n. 810¹⁶, sul piano sociale erano certamente la novità più attesa, almeno da parte della maggioranza cattolica che con quell'atto vedeva chiudersi un sessantennio di tensioni tra il Regno d'Italia e la Santa Sede. Essi – e soprattutto, quanto al diritto interno, il Concordato che ne faceva parte – non esaurivano però la nuova architettura giuridica, di cui anzi non si coglierebbe appieno la portata se non si considerassero anche la legge 24 giugno 1929, n. 1159 sui «culti ammessi nello Stato»¹⁷ e il regio decreto 30 ottobre 1930, n. 1731 sulle

¹⁵ A. Rocco, *Discorso*, in B. Mussolini (cur.), *Italia, Roma e Papato nelle discussioni parlamentari dell'anno 1929-VII*, II, Roma 1929, p. 167.

¹⁶ Per la ricostruzione dell'originario *corpus* normativo lateranense e derivato si veda R. Jacuzio, *Commento della nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino 1932.

¹⁷ L'intervento normativo fu integrato dalla circolare del Ministro di Grazia, Giustizia e dei Culti del 18 luglio 1929, n. 2233, *Sull'applicazione della legge 24 giugno 1929, n. 1159, concernente il matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti ammessi nello Stato* e dal r.d. 28 febbraio 1930, n. 289 recante *Norme per l'attuazione della legge 24 giugno 1929, n. 1159, sui culti ammessi nello Stato e per il coordinamento di essa con le altre leggi*

Comunità israelitiche (la cosiddetta «legge Falco»)¹⁸. Tutt'e tre i nuclei normativi seguivano la medesima logica, sia pure con gradi diversi di specialità. Tra l'ordinamento dello Stato e le confessioni, organizzate secondo le loro normative interne, si istituivano forme di raccordo tese a favorire, secondo uno schema che già sembra guardare alle idee del corporativismo fascista, un moto centripeto nell'azione delle «collettività esistenti nell'interno di una comunità politica determinata», secondo la formula mussoliniana della «democrazia organizzata, centralizzata, autoritaria»¹⁹. Implicitamente – o esplicitamente, nel caso del diritto canonico – si riconosceva così un ruolo anche ai diritti confessionali; rispetto al passato si ampliava, e in alcuni casi si introduceva *ex novo*, la possibilità di veder riconosciuti effetti civili agli atti delle autorità religiose. Il legislatore dava attenzione prioritaria alle istanze collettive e istituzionali delle confessioni, e questo fatto segnava un netto cambio di passo rispetto all'accento che il diritto ecclesiastico liberale aveva fino ad allora posto sulla libertà dei singoli e sulla tendenziale riconduzione della disciplina delle associazioni religiose nell'alveo della libertà di associazione in generale (una sussunzione, peraltro, che rispetto alla posizione della Chiesa cattolica era da sempre risultata artificiosa, stante l'abbondanza e la marcata specialità delle norme di diritto ecclesiastico dello Stato, ma che mostrava maggiore aderenza ai fatti nel caso delle altre confessioni).

Dal punto di vista dell'oggetto della tutela giuridica accordata alle minoranze religiose, invece, si rinnovava in parte l'esperienza dei decenni precedenti, poiché ciò che veniva garantito in via prioritaria non era tanto l'identità delle confessioni acattoliche, quanto la loro libertà di azione,

dello Stato. In proposito si vedano – su posizioni diverse e, nel caso dei primi due testi, contrapposte – i commenti di M. Piacentini, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano 1934; O. Giacchi, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano 1934; C. Magni, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, in «Studi sassaresi», 1931, 1, pp.1-143.

¹⁸ Alla quale fece seguito il r.d. 24 settembre 1931, n. 1279 sulla ridefinizione a livello territoriale delle Comunità stesse. Cfr. in argomento M. Falco, *La nuova legge sulle comunità israelitiche italiane*, in «Rivista di Diritto pubblico», 1931, I, pp. 512-530 e Id., *Il regolamento per l'esecuzione della legge sulle comunità israelitiche italiane*, Firenze 1932. In chiave storica: S. Dazzetti, *Gli ebrei italiani e il fascismo: la formazione della legge del 1930 sulle Comunità israelitiche*, in A. Mazzacane (cur.), *Diritto, economia e istituzioni nell'Italia fascista*, Baden-Baden 2002, pp. 220-254.

¹⁹ C. Costamagna, *Corporativismo (La concezione corporativa)*, in *Dizionario di politica*, I, cit., p. 635.

sia pure controllata²⁰. La Chiesa cattolica e l'ebraismo erano oggetto di discipline specifiche, la prima in ragione della sua posizione storica e sociale (che ora tornava ad essere motivo di privilegio anziché di interventi contenitivi, come era accaduto per tutta la seconda parte dell'Ottocento); il secondo in continuità con una tradizione già consolidata dalla «legge Rattazzi» (legge del Regno di Sardegna del 4 luglio 1857, n. 2325, poi estesa al Regno d'Italia), sulla scia della quale si continuava a considerare le Università israelitiche come enti di natura pubblicistica, che di fatto godevano di una spiccata autonomia organizzativa, quanto agli *interna corporis acta*²¹. Nel complesso, alla legge sui culti ammessi fece seguito un ventaglio esiguo di provvedimenti normativi, a differenza di quanto accadde per le comunità israelitiche, che furono oggetto di una disciplina corposa e dettagliata²².

In questo panorama, la legge sui culti ammessi riuniva sotto un unico ombrello normativo la congerie di ambiti di intervento in cui il legislatore liberale aveva frammentato la disciplina degli acattolici²³. La natura sostanzialmente costituzionale della legge era resa evidente dall'inserimento nel testo di norme generali sulla libertà del culto (art. 1), sull'irrelevanza della religione professata ai fini del godimento dei diritti civili e politici (art. 4) e sulla libertà di discussione in materia religiosa (art. 5); norme in parte nuove e in parte confluite ivi dal titolo della Legge sulle Guarentigie pontificie (la quale era «legge fondamentale dello Stato») dedicato alla separazione tra lo Stato e la Chiesa, dopo che quest'ultima fu abrogata dal Concordato²⁴.

Quanto all'impatto della legge 1159/1929 sull'ordinamento, era l'idea stessa di una normativa di chiusura in questo campo a risultare ignota alla concezione ottocentesca del diritto ecclesiastico. Viene così in evidenza, anche nel campo che qui interessa, l'ambizione all'organicità delle riforme

²⁰ *Amplius* su questo aspetto A. Tira, *Le minoranze religiose tra libertà, uguaglianza e identità. Una riflessione sul percorso normativo italiano tra Otto e Novecento*, in D. Edigati - A. Tira (curr.), *Le minoranze religiose nel diritto italiano ed europeo. Esperienze del passato e problematiche contemporanee*, Torino 2021, pp. 79-102.

²¹ Si rimanda a S. Dazzetti, *L'autonomia delle comunità ebraiche italiane nel Novecento. Leggi, intese, statuti, regolamenti*, Torino 2008.

²² Cfr. A. Bertola - A.C. Jemolo (curr.), *Codice ecclesiastico*, Padova 1937, pp. 697-750.

²³ La panoramica di tali provvedimenti si può trovare in V. Del Giudice (cur.), *Codice delle leggi ecclesiastiche*, Milano 1952, pp. 141-143.

²⁴ Cfr. S. Zingale, *I principi di diritto pubblico contenuti nella legge 26-6-1929, n. 1159 sui culti ammessi*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1940, pp. 87-95.

che caratterizzò la cultura giuridica del regime²⁵. Lo Stato fascista rovesciò la prospettiva frammentaria propria dell'Ottocento, che conosceva solo interventi normativi *ad hoc*, da approntarsi laddove il «diritto comune» (per utilizzare la locuzione cara ai separatisti della scuola di Marco Minghetti) risultava inefficace per il perseguimento degli obiettivi del legislatore in questo specifico campo. Ora invece, con una legge di impronta autoritaria ma nella quale non mancavano gli spunti di garantismo, fu esteso alla platea indeterminata dei «culti» uno schema che ricalcava in tono minore e – soprattutto – in via unilaterale la normativa concordataria. Col nuovo sistema, pur sotto la vigilanza effettuata dal Ministero dell'Interno e, capillarmente, dai prefetti e dalle diramazioni periferiche dell'autorità politica, i culti ammessi potevano essere formalmente riconosciuti per previsione generale, accedere a un regime di agevolazioni per i propri enti religiosi e accreditare ministri, i quali a loro volta potevano celebrare validamente matrimoni con effetti civili. Naturalmente, per tradurre in pratica questa possibilità era necessario entrare in buoni rapporti con il Governo e sottostare al suo controllo, ma questo diveniva un problema non più di legislazione, bensì di mera «polizia ecclesiastica».

Tutto ciò, a ben vedere, rendeva la legge 1159/1929 la novità più sorprendente del 1929-'30 e la *rupture* che essa introduceva era chiara fin dalla denominazione adottata: «culti ammessi» e non più «culti tollerati», secondo la dicitura usata fino ad allora sulla scorta dello Statuto Albertino. Era un passaggio lessicale dalle conseguenze concrete, che apriva la strada a un diritto ecclesiastico onnicomprensivo e che, quanto ai culti acattolici, legittimava almeno in potenza qualsiasi interlocutore confessionale, su basi distinte e autonome dai precetti del confessionismo cattolico pur professato dall'ordinamento. Come confermò il ministro Rocco, la necessità stessa, per lo Stato, di disciplinare la materia nasceva proprio dal riconoscimento della pluralità e dell'azione sociale dei culti: «Una volta ammesso nello Stato, il culto deve poter essere esercitato, sia privatamente, sia pubblicamente, in piena libertà», la quale purtuttavia «non esclude l'applicazione delle generali norme di polizia, che disciplinano tutte le private e pubbliche attività»²⁶. Mario Piacentini, il giurista valdese che

²⁵ Cfr. per es. il dibattito ricostruito da S. Gentile, *Fascismo e riviste giuridiche. Il caso de 'Il Diritto fascista' (1932-1943)*, in I. Bircchi - G. Chiodi - M. Grondona (curr.), *La costruzione della 'legalità' fascista negli anni Trenta*, Roma 2020, pp. 99-139.

²⁶ A. Rocco, *Relazione sul Disegno di legge contenente le «Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi»*, in V. Del Giudice (cur.), *Codice delle leggi ecclesiastiche*, cit., p. 302.

fu tra i principali artefici della legge²⁷, sottolineava la funzione di scudo che tale concezione aveva proprio contro le pressioni da parte cattolica e il rischio che da quest'ultima venisse una compressione dei diritti di coscienza degli acattolici:

Lo Stato moderno – e lo Stato fascista in particolar modo – si afferma come entità etica per sé stante, con finalità proprie, e non ammette, né può ammettere, altra sovranità all'infuori della propria nel territorio dove esplica la sua funzione. Questo Stato può – e deve anzi – riconoscere preminenze e privilegi alla Chiesa della maggioranza; ed, in questo senso, si chiama Stato cattolico; ma non può rinunciare a quelle che sono le inalienabili conquiste della civiltà moderna, fra le quali, principalissima, e forse massima fra tutte, la libertà di pensiero, di coscienza e di culto²⁸.

Non che mancassero motivi di preoccupazione, da parte dei non cattolici; lo testimoniano i motivi stessi che sollecitarono la pubblicazione del testo del 1929 da cui è tratta la citazione. Piacentini lo scrisse «a caldo», per rispondere – come si legge nelle pagine iniziali – alle paure di non meglio precisati ambienti del protestantesimo internazionale, dove si paventava che «i Patti Lateranensi contenessero della 'clausole segrete', in base alle quali il nostro Governo si sarebbe impegnato a limitare la libertà dei culti acattolici»²⁹. Il timore risultò infondato, almeno nei termini di un impegno formale così espresso. A distanza ormai di molto tempo dai fatti, Pietro Agostino d'Avack osservava che «di per sé sotto il profilo legislativo la libertà religiosa, quale era stata raggiunta e consacrata nell'ordinamento italiano, non fu né offesa né menomata dalla nuova normativa dello Stato fascista». Ad avviso dell'allievo di Scaduto, «quelle piuttosto che vennero a menomarla e conculcarla furono le interpretazioni illiberali e poliziesche date alla medesima dalla giurisprudenza e dagli organi di governo e furono in ispecie le modalità esecutive di applicazione che o vennero restrittivamente sancite per il suo esercizio concreto, o furono

²⁷ Sul profilo dello studioso e il suo pensiero in materia: D. Ferrari, *Le minoranze religiose nel pensiero di Mario Piacentini (1929-1950)*, in Id. (cur.), *Le minoranze religiose tra passato e futuro. Atti del convegno (Genova, 17 novembre 2015)*, Torino 2016, pp. 191-208.

²⁸ M. Piacentini, *La legge 24 Giugno 1929 n. 1159, contenente disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato, e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi*, Roma 1929, pp. 30-31.

²⁹ *Ivi*, p. 14.

abusivamente adottate all'atto pratico dai poteri discrezionali conferiti al riguardo dalle autorità di polizia»³⁰. Non sorprende, allora, che le modalità concrete con cui ciò avvenne variassero, anche in misura sensibile, da luogo a luogo³¹.

L'azione degli apparati dello Stato in questo campo era guidata dall'idea – destinata a sopravvivere per alcuni anni alla caduta del fascismo³² – secondo cui le confessioni religiose acattoliche, essenzialmente di matrice protestante, fossero «importazioni straniere su territorio italiano»³³. Le confessioni acattoliche, dunque, venivano percepite come gruppi non genuinamente italiani e *ipso facto* incappavano nel sospetto di essere portatrici di interessi ostili, o almeno non in linea con quelli della nazione. Del resto, si osservava, «alle vecchie benemeritenze verso il Risorgimento italiano delle confessioni acattoliche, si era sovrapposto, realtà ben più vicina e più presente, l'appoggio dato largamente dai loro appartenenti a quei partiti ed a quelle organizzazioni che più si erano trovate in contrasto con la Rivoluzione fascista»; il che avrebbe causato, anche in Parlamento, un clima ostile alla legge del 24 giugno 1929, ritenuta eccessivamente liberale. Continuava Jemolo:

È molto probabile che senza un intervento sollecito non si sarebbe, no, caduti in eccessi d'intolleranza alieni dal carattere italiano [...], ma si sarebbe giunti attraverso la dottrina e la giurisprudenza ad uno statuto dei culti ammessi molto meno largo e benevolo di quello che ha accordato il legislatore³⁴.

Questa, almeno, è la versione dei fatti che il regime dava ufficialmente, dalle colonne del *Dizionario di Politica*, che rappresentò la *summa* enciclopedica del pensiero fascista.

Si deve però osservare che, malgrado tali premesse, soltanto in pochi casi si giunse a vere e proprie limitazioni generalizzate e formali della

³⁰ P.A. d'Avack, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa. Lezioni di diritto ecclesiastico*, Roma 1966, p. 158.

³¹ Si rimanda per questi profili all'inquadramento proposto da G.B. Varnier, *Fascismo e minoranze religiose: linee di una ricerca*, in *Scritti in memoria di Pietro Gismondi*, II, t. 2°, Milano 1991, pp. 463-490.

³² Si vedano le vicende ripercorse in G. Sale, *De Gasperi, gli USA e il Vaticano all'inizio della guerra fredda*, Milano 2005, *passim*.

³³ A.C. Jemolo, *Religione dello Stato e confessioni ammesse*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», 1930, p. 32.

³⁴ A.C. Jemolo, *Culti ammessi*, in *Dizionario di politica*, I, cit., pp. 707-708.

libertà degli acattolici. Come è ovvio, merita una considerazione a parte la macroscopica e tragica eccezione della persecuzione dei cittadini ebrei a causa delle «leggi per la difesa della razza» del 1938-1943, poi abrogate con decreti luogotenenziali e provvedimenti riparatori a partire dal 1944, almeno nei territori rimasti sotto il controllo della Corona e progressivamente liberati dall'occupazione nazifascista grazie alle Forze alleate³⁵. Tra i moventi della legislazione antiebraica, però, l'aspetto che si può definire in senso proprio religioso era collaterale, per quanto la distinzione fosse speciosa e, nei fatti, risultasse assai difficile distinguere nella persona del singolo cittadino ebreo l'aspetto dell'appartenenza religiosa da quello definito «razziale»³⁶. Vicende meno drammatiche interessarono singole comunità evangeliche e in particolare quella pentecostale, che già il 9 aprile 1935 fu colpita da una circolare a firma dal sottosegretario di Stato al Ministero dell'Interno, Guido Buffarini Guidi, con la quale si affermava l'incompatibilità con l'ordinamento italiano degli atti di culto e del proselitismo pentecostale³⁷. In seguito ulteriori provvedimenti restrittivi vennero assunti ancora contro le Assemblee pentecostali e i Testimoni di Geova, sempre a firma di Buffarini Guidi, rispettivamente il 22 agosto 1939 e il 13 marzo 1940³⁸. Tali provvedimenti, con i quali si disponeva una pervasiva vigilanza sulle attività delle citate confessioni e, in ultima analisi, si negava loro il libero esercizio del culto pubblico, sopravvissero anche nei primi anni di vita democratica, venendo infine revocate formalmente solo nel 1955, a ulteriore (benché settoriale) conferma di una certa continuità con i tratti della politica ecclesiastica previgente³⁹.

³⁵ Sul tema si rimanda – selezionandoli tra vari contributi rilevanti dei medesimi A. – agli studi di G. Speciale, *L'eredità delle leggi razziali del 1938. Nuove indagini sul passato, ancora lezioni per il futuro*, in G. Resta - V. Zeno Zencovich (curr.), *Leggi razziali. Passato, presente*, Roma 2015, pp. 129-145 e S. Gentile, *La legalità del male. L'offensiva mussoliniana contro gli ebrei nella prospettiva storico-giuridica (1938-1945)*, Torino 2013. Per la ricostruzione del corpus di provvedimenti si veda V. Del Giudice (cur.), *Codice delle leggi ecclesiastiche*, cit., pp. 563-779.

³⁶ «Le norme sulla difesa della razza sono, come dice il nome stesso, sopra un piano razziale e non religioso: sicché esse prescindono dalla religione delle persone cui si applicano»; così A.C. JEMOLO, *Culti ammessi*, cit., p. 709.

³⁷ P. Zanini, *Il culmine della collaborazione antiprotestante tra Stato fascista e Chiesa cattolica: genesi e applicazione della circolare Buffarini Guidi*, in «Società e Storia», 2017, 155, pp. 139-165.

³⁸ P. Fedele, *La libertà religiosa*, Milano 1963, pp. 61-69.

³⁹ G. Peyrot, *La circolare Buffarini-Guidi e i pentecostali*, Roma 1955.

3. *Il primo decennio repubblicano, tra continuità e fermenti*

L'entrata in vigore della Costituzione, il 1° gennaio 1948, segnò uno spartiacque di rilevanza storica e ideale, ma ebbe inizialmente un impatto limitato sul sistema del diritto ecclesiastico⁴⁰. Può essere un esperimento interessante, da questo punto di vista, verificare e misurare l'attenzione che i primi manuali apparsi dopo la conclusione del conflitto dedicano alla materia. I riferimenti, talvolta, sono quasi nulli e, più spesso, soltanto cursorii⁴¹. Un sondaggio sufficientemente esteso potrebbe verificare o smentire l'ipotesi, ma l'idea che si trae da un primo approccio è che l'odierna tendenza a ricondurre ai fondamenti costituzionali ogni disposizione di diritto ecclesiastico fosse del tutto aliena – già sotto il profilo metodologico – all'impostazione dottrinale dell'epoca. Il rapporto di forze tra le norme costituzionali e la compattezza funzionale del sistema di diritto ecclesiastico ereditato dall'anteguerra si piegava a tutto vantaggio del secondo, residuando tutt'al più per le prime una funzione di chiave interpretativa. Jemolo, che pure dedicò fin dai primi tempi dell'epoca costituzionale una certa attenzione proprio all'art. 8 Cost. e alla sua portata innovativa, osservava a proposito del rapporto tra leggi ecclesiastiche e

⁴⁰ Cfr. anche, sui profili delle relazioni tra Stato e Chiesa nella fase della transizione democratica e istituzionale, A.C. Jemolo, *1944-1947: il trapasso dal fascismo alla democrazia nei rapporti fra le due Rome*, in «Nuova Antologia», 1985, pp. 12-30.

⁴¹ Cfr., solo per portare alcuni esempi, C. Jannaccone, *Manuale di diritto ecclesiastico. I, parte fondamentale*, Pisa 1950 (dove quasi non si fa riferimento alla Costituzione, fonte che pure l'A. aveva esaminato, da un punto di vista prettamente giuspubblicistico, in vari altri scritti); V. Politi, *Diritto ecclesiastico. Appunti ad uso degli studenti per l'anno accademico 1954-55*, Palermo 1955, pp. 70-72 (dove si fa menzione delle previsioni costituzionali solo in chiusura della parte generale e l'art. 19 Cost. non viene neppure annoverato tra le disposizioni di rilevanza diretta in materia ecclesiastica, in modo peraltro coerente con la prospettiva adottata dall'A., che di fatto si occupa del solo diritto concordatario). Più estesa – ma pur sempre affrontata come una sorta di «sovrastuttura» in trattazioni ancora impostate secondo gli schemi pre-costituzionali – l'esposizione dei due principali A. di manuali della materia di quegli anni. A titolo di esempio rispetto a una questione in lenta ma costante evoluzione, si possono vedere V. Del Giudice, che nella ristampa della settima edizione del suo *Manuale di diritto ecclesiastico* (Milano 1951), dedica in varie collocazioni sintetici cenni alle disposizioni della Carta, e A.C. Jemolo, che nelle *Lezioni di diritto ecclesiastico raccolte a cura degli Assistenti* per l'anno 1949-50 (Roma 1950), concentra la materia in una decina di pagine (85-94). È significativo e merita una particolare menzione, per quanto sopraggiunto all'opposta estremità del decennio 1950, l'approccio di P. Ciprotti (*Diritto ecclesiastico*, Padova 1959, pp. 26-29), che – tra i primi ad operare in tale direzione – affronta espressamente il tema dei rapporti tra la Costituzione e i Patti Lateranensi.

norme costituzionali: «Questi provvedimenti legislativi, peraltro, devono essere oggi *esaminati alla luce* delle disposizioni dettate in materia dalla Costituzione»⁴². Un approccio cauto, molto lontano da una ricostruzione *ab imis* della materia a partire dal disposto costituzionale⁴³. Del resto, l'idea per cui l'intero sistema del diritto ecclesiastico potesse ed anzi dovesse essere ricondotto alle norme costituzionali complessivamente intese, anziché costituire un sottosistema caratterizzato da spiccata specialità (e peraltro munito di un autonomo fondamento costituzionale), maturò solo più tardi e si può ritenere che abbia rimpiazzato definitivamente le concezioni antecedenti solo negli anni Settanta⁴⁴.

Anche dal punto di vista dei contenuti, oltre che del metodo, la dottrina degli anni Cinquanta e Sessanta oscillava tra aperture evolutive e – più spesso – interpretazioni restrittive degli articoli costituzionali. È il caso, per esempio, dell'interpretazione dell'art. 19 Cost., oggi da tutti riconosciuto come caposaldo del sistema delle libertà costituzionali, ma la cui effettiva estensione venne più volte discussa. A chi riteneva che la garanzia coprisse qualsivoglia convincimento in materia di fede, compresi l'agnosticismo e persino l'ateismo, si obiettava – e fu la tesi a lungo prevalente – che «se in effetti non può contestarsi che una siffatta libertà sussista, essa non [può] essere considerata libertà di religione perché religione ed ateismo sono tra loro contraddittori»⁴⁵. Non mancavano nemmeno interpretazioni ancor più severe, come quella proposta da Agostino Origone. Egli giungeva a sostenere in nome dello stesso art. 19, interpretato però come tutela giuridica riservata alla sola *fede* positivamente professata, l'illiceità e la conseguente esclusione da qualsivoglia forma di protezione delle posizioni ateistiche⁴⁶.

Sotto il profilo legislativo il tratto saliente del decennio 1950 è la continuità, che in materia di culti acattolici si traduce in una pressoché completa stasi. Scorrendo l'elenco dei provvedimenti emanati tra il 1948 e

⁴² A.C. Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 85 (corsivo aggiunto).

⁴³ Nei corsi dell'A., la ristrutturazione della materia attorno a un nucleo di «principi fondamentali» tra i quali figurano *anche* le norme costituzionali prenderà forma dalla metà del decennio: A.C. Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1954, pp. 9-46 e *amplius* Id., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1959, pp. 27-112.

⁴⁴ Sono emblematiche le considerazioni svolte, sul finire del decennio, da S. Ferrari, *Ideologia e dogmatica*, cit., *passim*.

⁴⁵ M. Petroncelli, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli 1965, p. 122.

⁴⁶ A. Origone, *La libertà religiosa e l'ateismo*, in *Studi di diritto costituzionale in memoria di Luigi Rossi*, Milano 1952, pp. 420-455.

il 1960 – un elenco già di per sé scarso – si nota che i temi ricorrenti sono pochi, settoriali e marcatamente connotati nel senso della conservazione o al più della manutenzione dello *status quo*⁴⁷. L'adeguamento delle congrue del clero è la preoccupazione che, in proporzione, impegna più sovente l'attenzione del legislatore; in tema di rapporti tra Stato e Chiesa si rinvengono norme di dettaglio sulle convenzioni con lo Stato Città del Vaticano e altre questioni, generalmente di natura economica. Un altro nucleo comprende gli interventi in materia scolastica, ambito nel quale si riproponevano, circa l'impostazione di fondo, idee già consolidate. È il caso, per esempio, del D.P.R. 14 giugno 1955, n. 503, che in apertura ribadiva un indirizzo che l'ordinamento aveva già ampiamente assimilato: «L'insegnamento religioso sia considerato come fondamento e coronamento di tutta l'opera educativa».

Si inseriva in tale quadro una giurisprudenza a cui unanime dottrina ha attribuito tendenze conservatrici; giurisprudenza, si deve osservare, che attende ancora oggi di essere indagata in modo approfondito e sistematico, per essere compresa in una prospettiva pienamente storicizzata⁴⁸.

È facile intuire che il tema delle confessioni religiose di minoranza non fosse al centro delle preoccupazioni del legislatore di quegli anni. Nei primi anni post-bellici, tuttavia, qualche intervento per rafforzare la posizione delle confessioni acattoliche venne dalla normativa di derivazione internazionale. L'esempio più interessante, in tal senso, non è tanto la *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, stipulata a Roma il 4 novembre 1950 e ratificata dall'Italia con la legge 4 agosto 1955, n. 848 (la quale, nella materia che qui interessa, stabilisce solo un generico principio di non discriminazione), quanto il *Trattato di amicizia, commercio e navigazione fra la Repubblica Italiana e gli Stati Uniti d'America* del 2 febbraio 1948, ratificato ed eseguito con la legge 18 giugno 1949, n. 385. Gli Stati Uniti erano già allora consapevoli della rilevanza sociale, politica ed economica, in termini di *soft power*, che assume la diffusione di determinate idee ai fini della precostituzione di una sfera di affinità culturale. Poiché tale processo avviene anche tramite i canali del proselitismo religioso, furono inserite in uno dei capisaldi della collaborazione economica e politica con l'Italia – nazione formalmente alleata, ma di fatto vinta e dunque destinata a un ruolo subordinato nelle decisioni di politica internazionale – clausole che,

⁴⁷ C. Merolli - A. Alibrandi (curr.), *Codice della legislazione ecclesiastica*, Roma 1965, ad indicem.

⁴⁸ Per un approccio all'argomento si veda F.E. Adami, *L'evoluzione giurisprudenziale: la giurisprudenza di legittimità e di merito (1948-1986)*, in *Dottrine generali del diritto e diritto ecclesiastico*, Napoli 1988, pp. 389-420.

indirettamente, tutelavano le attività dei gruppi religiosi provenienti da oltreoceano. Sicché l'art. XI del trattato non soltanto impegnava le parti contraenti a garantire reciprocamente ai cittadini dell'altra nazione pari libertà di coscienza e di culto, ma ne tutelava altresì l'azione organizzata:

[I cittadini] potranno, sia individualmente che 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.

Oltre a questa garanzia, che in tutta evidenza guardava alla posizione dei gruppi religiosi statunitensi in Italia assai più di quanto valesse il viceversa, i commi secondo e terzo dell'articolo completavano il quadro con due previsioni all'apparenza scollegate. Da un lato, ci si impegnava a tutelare il «libero scambio di informazioni» destinate ad essere diffuse tra il pubblico, con la conseguente «libertà di trasmettere materiale destinato all'estero per la diffusione a mezzo della stampa, radio, cinema ed altri messi». Dall'altro, si specificava che la libertà di pubblicazione nei territori dell'altra parte contraente includeva «qualsiasi forma di comunicazioni scritte, di stampati, di pellicole cinematografiche, di dischi fonografici e di fotografie». Il che significava – all'atto pratico, una volta combinate queste previsioni ed applicate all'ambito religioso – impegnare l'Italia a garantire anche la libertà di proselitismo dei Testimoni di Geova e di altri gruppi che, come si è visto, erano ancora discriminati per effetto delle circolari Buffarini-Guidi. È in tale contesto che si infiammò, sul fronte cattolico, la polemica antiprotestante che già si era accesa negli anni della Liberazione⁴⁹.

In questo panorama si concretizzava il quadro descritto in apertura con le efficaci parole di Jemolo; un quadro di cui era protagonista la *prassi* del confessionismo, che per conservarsi aveva bisogno soltanto di mantenere lo *status quo*. Ciò significava tutelare la normativa vigente, cosa che infatti accadde e la situazione si prolungò ben oltre la fine del periodo preso in considerazione qui. Soprattutto, però, vi era bisogno di un consenso maggioritario, costante e compatto attorno agli schemi del confessionismo impostato dapprima dal regime fascista e da questo

⁴⁹ Si rimanda sul tema allo studio di P. Zanini, *Il «pericolo protestante». Chiesa e cattolici italiani di fronte alla questione della libertà religiosa (1922-1955)*, Firenze 2019.

lasciato in eredità all'esperienza repubblicana: presupposto sociale che, come si è detto, iniziò silenziosamente a venire meno negli anni delle Ricostruzione, per poi sgretolarsi negli anni del «boom economico». Nel frattempo, le confessioni di minoranza, e in particolare le più organizzate ossia la valdese e le denominazioni evangeliche, intraprendevano una fitta, ma difficoltosa opera di pressione affinché i primi Governi repubblicani, a cominciare da quelli presieduti da Alcide De Gasperi, prendessero in considerazione le loro istanze⁵⁰. Dalla metà degli anni Cinquanta, azioni di questo tipo assunsero la veste della richiesta formale di attuazione delle garanzie costituzionali. È il caso del *Memorandum sul problema della libertà religiosa in Italia* emanato il 17 gennaio 1955 dal Consiglio federale delle Chiese evangeliche. Esso si concludeva con la richiesta, rivolta al Governo italiano, di affidare a «una commissione mista (composta di rappresentanti dello Stato e di rappresentanti delle Confessioni religiose diverse dalla Cattolica) la elaborazione delle intese sulla base delle quali dovrà essere emanata la legge a norma dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione». Prima di allora, in ogni caso, si chiedeva altresì di dare istruzioni «ai Prefetti ed ai Questori, perché siano osservate e fatte osservare le norme precettive della Costituzione stessa per quanto concerne l'esercizio della libertà religiosa nei termini in esse indicati»⁵¹. Ben presto alla questione delle intese si aggiunse – e a tratti vi si sovrappose – un tema destinato a inserirsi stabilmente nel dibattito nazionale: la richiesta di una legge generale a tutela della libertà religiosa. I primi tentativi in questo senso furono compiuti da forze politiche e correnti di opinione di impronta laica (che a quell'epoca iniziavano altresì ad agitare il tema dell'abolizione, o almeno della riforma del Concordato del 1929). È il caso della proposta di legge *Sull'esercizio dei diritti di libertà religiosa e sulla regolamentazione dei rapporti correnti tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, che fu presentata alla Camera il 21 luglio 1956 da Ugo La Malfa, Ugo Della Seta, Lelio Basso ed altri deputati di area repubblicana e socialista. L'intento era di abrogare, tramite il proposto art. 2, «tutte quelle disposizioni anteriori in sé contrastanti con l'ampio grado di libertà religiosa sancito dalla Costituzione in modo eguale per tutti». In tali disposizioni – che di fatto coincidevano con l'intera legislazione del 1929-30 sui culti ammessi – si vedeva «il permanere residuo di un clima

⁵⁰ Cfr. in tema S. Gagliano, *Eguale libere? Chiese evangeliche e libertà religiosa in Italia (1943-1955)*, Milano 2016.

⁵¹ *Memorandum del Consiglio federale delle Chiese evangeliche sul problema della libertà religiosa in Italia (Roma, 17 gennaio 1955)*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1956, 1, p. 94.

politico e di polizia, e nei confronti delle minoranze religiose, che non è mai esistito in Italia nel periodo antecedente al regime fascista, e non può più trovare alcuna plausibile giustificazione nel rinnovato clima dell'Italia repubblicana» Si proponeva altresì, per la prima volta, di introdurre una regolamentazione espressa per la procedura di stipulazione delle intese (art. 3)⁵².

Si trattava, però, di azioni minoritarie da tutti i punti di vista, non soltanto perché iniziative di questo tipo avevano scarse speranze di successo a causa dei rapporti di forza esistenti allora in Parlamento e nella società, a fronte del dominante confessionismo. Anche fuori del perimetro democristiano, la principale forza politica di opposizione, il Partito Comunista Italiano, considerava con diffidenza o aperta ostilità le iniziative che, di fatto, minacciavano di compromettere la delicata «pace religiosa» su cui si fondava la precaria convivenza democratica tra le forze cattoliche di governo e la maggior compagine filosovietica dell'Europa occidentale. Di fatto, iniziative come quella di La Malfa e altri erano sì espressioni di attenzione verso i gruppi religiosi di minoranza, ma erano soprattutto azioni strumentali a una più ampia linea politica di frizione con la Chiesa cattolica, che minacciava il *modus vivendi* tra le due anime maggioritarie della società e della politica. È emblematico, al riguardo, il durissimo intervento con cui Palmiro Togliatti intervenne in prima persona per commentare la proposta di abolizione del Concordato che fu avanzata nel 1957 dagli ambienti progressisti e radicali che si riunivano attorno alla rivista *Il Mondo* (ambienti a cui erano prossimi anche i citati promotori della proposta di legge del 1956). Scriveva il segretario generale del PCI: «La richiesta di abolizione del concordato fatta dai partecipanti al convegno del *Mondo* non può quindi essere considerata una cosa seria. Né i comunisti né i socialisti, le cui masse vivono a stretto contatto e collaborano, anche, con le masse cattoliche, possono prenderla in considerazione. Gli altri contano assai poco e si può sempre replicar loro che, nella misura di quello che contano, cerchino di farlo rispettare, il concordato, anziché parlare di abrogarlo». Togliatti mostra di avere idee chiare sul significato politico della libertà religiosa in Italia e, a suo avviso, «la soluzione non sta nella esasperazione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato»⁵³. Il segretario critica la tendenza del mondo laico a focalizzarsi,

⁵² *Sull'esercizio dei diritti di libertà religiosa e sulla regolamentazione dei rapporti correnti tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1956, 2, p. 484.

⁵³ P. Togliatti, *Una proposta massimalista*, in Id., *L'opera di De Gasperi. Rapporti tra Stato*

a suo avviso, eccessivamente sull'aspetto formale del Concordato e sui privilegi della Chiesa cattolica, secondo una lettura – per così dire – troppo geometrica del concetto di libertà religiosa. Per i laici della metà del Novecento, come per i liberali di un secolo prima, ridurre i privilegi per la Chiesa cattolica avrebbe portato automaticamente (o quasi) più libertà per gli acattolici. Viceversa, secondo Togliatti, il Concordato poteva essere compreso e accettato anche da un punto di vista laico, perché «la Chiesa cattolica è prima di tutto una massa di uomini che sono nella loro stragrande maggioranza dei lavoratori. Accanto e al di sopra del problema dei rapporti dello Stato con la Chiesa, come tale, vi è il rapporto con lo Stato di questa massa di lavoratori»⁵⁴. In simile ottica, l'intesa tra le masse lavoratrici di entrambi gli schieramenti è un obiettivo da guardare con favore, perché

nella misura in cui, realizzandosi, costringe ad attuare le riforme democratiche, economiche, sociali che la Costituzione prevede, essa dà allo Stato e ai suoi rapporti con i cittadini un contenuto nuovo, che è ciò che oggi importa di realizzare. Uno Stato che abbia assunto questo carattere nuovo, non ha niente da temere da un concordato, né da quella libertà che il concordato italiano garantisce alla Chiesa cattolica⁵⁵.

Le due vicende della proposta di legge di La Malfa e dell'intervento di Togliatti, pur non direttamente legate tra loro, sono insieme rappresentative del clima che vi era, in questo campo, tra i partiti della Sinistra. L'attenzione per il tema delle minoranze religiose che caratterizzava i settori laici veniva di fatto compromessa, anche agli occhi del potente Partito dell'opposizione comunista, dalle concomitanti intenzioni che le stesse forze laiche nutrivano riguardo alla Chiesa cattolica.

Non sorprende, allora, che tra il confessionismo delle forze politiche di governo, l'immobilismo del legislatore e la divisione sul da farsi delle forze d'opposizione, per veder sopraggiungere novità significative in materia di culti acattolici si dovessero attendere i primi interventi della Corte costituzionale, la quale aveva aperto i lavori nel 1955. In questo senso fu particolarmente significativa (sia per il tema affrontato, sia per la chiarezza con cui suggeriva un indirizzo già emerso in precedenti

e *Chiesa*, Firenze 1958, p. 236.

⁵⁴ *Ivi*, p. 237.

⁵⁵ *Ivi*, p. 238.

pronunce) la sentenza n. 59 del 24 novembre 1958, con la quale fu dichiarato incostituzionale l'art. 1 del r.d. 28 febbraio 1930, n. 289, nella parte in cui imponeva l'obbligo di autorizzazione ministeriale per l'apertura di templi acattolici⁵⁶. La Corte, come avrebbe fatto molte altre volte in seguito, apriva la via alla modifica di norme che il legislatore, con ogni probabilità, non avrebbe toccato di sua spontanea iniziativa, se non in tempi assai più lunghi⁵⁷. Con ciò, ormai, si era giunti alla fine del decennio e all'incombente appuntamento con la generale svolta degli anni Sessanta.

4. L'esigenza di un rinnovamento del diritto ecclesiastico nella prolusione catanese di Luigi De Luca

Dalla situazione fin qui ripercorsa derivò uno stallo nell'evoluzione del sistema del diritto ecclesiastico. Esso continuò a funzionare validamente secondo la sua logica intrinseca, la quale, in quegli anni, veniva colta e rappresentata appieno dall'esaustività elegante e rigorosa delle trattazioni di Vincenzo Del Giudice. Era però un sistema che, nei confronti della società in cui operava, andava sempre più distaccandosi, fino a rendersi sordo a talune istanze che via via emergevano. In prospettiva, ciò portava la disciplina a perdere centralità rispetto alle questioni di maggiore attualità e rilievo. Lo dimostra bene proprio l'incapacità di dare risposte alle richieste di ascolto avanzate delle confessioni acattoliche; istanze che, a prescindere dai rapporti di forza tra gruppi di minoranza e maggioranza, iniziavano ad essere percepite non più soltanto come problemi che riguardavano settori marginali della società, ma quali banchi di prova per l'effettiva capacità dell'ordinamento di far fronte ai cambiamenti del mondo circostante. L'afasia normativa in questo campo – destinata a durare ancora a lungo – metteva in luce tali difficoltà e ne amplificava le conseguenze.

⁵⁶ Cfr. S. Domianello, *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica (1957-1986)*, Milano 1987, p. 84.

⁵⁷ Torna in rilievo, anche in questo ambito, il delicato tema della propaganda e della comunicazione delle confessioni acattoliche. La prima sentenza in assoluto della Corte, la n. 1 del 5 giugno 1956, dichiarò l'incostituzionalità dell'autorizzazione di polizia per l'affissione di manifesti e stampati prevista dall'art. 113 del Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza, decisione che provocò le rimostranze del Pontefice ed ebbe ripercussioni sul Governo. Cfr. A. Albisetti, *Il diritto ecclesiastico nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, Milano 2010, p. 1.

Un simile stato di cose non riguardava soltanto le minoranze religiose; era anzi un limite che caratterizzava l'intero sistema del diritto ecclesiastico nato sotto il fascismo che, come tale, fu percepito anche sul fronte cattolico. Lo colsero gli studiosi più sensibili al fattore sociale ed esso fu posto al centro di un intervento di particolare rilievo, ancora oggi attuale nello spirito che lo anima: la prolusione al corso di diritto ecclesiastico che Luigi De Luca tenne nell'Aula Magna dell'Università di Catania il 28 febbraio 1953⁵⁸. Interrogandosi sui motivi del percepito scollamento tra il diritto ecclesiastico e l'opinione pubblica, lo studioso registrava il senso, «quantomeno, di mancanza di entusiasmo che la nostra disciplina suole suscitare» e che «si riscontra in individui dalle tendenze più disparate»⁵⁹. La disamina è assai articolata e affronta le ragioni per cui, pur nella piena età del confessionismo, il diritto ecclesiastico si trovava ad attraversare delle pericolose forche caudine, tra l'opinione pubblica laica o di diversa fede che ne criticava l'eccessivo confessionismo, da un alto, e la diffidenza dall'interlocutore cattolico che pur ne era maggiormente tutelato, dall'altro. Causa della difficile situazione, secondo De Luca, era lo squilibrio del sistema, che operava in modo tale da deludere le attese di entrambe le parti. Da un lato, la Chiesa avrebbe gradito la configurazione del diritto dello Stato in materia ecclesiastica solo in termini di «diritto concordatario», perché ciò avrebbe

segnato la riaffermazione del principio che lo Stato non deve intromettersi nella materia ecclesiastica, mentre invece l'attuale concezione del diritto concordatario solo come qualcosa di estraneo all'ordinamento statale e che contiene solo degli impegni dello Stato, irrilevanti sino a che non si siano tradotti in norme interne (diritto ecclesiastico), che per il giurista dello Stato avranno sempre la prevalenza, è una riaffermazione del diritto che lo Stato moderno rivendica a sé di legiferare in materia ecclesiastica e, conseguentemente, il disconoscimento del principio (che dovrebbe invece essere il distintivo principale dello Stato cattolico) per cui la risoluzione di qualsiasi conflitto di competenza tra Stato e Chiesa spetterebbe a quest'ultima⁶⁰.

⁵⁸ L. De Luca, *Il diritto ecclesiastico e l'opinione pubblica*, in «Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania», 1951-1953, pp. 78-98, ora anche in L. De Luca, *Scritti vari di diritto ecclesiastico e canonico. I, Scritti di diritto ecclesiastico*, Padova 1997, pp. 121-144. Le citazioni che seguono sono tratte dalla seconda sede editoriale.

⁵⁹ *Ivi*, p. 121.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 131-132.

Viceversa, sul fronte laico, non soltanto l'affievolimento dell'interesse per la questione religiosa in generale – che progrediva di pari passo con l'incipiente secolarizzazione della società – provocava anche il venire meno dell'interesse dell'opinione pubblica per i problemi della politica ecclesiastica; ma a causa del confessionismo a ciò si sommava la percezione dei problemi relativi alla materia ecclesiastica come «qualcosa di attinente agli *interna corporis* della Chiesa»⁶¹. Un vizio prospettico di cui, purtroppo, resta memoria ancora oggi che la situazione è ormai profondamente mutata, nell'opinione di quanti ritengono che la prospettiva confessionista, o addirittura un vetusto clericalismo siano le inevitabili stigmate della materia.

All'aspetto sostanziale ora richiamato si collega l'elemento che più di tutti, secondo l'allievo di Jemolo, allontanava l'opinione pubblica dal diritto ecclesiastico: il fatto che i problemi attinenti alla materia fossero stati considerati perlopiù come rapporti meramente *formali* tra Stato e Chiesa⁶². In altre parole, che il diritto ecclesiastico consistesse solo nella *tecnica* della risoluzione dei problemi che riguardavano (e ancora oggi riguardano) i rapporti tra le due istituzioni, e solo in via mediata i cittadini e i fedeli che ad esse appartengono, quando invece essi neppure in tali contesti possono o devono perdere la loro identità specifica. Solo superando questa impostazione «il cittadino non si sentirà più perduto di vista, non avrà più la sensazione di non essere altro che una piccola pedina, che può sempre venir sacrificata nell'interesse dei rapporti tra lo Stato ed un ordinamento esterno»⁶³.

De Luca tocca uno snodo fondamentale della materia e giunge a proporre un cambio di paradigma che argomenterà meglio nelle opere dei decenni successivi. A ben vedere, ciò che egli mette in evidenza è il prezzo da pagare all'impostazione originaria del diritto ecclesiastico nato nel 1929-'30, che il fascismo aveva concepito e strutturato proprio come relazione tra Stato e comunità religiose. Un'idea che, nel nuovo clima democratico e per le venature di individualismo e personalismo che iniziavano a diffondersi nel sentire sociale, circondava ormai di inattualità *sociale* l'ancor vivo e funzionante sistema *formale* del diritto ecclesiastico. Per questo De Luca concludeva la sua prolusione catanese di settant'anni fa prendendo una posizione netta: «Se, sia pur lentamente, ci si renderà conto che la nostra disciplina ha ad oggetto non solamente

⁶¹ *Ivi*, p. 132.

⁶² *Ivi*, p. 134.

⁶³ *Ivi*, p. 143.

la regolamentazione dei rapporti tra lo Stato ed un ordinamento esterno, bensì, soprattutto, la tutela di interessi dei cittadini, solo allora si potrà sperare che l'attuale atteggiamento di sfavore dell'opinione pubblica abbia a modificarsi»⁶⁴.

L'invito a concepire il diritto ecclesiastico quale strumento funzionale alle esigenze dei cittadini, intesi come portatori di interessi da tutelare anche in campo religioso e non più prioritariamente come membri di una confessione religiosa, andò forse controcorrente, nel 1953; di sicuro precorse un movimento interno alla disciplina che solo molto più tardi si sarebbe diffuso e avrebbe portato a un sostanziale cambio di prospettiva metodologica⁶⁵. Ciò non di meno, individuava un criterio che, alla lunga, avrebbe permesso di superare le rigidità dell'impianto normativo del 1929-'30, agendo quantomeno sul piano della concezione della libertà religiosa e dell'appartenenza confessionale, ed attenuando per tale via le profonde differenze che intercorrevano tra la condizione giuridica della confessione di maggioranza e quelle di minoranza.

⁶⁴ *Ivi*, p. 144.

⁶⁵ Cfr. S. Ferrari, *Il fattore metodologico nella costruzione del sistema del diritto ecclesiastico*, in *Dottrine generali del diritto*, cit., pp. 209-235.

Volumi pubblicati

MONOGRAFIE

1. Alessandro Agri, *La giustizia criminale a Mantova in età asburgica: il Supremo Consiglio di giustizia (1750-1786)*, 2019, 2 tomi, pp. XX-687 [ISBN 978-88-944154-0-7]
2. Claudia Passarella, *Una disarmonica fusione di competenze: magistrati togati e giudici popolari in corte d'assise negli anni del fascismo*, 2020, pp. X-120 [ISBN 978-88-944154-1-4]
3. Federico Roggero, «*Uno strumento molto delicato di difesa nazionale*». *Legislazione bellica e diritti dei privati nella prima guerra mondiale*, 2020, pp. 303 [ISBN 978-88-944154-3-8]
4. Alessia Maria Di Stefano, «*Non potete impedirle, dovete regolarla*». *Giustizia ed emigrazione in Italia: l'esperienza delle commissioni arbitrali provinciali per l'emigrazione (1901-1913)*, 2020, pp. 235 [ISBN 978-88-944154-4-5]
5. Gustavo Adolfo Nobile Mattei, «*Ad meliorem frugem redire*». *Le meretrici tra emenda e recupero (secc. XVI-XVII)*, 2020, pp. 220 [ISBN 978-88-944154-5-2]
6. Jacopo Torrisi, *Offensività. Itinerari dottrinari e giurisprudenziali ottoneovecenteschi*, 2020, pp. 206 [ISBN 978-88-944154-6-9]
7. Edoardo Fregoso, *Neither a Borrower Nor a Lender Be. Il comodato in Inghilterra fra Common Law e Ius Commune*, 2020, pp. 204 [ISBN 978-88-944154-7-6]
8. Alessandro Dani, *Cittadinanze e appartenenze comunitarie. Appunti sui territori toscani e pontifici di Antico regime*, 2021, pp. 166 [ISBN 978-88-944154-9-0]
9. Alfonso Alibrandi, *La maîtrise de l'interprétation de la loi. L'apport doctrinal de la Sacrée Congrégation du Concile au XVII^e siècle*, 2022, pp. 420 [ISBN 978-88-946376-3-2]
10. Giordano Ferri, *Tra romanistica e filosofia. Il carteggio Giovanni Baviera - Benedetto Croce (1906-1951)*, 2022, pp. 120 [ISBN 978-88-946376-4-9]

COLLETTANEE

1. *Dialogues autour du nihilisme juridique*, sous la direction de Paolo Alvazzi del Frate, Giordano Ferri, Fatiha Cherfouh-Baïch et Nader Hakim, 2020, pp. 186 [ISBN 978-88-944154-2-1]
2. «*Biblioteca abolizionista*». *Fermenti europei per una battaglia italiana*, introduzione e cura di Marco Paolo Geri, 2021, Tomo I, pp. 318 e Tomo II, pp. 356 [ISBN 978-88-946376-0-1]
3. *Grandes figures du droit de l'époque contemporaine. Actes du colloque en l'honneur du doyen Christian Chêne*, Ouvrage édité par Arnaud Vergne, 2021, pp. 152 [ISBN 978-88-946376-1-8]

(segue)

4. *Italia-Francia allers-retours: influenze, adattamenti, porosità*, a cura di Luisa Brunori e Cristina Ciancio, 2021, pp. 228 [ISBN 978-88-946376-2-5]
5. *Le statut juridique des populations marginalisées. Le droit comme instrument de différenciation*, coordonné par Claire de Blois et Dan Mimoun, 2022, pp. 114 [ISBN 978-88-946376-5-6]
6. *Condanna a una pena, condanna di una pena?*, a cura di Marco Paolo Geri, 2022, pp. 112 [ISBN 978-88-946376-5-6].
7. *A 250 anni dal codice Estense*, a cura di Pierpaolo Bonacini e Elio Tavilla, 2023, pp. 518 [ISBN 978-88-946376-7-0].
8. *I Codici di Maria Luigia tra tradizione e innovazione*, a cura di Andrea Errera, 2023, pp. 500 [ISBN 978-88-946376-8-7]
9. *Soggettività contestate e diritto internazionale in età moderna*, a cura di Giuseppina De Giudici, Dante Fedele, Elisabetta Fiocchi Malaspina, 2023, pp. 212 [ISBN 978-88-946376-9-4]
10. *Diritto, minoranze e storie*, a cura di Rosalba Sorice, 2023, pp. 376 [ISBN 979-12-81621-00-8]

“Historia et ius”
Associazione Culturale - Roma
ISBN 979-12-81621-00-8