



L'ART. 7 DELLA COSTITUZIONE E LA “DIVINA SAPIENZA”*

di Francesco Margiotta Broglio ** e Daniele Ferrari ***

SOMMARIO: 1. Osservazioni introduttive. – 2. Pio XII e la cappella della Sapienza: osservazioni introduttive. – 3. Il processo costituente e l'art. 8: il ruolo delle confessioni religiose. – 4. La Cappella della “Divina Sapienza”

1. Osservazioni introduttive

Solo negli ultimi anni si è cominciato a conoscere qualcosa di più di quello che rivelano i pur ricchissimi dibattiti dell'Assemblea costituente sulla elaborazione delle disposizioni della Carta fondamentale italiana che definiscono il sistema di rapporti tra Stato e Confessioni religiose e garantiscono libertà e diritti fondamentali dei cittadini e delle chiese, comunità, istituzioni e associazioni aventi finalità di religione o di culto. Non che il quadro non fosse comprensibile, ma restavano in ombra, al di là dei contributi della cultura politica e giuridica -ad alcuni dei quali è dedicato il nostro Convegno- e dell'ampia documentazione a stampa dei partiti e delle chiese -analizzata approfonditamente da Gianni Long¹-, l'azione personale di maggiori e minori protagonisti di quella difficile e complessa fase di rilettura democratica di problemi che avevano segnato

* Contributo pubblicato previa accettazione del Comitato scientifico del Convegno. Relazione presentata al Convegno *I 'Costituenti' de 'La Sapienza'*, svoltosi il giorno 30 novembre 2017, presso il Rettorato – Aula degli Organi Collegiali, Università La Sapienza di Roma.

Il contributo è stato pensato e discusso nella sua interezza dai due Autori, ma il paragrafo 1 è stato redatto dal Prof.re Francesco Margiotta Broglio e i paragrafi 2, 3, e 4 da Daniele Ferrari.

** Già Professore ordinario di Storia e sistemi dei rapporti tra Stato e Chiesa presso l'Università degli Studi di Firenze.

*** Assegnista di ricerca in diritto ecclesiastico e canonico presso l'Università degli Studi di Siena.

¹ G. LONG, *Alle origini del pluralismo confessionale: il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente*, Il Mulino, Bologna, 1990.

la storia del paese nei cento anni successivi allo Statuto di Carlo Alberto e che condizionarono non marginalmente la ricostruzione repubblicana tanto più ardua dopo la fase di “vuoto” costituzionale degli anni 1943-46. Non si può, comunque, trascurare che, come ha messo in chiara evidenza Livio Paladin, “i combattenti per la libertà del Nord non ebbero né il tempo, né il modo per elaborare compiute e concordi proposte di rifondazione costituzionale”, mentre il Sud, troppo coinvolto, con poche eccezioni, nel salvataggio della Monarchia, “non poté, ovviamente, immaginare una legge fondamentale per la Repubblica, sì che il referendum del 2 giugno poté essere solo un punto di partenza”². Com’è ora noto, la monarchia, invece, aveva, circa un anno prima, predisposto un progetto di costituzione, immaginando di rimanere ai vertici dello Stato, per non ricordare i progetti statuari dell’ultimo fascismo e, poi, della Repubblica Sociale Italiana³.

Inoltre se guardiamo ai “valori”, negli atti dell’Assemblea si trovano “affermazioni di segno radicalmente diverso”: da un Tupini che il 7 marzo 1947 dichiarava “La democrazia o sarà cristiana o non sarà” e da un Lussu che replicava “la democrazia moderna o è socialista o non è democrazia”, si arrivava a Neni che, qualche giorno dopo, affermava che gli elettori del 2 giugno “volevano uno stato unitario, (...) uno stato democratico, (...) uno stato laico (...), uno stato sociale”. Come è stato osservato, “la stragrande maggioranza dei nostri costituenti pensava ai diritti fondamentali soprattutto in chiave di grandi norme di principio da attuare attraverso (...) l’impegno comune delle forze politiche, legate dal patto che in Costituente si andava delineando”⁴.

I punti di riferimento non mancavano: nel 1941 era stata redatta la Carta Atlantica, nel 1945 la Carta delle Nazioni Unite, tra il 1946 e il 1948 venne preparata la Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo. Diritti, che per la prima volta assumevano specifica rilevanza nell’ordinamento internazionale⁵, dei quali non potranno non tener conto i costituenti quando definiranno “inviolabili” i diritti fondamentali che la Repubblica deve

² L. PALADIN, *Per una storia costituzionale dell’Italia repubblicana*, Il Mulino, Bologna, 2004, 36.

³ F. MARGIOTTA BROGLIO, *La rilevanza costituzionale dei Patti Lateranensi tra ordinamento fascista e Carta Repubblicana*, in *Cristiani d’Italia*, Istituto Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2012, 713-719.

⁴ M. FIORAVANTI, *Costituzione e popolo sovrano. La Costituzione italiana nella storia del costituzionalismo moderno*, Il Mulino, Bologna, 1998, 15.

⁵ Si veda in part. J. P. HUMPHREY, *Human Rights and the United Nations : A Great Adventure*, Transnational Dobbs Ferry, New York, 1984.

riconoscere, in quanto già propri della persona umana, e garantire, attribuendo loro una “superprotezione costituzionale” (Barile).

Per quanto riguarda la libertà di coscienza e di culto che sarà oggetto di appassionate discussioni nelle varie, successive “sedi” costituenti⁶, dev’essere messo in evidenza che se l’antifascismo democratico era stato colto di sorpresa dai Patti del Laterano, anche i coevi interventi sulle prospettive di politica religiosa per il post-fascismo (Bauer, F. L. Ferrarini, Salvemini), come anche quelli degli anni 1935-36 (Garosci, Calosso), appariranno al momento della caduta del regime assai lontani dalla realtà che si era venuta a determinare. Solo agli inizi degli anni Quaranta, dopo le entusiastiche celebrazioni del decennale della Conciliazione (“grande e fausto evento” che ha significato “il ritorno alla tradizione e alla missione cattolica da parte dello Stato”⁷) e dopo il tentativo fascista di sostituire lo Statuto di Carlo Alberto (Pisa, 1940), la Democrazia Cristiana, nelle “Idee ricostruttive” redatte da De Gasperi e nel “Programma di Milano” predisposto insieme al “Movimento Guelfo”, comincia a delineare le posizioni del “partito cristiano” sui futuri rapporti Stato-confessioni religiose, sulla famiglia e sul “più riguardoso rispetto per la libertà delle coscienze” contro “ogni intolleranza di razza e di religione”, sulla “pace tra Stato e Chiesa, raggiunta e codificata nei Trattati del Laterano”, che avrebbe dovuto costituire “una pietra basilare anche nell’Italia di domani”⁸.

In altre direzioni, ma nell’assenza di una effettiva considerazione dei temi della libertà religiosa e dello “status” delle religioni all’interno del movimento di resistenza al nazi-fascismo, le isolate voci di Salvemini, Capitini, Mario Paggi, don Tedeschi e Jemolo. Pessimista come sempre, quest’ultimo ritiene che la sua speranza di una Chiesa cattolica non desiderosa di concordati ma di libertà, pronta ad adeguarsi al rapido mutamento sociale, di un Vaticano “senza guardie nobili e senza svizzeri”⁹, senza “titoli nobiliari né decorazioni cavalleresche” si venisse a scontrare con una Santa Sede che rifiuti di operare la palingenesi

⁶ Si veda a riguardo A. CAPITINI – P. LACAITA (a cura di), *Gli atti dell’assemblea costituente sull’art. 7 (con un testo dei Patti Lateranensi e il discorso del Croce al Senato)*, Lacaíta, Manduria-Perugia, 1959.

⁷ A. GEMELLI, *Introduzione*, in AA. VV., *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l’Italia*, Vita e Pensiero, Milano, Milano, 1939, X.

⁸ F. MARGIOTTA BROGLIO, *Stato e confessioni religiose: teorie e ideologie*, Vol. 2, La Nuova Italia, Firenze, 1976, 90-91.

⁹ A. C. JEMOLO, *Per la pace religiosa in Italia*, in ID., *Per la pace religiosa d’Italia*, a cura di G. SPADOLINI, Le Monnier, Firenze, 1985, 37.

che egli prospetta, insistendo nel mantenere gli Accordi lateranensi e la legislazione ecclesiastica fascista nella loro integrità, non rimarrà che “cedere e piegarsi”¹⁰.

Giorgio Spini, inoltre, mise immediatamente in evidenza, nel settembre 1943, il “sospiro di sollievo che ogni evangelico italiano ha tirato al momento della scomparsa del fascismo” e la sua speranza di “vedere finalmente pieno, efficace, indiscusso il suo diritto di associazione religiosa (...), il suo diritto di comunicare ad altri questa sua fede, di svolgere indisturbato la propria propaganda religiosa, fino a che questa non si trasformi (...) in vilipendio della fede e dei riti altrui”, ottenendo 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”¹¹. Tutto quello che, come si dirà, il Vaticano non avrebbe voluto, ma che verrà, in gran parte, accolto dalla Costituzione del 1948. Gianni Long, nella sua organica e puntuale ricostruzione del dibattito sulla libertà religiosa nell’età della Costituente, ha richiamato le “giornate teologiche del Ciabàs” dedicate ai rapporti Stato-Chiese (2-3 settembre 1943), la cui dichiarazione finale venne sostanzialmente fatta propria dal Sinodo Valdese, e ha messo in evidenza “la prudenza con cui i protestanti guardano alla situazione nella primavera del 1945”¹²: “Sul momento un separatismo come noi lo intendiamo, cioè non necessariamente antireligioso od agnostico, non sembra possibile”¹³ dichiarerà la Tavola al Sinodo valdese del 1946. Tra i documenti delle chiese e di esponenti evangelici sulla libertà religiosa degli anni 1946-47 analizzati da Long, anche con riferimento al rapporto con i partiti politici (in particolare con il Partito d’azione), spicca il volumetto di Giorgio Peyrot, allora esperto giuridico della Tavola, edito dal Centro evangelico di cultura nel 1946 e poi stampato in una tiratura speciale di 650 copie destinate ai membri dell’Assemblea Costituente, insieme ad una Dichiarazione del Consiglio federale delle Chiese evangeliche del 1° settembre 1946 che riconfermava la “scelta a favore del diritto comune” ed auspicava “un separatismo neutrale”¹⁴, ma Peyrot non poteva certo sospettare che, già nel luglio del 1946, il Nunzio Apostolico, Borgongini Duca, aveva chiesto a De

¹⁰ *Ivi*, 44.

¹¹ G. SPINI, *A proposito di libertà*, “La Luce”, 1 settembre 1943.

¹² G. LONG, *Alle origini del pluralismo confessionale*, cit., 253.

¹³ *Ivi*, 258.

¹⁴ *Ivi*, 270; v. anche M. VENTURA, *Diritto e religione come questione di coerenza*, in G. LONG (a cura di), *Libertà religiosa e minoranze*, Claudiana, Torino, 2007, 67-81.

Gasperi di dichiarare “pubblicamente l’intangibilità dei Patti Lateranensi”¹⁵ e aveva ribadito ufficialmente che “dire che lo Stato non ha una religione (...) significherebbe dire Stato ateo”¹⁶.

Nello stesso periodo Pio XII aveva chiesto ai gesuiti della “Civiltà Cattolica” di predisporre un progetto di Costituzione per la Repubblica che gli verrà consegnato il 25 ottobre 1946 in tre versioni: desiderabile, accettabile, non accettabile¹⁷. Punti di partenza la “Cattolicità dello Stato”, il ritorno ai “culti tollerati” di Carlo Alberto, il regime concordatario unica forma di “unione” tra Chiesa e Stato compatibile con la “moderna concezione della sovranità”, il declassamento del matrimonio civile che non avrebbe potuto “mai essere altro che un concubinato legalizzato”, la competenza familiare sul sistema scolastico, corsi di dottrina cattolica anche nelle università. È significativo che, se Peyrot chiedeva di inserire in costituzione il principio che “Tutti i cittadini possono assurgere alle più alte cariche dello Stato senza che la loro appartenenza o non appartenenza ad una determinata confessione religiosa possa costituire un ostacolo”¹⁸, i gesuiti di Pio XII pretendevano che il Presidente della Repubblica italiana non potesse essere né ateo dichiarato, né appartenente “a una delle minuscole ma intollerantissime sette che vivono in Italia, spesso al servizio dello straniero” (chissà se la diplomazia americana che si stava adoperando perché il governo garantisse piena libertà e uno status equipollente a quello della cattolica per le “sette” protestanti venne a conoscenza delle richieste vaticane)¹⁹. E non è certo casuale quanto scriveva sulla “Civiltà Cattolica” padre Cavalli:

I protestanti patrono dal diritto alla libertà, i cattolici dal diritto della verità. Che in caso di conflitto (...) 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 (...),

¹⁵ G. SALE, *De Gasperi, gli USA e il Vaticano: all’inizio della guerra fredda*, Jaca Book, Milano, 2005, 43.

¹⁶ *Ivi*, 41.

¹⁷ *Ivi*, 389-405.

¹⁸ G. PEYROT, *La libertà di coscienza e di culto*, cit., 48.

¹⁹ Si vedano a riguardo R. ASTORRI, *Il Trattato di amicizia, commercio e navigazione tra Italia e Usa. La questione della libertà religiosa e i rapporti tra Italia e Santa Sede*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. I, CEDAM, Padova 2000, 55-85; S. GAGLIANO, *Egualemente liberi? Libertà religiosa e Chiese Evangeliche in Italia (1943-1955)*, Bibliion, Milano, 2016; M. MADONNA, *Dal carattere sacro al particolare significato. La città di Roma nel Concordato del 1929 e nell’Accordo del 1984, aspetti giuridici e politici*, Libellula, Tricase, 2009.

ma dovrà preoccuparsi che, in caso di conflitto tra la Costituzione e leggi anteriori, “contenenti principi chiaramente illiberali nei confronti dei culti non cattolici”, le autorità accordino “prevalenza a queste ultime”²⁰.

Inoltre nel corso dei lavori della Costituente esponenti di tutti i partiti politici -preoccupati di non dividere l’Assemblea sulla questione religiosa- cercarono, anche attraverso contatti diretti con i Sacri Palazzi, di trovare una formula sui rapporti Stato-Chiesa che potesse ottenere una larga maggioranza: lo stesso De Nicola fece avere al Nunzio Apostolico una sua proposta, che aveva il consenso delle sinistre (“I rapporti tra Stato e Chiesa continueranno ad essere regolati in termini concordatari”), ma che non soddisfece la Segreteria di Stato. E quando venne approvato l’attuale art. 7, il voto favorevole dei comunisti -già noto previamente alla Segreteria di Stato- non fu gradito a Pio XII, mentre De Gasperi riconobbe, parlando con il Nunzio, che quel voto rafforzava il partito di Togliatti davanti agli elettori²¹. Comunque una parte del mondo cattolico non soddisfatta degli esiti della Costituente non esitò, nell’ottobre 1948, a tentare, coinvolgendo il Presidente dell’Azione cattolica, Veronese, l’on. Piccioni e mons. Pignedoli della Segreteria di Stato, di far presentare da un deputato democristiano, Egidio Chiarini, una proposta di legge costituzionale volta ad inserire il nome di Dio in un preambolo della Costituzione per cancellare “l’onta fatta a Dio e alla nostra patria” radicando “il Santo Nome di Dio dalla Propria Costituzione”, mentre un popolo “semibarbaro”, gli indonesiani, iniziavano la loro “invocandolo” (Associazione Santa Crociata, Comitato “Pro nomine Dei”)²²

2. Pio XII e la cappella della Sapienza: osservazioni introduttive

La decisione di Papa Pio XII di donare una cappella alla Città universitaria nel 1947 permette di sviluppare una riflessione su due diversi piani.

Il primo riguarda il contesto normativo e politico nel quale si inserì la scelta del Sommo Pontefice, alla ricerca delle possibili ragioni che lo indussero a finanziare integralmente l’edificazione di un nuovo edificio di culto, dedicato alla “Divina Sapienza”.

²⁰ F. CAVALLI, *Le condizioni dei protestanti in Spagna*, in *La Civiltà Cattolica*, XCIX, n. 2, fasc. 2397, 3 aprile 1948, 33.

²¹ Si veda in proposito G. SALE, *De Gasperi, gli USA e il Vaticano*, cit..

²² G. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, pref. F. P. CASAVOLA, Jaca Book, Milano, 2008, 287.

Il secondo concerne la storia della cappellania cattolica dell'Università della Sapienza, l'esame del procedimento amministrativo, che si sviluppò tra il Ministero della pubblica istruzione e la Santa sede ai fini della realizzazione dell'opera, i possibili legami tra edificazione della cappella e lavori in Assemblea Costituente.

Con riguardo al primo aspetto, il contesto preso in esame coincide con il processo costituente. La scrittura della nuova Costituzione ridisegnò, infatti, i rapporti tra ordinamento civile ed ordinamenti religiosi; nei lavori in Assemblea costituente emersero, in particolare, i nuovi legami che il nascente patto “repubblicano” instaurava, rispetto al sistema fascista, tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose, nel segno di una generale garanzia della libertà religiosa e dell'eguaglianza tra i diversi culti. Sul piano dell'eguaglianza, la tensione tra regime concordatario e esigenza di riequilibrare la condizione delle confessioni acattoliche, che da “ammesse” aspiravano a diventare libere, emerse su due diversi piani: nelle discussioni in Assemblea Costituente, nella dinamica politica ed istituzionale indotta dalla redazione della nuova carta repubblicana e di cui furono protagoniste le confessioni religiose.

Con riguardo al secondo aspetto, particolare attenzione verrà dedicata alla Convenzione tra Santa Sede ed Università di Roma, che rappresentò al contempo la *lex foundationis* della cappellania e la fonte di regolamentazione per la costruzione, la destinazione ed il finanziamento dell'ente.

3. Il processo costituente e l'art. 8: il ruolo delle confessioni religiose

La scelta di inserire, nel futuro articolo 7 della nuova Carta, il richiamo ai Patti lateranensi fu oggetto di accesi dibattiti tra i costituenti, le cui posizioni si orientarono, in senso diverso, a favore di forme di agnosticismo costituzionale²³, confessionale²⁴ oppure di eguale

²³ Non mancò la proposta di un modello di pace religiosa costruito sui principi liberali ispirati alla libertà nei rapporti tra Stato e Chiesa e sull'“agnosticismo del governo costituzionale in tutti i problemi dello spirito e, specialmente, nel problema della fede” (Nenni); atti Assemblea Costituente, seduta del 10.03.1947, in Atti dell'Assemblea Costituente, in http://legislature.camera.it/_dati/costituente/lavori/Assemblea/sed056/sed056nc.pdf, 1948 ss.

²⁴ L'on. La Pira, in termini critici, si chiedeva quale significato fosse da attribuire ad uno Stato laico, che molti Costituenti identificavano nella considerazione statale della religione come una questione privata, mentre altri distinguevano l'agnosticismo dello Stato solo “verso il contenuto dogmatico di una o più confessioni religiose”, ma non “verso le manifestazioni sociali e le formazioni concrete di una data confessione religiosa” (Riccio); cfr., Atti Assemblea Costituente, seduta del 11.03.1947, in Atti dell'Assemblea Costituente, in http://legislature.camera.it/_dati/costituente/lavori/Assemblea/sed058/sed058nc.pdf, 1981 ss.

collaborazione dello Stato con tutti i culti²⁵, problematiche che riemersero anche nel processo di redazione del testo dell'art. 8. Le voci contrarie alla riaffermazione del carattere confessionale dello Stato criticarono il rinvio fatto dalla nuova Costituzione alla fonte concordataria: l'art. 1 del Trattato -che riconosceva la religione cattolica come religione dello Stato- richiamato dall'art. 7, mal si sarebbe conciliato, infatti, con gli altri principi fondamentali di eguaglianza e pari dignità sociale. Sul punto, basti ricordare che, già nella seduta della Prima Sottocommissione della Commissione per la Costituzione, il 21 novembre 1946, l'onorevole Mario Cevolotto evidenziava che la “Costituzione dovrebbe essere quella di uno Stato aconfessionale, sia nella forma che nella sostanza, sull'esempio della Costituzione francese, che pure è stata deliberata da una Assemblea nella quale il partito popolare aveva una parte notevole (...) In primo luogo, perciò, non bisognerebbe ripetere l'articolo 1 del Trattato del Laterano (...) Se si ammette questo principio essenziale della libertà umana, cioè il diritto delle minoranze, si deve logicamente venire alla conclusione che tale diritto è uguale a quello delle maggioranze e quindi la regolamentazione giuridica deve essere per ambedue fundamentalmente la stessa”²⁶.

In parallelo, la scelta del modello costituzionale determinò l'attivismo delle confessioni religiose che, attraverso iniziative e strumenti diversi, cercarono di incidere sul processo costituente, tentando fin dall'inizio di far candidare propri rappresentanti alla Costituente, al fine di ottenere un'adeguata visibilità delle rispettive istanze. Tali tentativi possono essere ricondotti, nel loro complesso, a posizioni distinte riconducibili alla Chiesa Cattolica da una parte e alle confessioni acattoliche dall'altra.

La prima intervenne su più fronti per vedersi garantito lo *status* ottenuto nel 1929 con la stipula dei Patti Lateranensi. L'obiettivo era quello di evitare che la Costituzione repubblicana segnasse una completa rottura con il diritto ecclesiastico di epoca fascista, nel segno della affermazione di un continuismo tra monarchia e Repubblica²⁷. In questi termini,

²⁵ A favore di una laicità collaborativa l'on. Riccio sottolineava come “in tutte le Costituzioni europee più recenti vi sono norme riflettenti la vita religiosa ed ecclesiastica e la libertà di coscienza è affermata non già in funzione di premesse laiche, ma in virtù del dovere esplicito dello Stato di contribuire quale tutore del bene comune, come dell'arte e della scienza, anche della vita religiosa”; Cfr., Atti Assemblea Costituente, seduta del 13.03.1947, in Atti dell'Assemblea Costituente, in http://legislature.camera.it/_dati/costituente/lavori/Assemblea/sed060/sed060nc.pdf, 2052 ss.

²⁶ V. Atti Assemblea Costituente, seduta del 21.11.1946, www.nascitacostituzione.it/01principi/008/index.htm.

²⁷ V. F. MARGIOTTA BROGLIO, *La rilevanza costituzionale dei patti lateranensi tra ordinamento giuridico fascista e carta repubblicana*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1983, 1332-1346.

la semplice lettura delle annate della “Civiltà cattolica” degli anni 1947 e 1948 rivela gli orientamenti di alcuni esponenti del mondo cattolico che a più riprese si espressero sui limiti del potere costituente, sull’insuperabilità dei valori posti a fondamento dell’ordine naturale della società italiana e sui rischi “laicisti” legati ad un riconoscimento costituzionale della libertà di coscienza²⁸.

Le confessioni religiose acattoliche, diversamente, auspicarono scelte di forte discontinuità rispetto al fascismo. Il ridisegnarsi dei rapporti tra autorità e libertà in ambito religioso, nel passaggio dalla Monarchia alla Repubblica, avrebbe dovuto, infatti, nelle aspettative delle minoranze confessionali, segnare un totale superamento delle normative illiberali di epoca fascista e, in particolare, della legge sui culti ammessi²⁹. Tali obiettivi emergono sia negli atti delle confessioni acattoliche sia nei numerosi tentativi di partecipazione ai lavori in Assemblea costituente, anche nella forma indiretta dell’invio di opuscoli o progetti di articoli per la nuova Costituzione. La posizione delle minoranze rispetto al processo costituente è -come già sopra ricordato- ben rappresentata da Giorgio Peyrot nel volumetto “La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente Italiana”, stampato nel 1946 in una tiratura speciale di 650 copie e destinato ai membri dell’Assemblea Costituente. Il giurista valdese, in particolare, nella premessa al volume chiariva che: “Le comunità religiose minoritarie sentono invece la loro precisa funzione nel campo dei problemi politici e giuridici che si affacciano in questo momento sul piano costituzionale, come elemento che può portare un contributo sereno per l’affermazione e la garanzia delle libertà fondamentali del popolo, ed in primo luogo di quella libertà di coscienza e di religione che in Italia, a dire il vero, è stata contenuta, anche dopo le affermazioni costituzionali del 1848, in angusti limiti e mantenuta sempre nel campo delle aspirazioni”³⁰.

Le proposte mettono in luce una dinamica di competizione tra i diversi attori religiosi rispetto all’esigenza di ottenere un riconoscimento delle rispettive istanze. Tale dinamica verrà approfondita, seppur brevemente, in relazione alla Chiesa valdese, i cui legami con la

²⁸ Sul punto v., ad esempio, A. MESSINEO, *I limiti del potere costituente*, in *La Civiltà Cattolica*, vol. I, 1946, 400-409; A. ODDONE, *La libertà morale e di coscienza*, in *La Civiltà Cattolica*, vol. III, 1946, 14-21.

²⁹ Cfr. G. PEYROT, *Orientamenti per uno studio sulla posizione delle Chiese evangeliche di fronte allo stato*, in *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*, Torino, Claudiana, 1970, 9-33. IDEM, *La posizione delle chiese valdesi nello stato (criteri di un diritto pubblico esterno)*, in *Quaderni di diritto e Politica Ecclesiastica*, 2, 1990, 137-211.

³⁰ G. PEYROT, *La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente italiana*, Centro evangelico di cultura, Roma, 1946, 6.

genesi del testo costituzionale, ed in particolare con l'articolo 8 della Costituzione, emergono in tre diverse prospettive riguardanti l'origine dell'istituto dell'intesa, i documenti elaborati dalle istituzioni valdesi sulla tutela costituzionale della libertà religiosa, i tentativi di partecipazione, diretta ed indiretta, al processo costituente³¹.

Per quel che riguarda l'origine dell'istituto dell'intesa, la possibilità di estendere il principio pattizio anche alle confessioni acattoliche non appare una novità introdotta dall'art. 8, co. 3, della Costituzione, ma un sistema già elaborato dal giurista valdese Mario Piacentini alla fine degli anni venti con riguardo al territorio metropolitano, poi da Costantino Jannaccone, docente di diritto ecclesiastico, prima all'Università di Cagliari e poi di Pisa, che negli anni trenta aveva delineato la nuova tipologia dei «concordati interni»³² riservati alle religioni autoctone presenti nelle colonie italiane.

Sul fronte metropolitano, nel 1929 Mario Piacentini tentò, in vista della riconciliazione tra Chiesa cattolica e Stato italiano, di ottenere dal governo la stipula di un “mini-concordato” con gli evangelici³³. Il giurista romano, soprattutto alla luce dei molti privilegi riconosciuti ai cattolici con gli Accordi del Laterano, temeva per la libertà della sua chiesa. Una traccia, seppure indiretta, dei motivi che indussero, poi, alla rinuncia a specifici accordi, si può scorgere nei contenuti di una sua lettera del 28 ottobre 1929. Infatti, il Piacentini, alla luce dell'entrata in vigore della legge sui culti ammessi³⁴, di cui sarebbe stato in parte l'estensore occulto, non riteneva più auspicabile la conclusione di una “intesa” con il governo, chiarendo che “quanto alla legge particolare non si tratta di fare ai Valdesi una posizione di privilegio. Se si trattasse di questo non avrei alcuna esitazione. La posizione di privilegio, anche se desiderata in alto, è ritenuta dall'alto stesso inattuabile, inattuabile giuridicamente e politicamente per ragioni varie che sarebbe troppo lungo qui enumerare. Si tratta solo di fare una legge su per giù come quella che si varerà per gli Israeliti e tutto al più di approvare

³¹ Cfr. R. F. GENRE, *Libertà di coscienza o religione della maggioranza? La Chiesa valdese nel dibattito costituente sulla libertà religiosa*, in A. BURATTI – M. FIORAVANTI (a cura di), *Costituenti ombra. Altri luoghi e altre figure della cultura politica italiana (1943-1948)*, Carocci, Roma, 410-422.

³² G. PEYROT, *La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente italiana*, cit., 129 ss. In particolare, l'Autore sottolinea che “nelle colonie gli Stati possono addivenire ad accordi con chiese locali per provvedere in ordine all'esistenza e al funzionamento di esse. Tali accordi, che si attuano con chiese che si trovano anche in territorio metropolitano, si rendono particolarmente utili nelle colonie nei confronti di organizzazioni indigene di culto in ordine ad esigenze proprie della vita spirituale di popolazioni di razza diversa da quella dello Stato colonizzatore”.

³³ J. P. VIALLET, *La chiesa valdese di fronte allo Stato fascista*, Claudiana, Torino, 1985, 128.

³⁴ Per un'analisi dei contenuti di questa legge v., *amplius*, O. GIACCHI, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Vita e Pensiero, Milano, 1934 e anche M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, U. Hoepli, Milano, 1934, *passim*.

puramente e semplicemente lo Statuto della Tavola e della Chiesa. Ma ciò potrebbe portare (anzi sicuramente porterà) a qualche vincolo di più ed a nessun miglioramento della situazione attuale”³⁵. Peraltro, i tentativi di Piacentini di difendere la libertà della propria chiesa crearono frizioni con il mondo ecclesiastico ed, in particolare, non lasciarono indifferente il Nunzio Apostolico in Italia Francesco Borgongini Duca che, in una lettera del 22 giugno 1935, informava il Segretario di Stato Eugenio Pacelli di aver comunicato al Ministro della giustizia, segnalando “l’azione che svolge il Sig.re Mario Piacentini, apostata del cattolicesimo, (...) il quale è il grande consulente giuridico di tutte le sette acattoliche (...)”³⁶.

In relazione alle posizioni della chiesa valdese nel corso del processo costituente, va ricordato che, già nel 1945, furono elaborati specifici documenti sia da parte della Tavola sia da parte del Sinodo.

La Tavola indirizzò al governo una “Relazione giuridica delle minoranze religiose in Italia e sulle richieste per una riforma della legislazione loro inerente”. La relazione, che in parte riprendeva gli argomenti già espressi da Giorgio Peyrot nello scritto, inviato al Ministero dell’Interno, dal titolo “Rilievi di carattere giuridico in riferimento ad alcuni articoli della legge sui culti ammessi”, chiedeva al governo un intervento di revisione generale del diritto ecclesiastico italiano, che si coniugasse con la garanzia a livello costituzionale della libertà di coscienza, del principio di parità tra i culti e di eguaglianza tra i cittadini a prescindere dalla religione professata³⁷.

Nell’ambito del Sinodo valdese, Bruno Revel³⁸ proponeva nel 1945 la costituzione di un’apposita commissione con il compito di riflettere sull’opportunità di una riforma della disciplina riguardante le minoranze religiose in Italia. Secondo il proponente, l’unica soluzione per tutelare la libertà di coscienza e di culto degli acattolici, dopo le restrizioni subite durante il fascismo, sarebbe stata quella di abolire l’art. 1 dello Statuto Albertino. In

³⁵ I contenuti della lettera citata sono riportati da Antonio Rostan in una lettera a Davide Jahier del 28 ottobre 1929, disponibile in Archivio storico, Società di studi valdesi, Fondo di famiglie, Fondo Famiglia Jahier, sub-fondo carte Jahier Davide (1888-1937), fogli 3.

³⁶ Ved. Lettera di Mons. Borgongini a Mons. Pacelli, 22.06.1935, oggetto: Udienza Ministero della Giustizia circa i protestanti – al Segretario di Stato, Cardinale Eugenio Pacelli, in Archivio segreto vaticano, Arch. Nunz. Italia., V. n. 5295, pos. XIV, pp. 2.

³⁷ S. PALMIERI, *La battaglia per la libertà religiosa: Ugo La Malfa e i partiti laici nel dopoguerra*, in *Annali della Fondazione Ugo La Malfa*, vol. XXIV, 2009, 31 ss.

³⁸ Bruno Revel apparteneva ad una delle più antiche famiglie valdesi. Il padre fu pastore della chiesa valdese, mentre Bruno Revel fu professore di lingua francese e, successivamente, tedesca all’Università Bocconi.

termini in parte diversi, Peyrot non riteneva tale proposta risolutiva, sottolineando che sarebbe stato anche necessario mettere in discussione il sistema bilaterale pattizio tra Stato e Chiesa cattolica. Era stato tale sistema, infatti, a legittimare durante il fascismo un trattamento di favore per la Chiesa romana a detrimento della libertà religiosa delle confessioni di minoranza. Rispetto alla posizione di Peyrot, improntata, in modo tradizionale, alla difesa di un modello separatista nei rapporti tra Stato e religioni, il Moderatore osservava, prudentemente, che, data “la situazione ancora nebulosa”, forse non era ancora “venuto (...) il momento di muovere ad un attacco frontale”³⁹.

Il dibattito sinodale sui rapporti tra evangelici e Stato si concluse con l’invito a costituire una Commissione per lo studio del problema dell’autonomia delle chiese, tra i cui membri veniva indicato lo stesso Piacentini. Oltre a questa decisione, il Sinodo, dichiarando solennemente, “in vista della Costituente”, “che non può esistere autentica libertà umana, civile e politica, se non sul fondamento della libertà religiosa eguale per tutti”, dette una chiara indicazione sulla posizione degli evangelici rispetto agli indirizzi di politica ecclesiastica che il nuovo patto costituzionale avrebbe dovuto recepire e garantire. In particolare, i padri sinodali auspicavano che “la Costituente *segnasse*, in modo inequivoco, la fine di ogni residuo del vecchio Stato confessionale, considerando che qualsiasi ingerenza o restrizione esercitata dallo Stato sulla vita delle Chiese, al pari di qualsiasi privilegio, lederebbe la loro natura ed infirmerebbe il loro mandato divino”⁴⁰.

Gli esiti dei lavori della commissione, costituita nel 1945, possono leggersi negli interventi che i suoi membri tennero al Sinodo dell’anno seguente. Il Piacentini evidenziò una doppia tendenza nelle minoranze, tra “gli idealisti che propongono un separatismo assoluto” e “i tattici che vorrebbero prescindere da una presa di posizione separatista o confessionale, per limitarsi a proclamare l’uguaglianza di tutti i cittadini”. Costata la natura del dibattito, il medesimo esprimeva il suo favore “alla nomina di una commissione di 15 membri che preparassero alcuni articoli da far presentare ad amici alla Costituente”. Peyrot, in senso diverso, riteneva utile che “il Consiglio Federale potesse farsi ricevere dalla Commissione dei 75”, seppure con il solo scopo di vedersi garantita la libertà di missione per gli evangelici.

³⁹ V. Per una riforma della situazione delle minoranze religiose in Italia, in Archivio storico, Società di studi valdesi, Verbali sinodali, Atti del Sinodo del 1945, 15-16.

⁴⁰ *Ibidem*, 15 (corsivo non testuale).

Alla fine Piacentini avrebbe ritirato la sua proposta, essendo prevalsa una posizione contraria a qualsiasi accordo con lo Stato, peraltro già espressa il primo settembre di quell'anno dal Consiglio federale delle chiese evangeliche d'Italia nella dichiarazione "Della libertà di coscienza e di culto". Questo organo era stato costituito nella primavera del 1946 con lo specifico obiettivo di "promuovere nella legislazione e tutelare nella sua interpretazione ed applicazione la libertà religiosa presso gli organi competenti, le Autorità centrali e periferiche dello Stato"⁴¹. Alla dichiarazione "Della libertà di coscienza e di culto" aderì, ufficialmente, il Sinodo, approvando la prima parte di un ordine del giorno presentato da Peyrot⁴², divenuto responsabile dell'ufficio legale e principale interlocutore del Consiglio federale, i cui contenuti saranno poi rielaborati all'interno dell'opuscolo "La libertà di coscienza e di culto di fronte alla Costituente italiana", curato dallo stesso Peyrot e poi offerto dal Consiglio federale ai deputati alla Costituente⁴³.

Nel 1947, i componenti del Sinodo, mentre il percorso costituente stava per compiersi, decisero di formare una nuova commissione per la revisione della legislazione vigente, costituita da Mario Alberto Rollier, Mario Miegge, Mario Piacentini e Giorgio Peyrot. Nel corso del Sinodo, Peyrot, ribadendo la sua posizione separatista, metteva ai voti un ordine del giorno in cui criticava "il contenuto della prima parte del 3° comma dell'Art. 14 del Progetto di Costituzione approvato dall'Assemblea Costituente italiana, che subordina gli statuti delle Confessioni religiose diverse dalla Cattolica Romana all'ordinamento giuridico italiano (...)", ribadendo "la piena e completa autonomia e indipendenza da qualsiasi altro ordinamento giuridico della legislazione ecclesiastica Valdese"⁴⁴.

Leggendo la relazione della commissione, presentata al Sinodo del 1948, emerge, immediatamente, la grande distanza tra la posizione di Peyrot e quella, invece, ancora una volta "concordataria", formulata da Piacentini⁴⁵.

⁴¹ V. Atto di costituzione del Consiglio federale delle Chiese cristiane evangeliche d'Italia, in ASTV, Atti del Sinodo del 1946.

⁴² Ordine del giorno Peyrot, art. 14 atti verbali sinodali, *ibidem*.

⁴³ G. B. VARNIER, *Costituzione italiana e libertà di coscienza e di culto negli anni del centrismo: il contributo di Giorgio Peyrot*, in I. PONS – G. B. VARNIER, *Giorgio Peyrot. Il giurista delle minoranze religiose*, a cura di, 59-81, Genova University Press, Genova, 2013, 59 ss.

⁴⁴ Per tutte le citazioni testuali, v. Commissione per la revisione della legislazione, relazione al Sinodo, in Archivio storico, Società di studi valdesi, Verbali sinodali, Atti del Sinodo del 1947, fogli 5. In dottrina, cfr. S. GAGLIANO, *La libertà religiosa nel pensiero giuridico di Giorgio Peyrot (1943-1947)*, in *Giorgio Peyrot. Il giurista delle minoranze religiose*, cit., 45 ss.

⁴⁵ V. relazioni della Commissione Sinodale per lo studio della revisione della Legislazione italiana sui culti diversi dal cattolico-romano al Sinodo Valdese 1948, in Archivio storico, Società di studi valdesi, Verbali sinodali, Atti del Sinodo del 1948.

Peyrot, infatti, dichiarando che i valdesi hanno un dovere di “testimonianza contro le chiese di Stato”, evidenziava le ambiguità del modello costituzionale, dal momento che la circostanza che il principio pattizio venisse esteso anche agli acattolici, attraverso la previsione delle intese, non garantiva, in tutti i casi, alle chiese evangeliche l’autonomia necessaria.

Piacentini sostiene, invece, che “deve essere emanata una legge costituzionale che regolerà i rapporti dello Stato coi culti acattolici”, dal momento che “finché non sarà emanata questa legge rimane in vigore la legge del 1929 a noi poco favorevole”. In questa prospettiva, il medesimo sollecitava la sua chiesa a “prendere l’iniziativa, in quanto non c’è da aver fiducia in un’iniziativa del governo, il cui pensiero è di ritenere “la legge attuale (...) sufficiente”. Piacentini, muovendo da queste motivazioni, chiedeva al Sinodo la nomina di una commissione per trattare con il governo ed il parlamento, commissione che non avrebbe dovuto agire nel solo interesse degli evangelici, ma “prendere contatti con tutte le minoranze acattoliche”, in modo tale da completare “i nove decimi di quello che la Costituzione ha assicurato”, garantendo “l’eguaglianza oggettiva che oggi ancora manca”. In senso ulteriore, osservava Piacentini, rievocando l’originario progetto di un accordo *ad hoc* tra evangelici e Stato, “nulla vieta che i rappresentanti prescelti, per tali contatti, rifiutino qualsiasi posizione di compromesso; con la conseguenza che la legge non si potrà emanare, perché il progetto definitivo di essa deve avere anche la nostra approvazione (si tratta, in sostanza, di un piccolo Concordato)”⁴⁶.

Per quanto riguarda i tentativi di partecipazione diretta al processo costituente, i valdesi identificarono nel Partito d’Azione⁴⁷ il soggetto più adatto a rappresentare i loro interessi in Assemblea Costituente: questo partito, infatti, non solo, in linea con gli ideali del risorgimento, sosteneva una posizione liberale di separazione tra lo Stato e le confessioni religiose, ma la maggior parte dei resistenti nelle valli valdesi erano stati azionisti⁴⁸. La candidatura di Mario Alberto Rollier⁴⁹ all’Assemblea Costituente non portò, tuttavia, all’elezione del candidato e questo sia perché la tavola non assunse una posizione esplicita

⁴⁶ V. Relazione Piacentini, Promemoria per il Sinodo sulla legge da emanare in esecuzione dell’art. 8 della Costituzione, fogli 7, 1 ss., in Archivio storico, Società di studi valdesi, Verbali sinodali, Atti del Sinodo del 1948.

⁴⁷ V. G. DE LUNA, *Storia del Partito d’azione*, UTET, Torino, 2006.

⁴⁸ G. ROCHAT, *La Resistenza nelle Valli valdesi*, Claudiana, Torino, 1985.

⁴⁹ Cfr. C. ROGNONI VERCELLI, *Mario Alberto Rollier – Un valdese federalista*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1991.

di sostegno al Partito D’Azione sia perché la candidatura di un altro evangelico, Leopoldo Bertolè, fu causa di dispersione dei voti⁵⁰. La mancanza di un rappresentante in Assemblea portò gli evangelici italiani a fare appello alle chiese protestanti all’estero, affinché intervenissero, facendo pressioni sulle autorità italiane. In questi termini, si verificarono due importanti eventi riguardanti, rispettivamente, il Ministro per la costituente Nenni e il Presidente del Consiglio De Gasperi.

Pietro Nenni, secondo una lettera che il Moderatore Sommani scrisse, il 4 febbraio 1946, al Segretario Generale dell’Alleanza Evangelica Mondiale, Henry Gooch, avrebbe dichiarato durante una visita in Inghilterra di aver fatto redigere da una commissione del suo ministero un documento che prendeva posizione a favore della parità dei culti di fronte allo Stato. Tuttavia, tale circostanza non trovò conferma, anche perché lo stesso Nenni non riscontrò mai le lettere che il Moderatore Sommani gli indirizzò⁵¹.

In occasione della visita di De Gasperi a New York, il 7 gennaio 1947, l’iniziativa del Moderatore del Consiglio Federale Sommani, allarmato dal rischio di un’affermazione solo formale della libertà religiosa, determinò l’immediato intervento del Federal Council of the Churches of Christ, che elaborò un *memorandum* da consegnare direttamente al Presidente del Consiglio. De Gasperi letto il documento, che invitava l’Italia a rispettare gli obblighi che si era assunta nel Trattato di pace in relazione alla garanzia della libertà religiosa, rassicurava il Reverendo Anthony e assicurava un impegno del governo in quel senso, pur non ritenendo “che i termini del Concordato sarebbero stati inclusi nella nuova Costituzione”⁵². Ben diversa, come sopra sottolineato, la richiesta della Segreteria di Stato vaticana.

In questa dinamica di forte attivismo delle diverse confessioni religiose si inserì il “dono” di Pio XII.

4. La Cappella della “Divina Sapienza”

⁵⁰ V. S. PALMIERI, *La battaglia per la libertà religiosa: Ugo La Malfa e i partiti laici nel dopoguerra*, cit., 40.

⁵¹ Cfr. lettera, 4 febbraio 1946, Sommani a Gooch, in ASTV, serie v, reg. 819.

⁵² Il tenore dell’incontro è riportato in una lettera del Moderatore Sommani ai membri della Tavola, v. ASTV, lettera 21 gennaio 1947, serie V, reg. 820.

La legge, 5 giugno 1932, recante “Disposizioni e Norme riguardanti il Consorzio per l’assetto edilizio della Regia Università di Roma” non prevedeva l’edificazione di una cappella all’interno del nuovo *Studium Urbis*. Il Consorzio non escludeva, tuttavia, la possibilità di varianti al progetto originario che, con le dovute autorizzazioni, permetteranno, nel 1947, l’inserimento della struttura pastorale, donata da Papa Pacelli all’Università di Roma. L’assenza di una previsione *ad hoc* per la cappella nel progetto originario determinò reazioni da parte delle autorità accademiche sia durante il fascismo sia nell’immediato dopoguerra. La presenza di un luogo di culto dedicato alla comunità accademica romana rientrava, è noto, nella tradizione di questa istituzione. L’Università di Roma, in particolare, nelle sue diverse sedi storiche aveva disposto, inizialmente, di un oratorio nella sede di Sant’Eustachio e di Trastevere, poi, con la bolla di Leone X del 1514, di una cappella e, infine, della Chiesa di Sant’Ivo progettata dal Borromini per volontà di Urbano VIII per il complesso della Sapienza⁵³.

Durante il fascismo, il Regime riaprì, nel 1926, la Cappella di S. Ivo al culto universitario presso la sede storica della Sapienza. In questa circostanza, il rifiuto da parte del Prof.re Levi Della Vida di partecipare alla cerimonia di inaugurazione fu difeso da Giovanni Gentile che, nel rispetto della fede ebraica del collega, qualificò l’obbligo di partecipazione come una forma di intolleranza religiosa⁵⁴. Dopo il trasferimento dell’Università dalla sede storica della Sapienza alla nuova Città universitaria, il Ministro dell’educazione nazionale, Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon, interveniva sull’assenza di uno specifico edificio dedicato al culto cattolico. Il Ministro, nel 1935, domandava, infatti, al rettore dell’Università di Roma, il romanista Pietro De Francisci, quali fossero gli intendimenti dell’Ateneo romano in relazione alla “opportunità di adottare un’aula della Città Universitaria per funzioni religiose”⁵⁵. Il Rettore rispondeva, chiarendo che la necessità di realizzare “una cappella (...) sufficientemente vasta e assolutamente decorosa”, al fine di evitare “un modesto

⁵³ V. C. CHENIS, *La cappella dello Studium Urbis. Un dono di Papa. Un segno di cultura cristiana*, in S. BENEDETTI (a cura di), *La cappella della “divina sapienza” nella città universitaria di Roma*, Gangemi Editore, Roma, 1998, 14.

⁵⁴ V. G. FATTORI SICILIANI DE CUMIS, *Filosofi, Università, Regime. La scuola di filosofia di Roma negli anni 30*, Istituto di filosofia della sapienza, Roma, 1985, 146-148; L. CERASI, “*Il centro massimo degli studi in Italia*”. *Appunti sulla Facoltà di lettere e filosofia durante il fascismo*, in L. CAPO – M. R. DI SIMONE, *Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia de “La Sapienza”*, Prefazione di E. PARATORE, Viella, Roma, 2000, 512.

⁵⁵ Il tenore della lettera si evince dai contenuti della risposta che il Rettore Pietro De Francisci indirizzerà al Ministro in data 30.12.1935, v. Lettera (Riservata personale) Pietro De Francisci a S. E. Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon, Ministro dell’educazione nazionale, 30 dicembre 1935, in Archivio Storico dell’Università degli studi La Sapienza, fald.: CERUR 5a-6a, Oggetto: Edifici universitari – Costruzione di una chiesetta nella Città universitaria (1935-1936), 1-2.

adattamento” che “nuocerebbe all’armonia delle grandiose costruzioni (...) alla nobiltà dell’Ateneo (...) al prestigio della fede”, “fu esaminata dalle autorità accademiche e da qualche autorità ecclesiastica, ma fu riconosciuto che la spesa per tale costruzione non sarebbe stata sopportabile, in questo momento, dall’Università (...) né si poterono avere aiuti dal Vicariato, poiché specialmente a Roma si deve pensare alla costruzione di nuove parrocchie pel continuo aumento della popolazione”. Inoltre, al di là dei problemi di carattere finanziario, continua il De Francisci, “la soluzione del nobilissimo problema fu rimandata (...) anche perché una vera Cappella nella C.U., se apparve utile, non fu però giudicata indispensabile”.

L’opera non appariva indispensabile per tre diverse ragioni: a) esistenza di diverse cappelle nella Città universitaria, tra cui una cappella nel centro degli Istituti clinici “servita da sette o otto frati francescani (...) che può contenere varie centinaia di fedeli” e “piccole cappelle, decorose e talora abbastanza ampie per i propri ammalati e pel personale” all’interno di diverse cliniche “fra le quali quelle di Odontoiatria, di Psichiatria, di Malattie Tropicali”; b) “per le grandi cerimonie alle quali dovrà intervenire l’intero corpo insegnante e gli studenti, nessuna chiesa (...) potrebbe mai avere la grandiosità, la vastità ed il fascino della antica basilica di S. Lorenzo, distante poche decine di metri dalla C.U.”; c) “qualora si volessero compiere delle cerimonie davanti ad un numero vastissimo di fedeli (...) proprio nel centro della C.U. potrebbe costruirsi un altare da campo, da innalzarsi nel vasto piazzale che ha la forma perfetta di una basilica”⁵⁶.

Le decisioni che seguirono possono leggersi in una lettera indirizzata dal Rettore De Francisci al Governatore della città di Roma, Piero Colonna, in data 25 gennaio 1937:

“In un locale della Facoltà di Giurisprudenza, nella nuova Città universitaria, si sta sistemando una piccola cappella, destinata ad assumere quel compito che alla Sapienza era affidato alla chiesa di S. Ivo. La realizzazione del progetto, pur modesto, urta con gravissimi difficoltà, per la scarsezza dei mezzi finanziari disponibili”. In questi termini, il Rettore, al fine di rendere lo spazio dedicato al culto cattolico di un qualche “pregio artistico”, chiedeva

⁵⁶ V. Lettera (Riservata personale) Pietro De Francisci a S. E. Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon, Ministro dell’educazione nazionale, 30 dicembre 1935, doc. cit.

al governatore “di voler concedere, per la costruzione dell’altare, alcune lastre di marmo colorato”⁵⁷.

Terminato l’allestimento della nuova cappella, il 6 febbraio 1938, Mons. Luigi Traglia, arcivescovo titolare di Cesarea e di Palestrina, nonché vice gerente di Roma, procedeva alla consacrazione della Cappella della Città Universitaria, ricordando, durante la messa, “quanto le principali Università debbano alla Chiesa”. L’evento, che dava inizio alle celebrazioni liturgiche nella città degli studi, veniva interpretato dal cappellano dell’Università come il ricongiungersi dell’ateneo romano con “la tradizione affermatasi nella Chiesa di S. Ivo alla Sapienza, che fu (...) tempio sacro alle più significative manifestazioni religiose degli universitari di Roma. Testimonianza fedele del senso di Cristo (...) la Cappella Universitaria vuole essere convegno generoso di propositi forti e di vita cristianamente degna”⁵⁸.

Con la caduta del fascismo e il passaggio dalla Monarchia alla Repubblica, il progetto di realizzare una cappella dedicata al culto cattolico per la comunità universitaria venne riproposto. A seguito di diversi incontri tra esponenti del mondo accademico e rappresentanti della gerarchia cattolica, il Rettore, Giuseppe Caronia -eletto membro dell’Assemblea costituente tra le fila della Democrazia cristiana nel giugno del 1946-, dopo aver incontrato Papa Pio XII in udienza privata, indirizzava una lettera, datata 19 luglio 1946, al Sommo Pontefice. Nella missiva, richiamati i contenuti dell’incontro, il Rettore chiedeva l’intervento del Papa per l’erezione di una cappella, dedicata a S. Pio, nella Città Universitaria. Tale desiderio, chiariva il Prof.re Caronia, nasceva dalle esigenze espresse dagli “studenti numerosissimi” che “invocano che là dove le scienze umane hanno la loro cattedra, non manchi una degna sede alla Divina Sapienza”. In questi termini, auspicando “la munificenza della Santità Vostra”, l’Università avrebbe messo a disposizione il terreno con l’auspicio “che il novello tempio di S. Pio sorga in Roma, sotto la augusta protezione

⁵⁷ Cfr. Lettera del Rettore De Francisci al Governatore della città di Roma, Piero Colonna, 25 gennaio 1937, in Archivio Storico dell’Università degli studi La Sapienza, fald.: CERUR 5a-6a, Oggetto: Edifici universitari – Costruzione di una chiesetta nella Città universitaria (1935-1936), 1.

⁵⁸ V. lettera (non firmata), 26 gennaio 1938, in Archivio Storico dell’Università degli studi La Sapienza, fald.: CERUR 5a-6a, Oggetto: Edifici universitari – Costruzione di una chiesetta nella Città universitaria (1935-1936), 1.

del Pontefice doppiamente romano, e sia tramandata, nel più insigne degli atenei d'Italia, a Voi, Beatissimo Padre, una memoria di perenne gratitudine da tutti gli intellettuali (...)”⁵⁹.

La richiesta del Rettore aprì una fase di negoziazioni tra l'Università e la Segreteria di Stato. Il 9 dicembre 1946, l'Architetto dei Sacri Palazzi Apostolici, Enrico Pietro Galeazzi, scriveva al Sostituto della Segreteria di Stato, Mons. G. B. Montini, descrivendo il progetto e stimando una spesa complessiva pari a settantatre milioni⁶⁰. I costi dell'opera vennero ulteriormente definiti e motivati nella relazione al progetto per la chiesa della città universitaria, redatta dal Consorzio per l'assetto edilizio dell'Università di Roma il 29 gennaio 1947. In questa relazione, venivano definiti i canoni architettonici di riferimento e si stimava, in settantotto milioni complessivi, il costo del nuovo edificio, la cui realizzazione sarebbe poi stata affidata all'Architetto Marcello Piacentini, già autore del progetto della città universitaria. Il luogo di culto, sul piano stilistico, doveva, in particolare, essere conforme al “linguaggio architettonico del (...) tempo”, pur nel rispetto delle “tradizioni della Chiesa” e dell'esigenza di “assicurare (...) la funzione dell'edificio”. Nella relazione si evidenziava, inoltre, che la costruzione della nuova cappella rispondeva ad “un'antica tradizione”. I legami storici tra cattolicesimo e *Studium urbis* giustificavano la presenza nella nuova Città Universitaria “di un centro di vita spirituale al quale possano liberamente accorrere, come già in S. Ivo alla Sapienza, i numerosi giovani che lo desiderano”. In questa prospettiva, “l'attuale cappella, poveramente sistemata in un seminterrato della facoltà di giurisprudenza, può essere considerata solo come il primo passo”⁶¹.

I termini dell'accordo che Università di Roma e Santa Sede avevano raggiunto durante le diverse fasi della trattativa vennero definiti in uno schema di convenzione bilaterale, le cui clausole regolamentavano nel dettaglio l'edificazione del nuovo edificio di culto⁶². Lo schema elaborato dall'Università di Roma e sottoposto all'esame di Pio XII fu accolto dal Santo Padre, come si apprende in una lettera del 14 giugno 1947 indirizzata al rettore

⁵⁹ Lettera del Rettore Giuseppe Caronia a Pio XII, 19 luglio 1946, pubblicata da C. CHENIS in *La cappella dello Studium Urbis. Un dono di Papa. Un segno di cultura cristiana, Appendici*, cit., 50.

⁶⁰ *Ivi*, Lettera dell'Architetto dei Sacri Palazzi Apostolici, Enrico Pietro Galeazzi, al Sostituto della Segreteria di Stato, Mons. G. B. Montini, 9 dicembre 1946, 51.

⁶¹ V. Consorzio per l'assetto edilizio dell'Università di Roma, Ufficio tecnico, Progetto per la Chiesa della Città Universitaria, Relazione, 29 gennaio 1947, in Archivio Storico dell'Università degli studi La Sapienza, Fald.: CERUR-POS 8-4-16, Oggetto: Edifici e locali della Chiesa universitaria, 2.

⁶² V. Schema di convenzione, 1947, in Archivio Storico dell'Università degli studi La Sapienza, Fald.: CERUR-POS 8-4-16, Oggetto: Edifici e locali della Chiesa universitaria, 1-5.

Giuseppe Caronia (nel frattempo, il 25 marzo, era stato approvato l'art. 7 della Costituzione). Nella nota, la Segreteria di Stato informa il Rettore che, “compiuto l'esame nei suoi particolari giuridico-amministrativi (...) tutto è ormai pronto per stipulare la Convenzione”. Quanto all'importo del finanziamento, si precisa nella lettera, “il Santo Padre si è degnato di approvare la cifra dell'erogazione riputata necessaria e sufficiente dai nostri uffici tecnici ed amministrativi (...) Tale cifra ammonta a settanta milioni di lire italiane per tutto quanto richiede l'intero compimento dell'impresa”⁶³.

Lo schema di convenzione, accettato dalla Santa Sede, aveva già ottenuto, ai fini della sottoscrizione, non solo l'approvazione del Consiglio di amministrazione e del Senato accademico dell'Università di Roma, ma anche l'autorizzazione del Ministero della Pubblica Istruzione. Il Rettore aveva scritto, infatti, al Ministro della pubblica istruzione, Guido Gonella, allegando lo schema di convenzione. Nella lettera, datata 25 gennaio 1947, si illustrava come il progetto, di “costruire (...) una cappella che continui le antiche e gloriose tradizioni di S. Ivo e che sia destinata a provvedere all'assistenza religiosa degli universitari e degli abitanti nella zona compresa tra il Castro Pretorio, l'Università ed il Policlinico”, avesse incontrato il sostegno di Pio XII che “nell'intento di favorire le (...) iniziative (...) si è assunto l'intero onere della spesa occorrente (...) per la detta costruzione, affinché questa riesca degna tanto dal lato edilizio che da quello artistico, e insieme risponda perfettamente alle necessità del culto”⁶⁴.

Ottenute, quindi, le necessarie autorizzazioni, la Convenzione veniva stipulata il 30 giugno 1947 tra il Rettore Giuseppe Caronia, in qualità di legale rappresentante dell'Università di Roma, il Cardinale Raffaello Carlo Rossi, in rappresentanza della Santa Sede, il Prof.re Aristide Giannelli, Commissario del Consorzio per l'assetto edilizio dell'Università di Roma⁶⁵. La convenzione, che si compone di sette articoli, appare di interesse in due diverse prospettive riguardanti: le fonti del diritto, il significato dell'accordo.

⁶³ V. Lettera del Sostituto della Segreteria di Stato Giovanni Battista Montini al Rettore Giuseppe Caronia, 14 gennaio 1947, in Archivio Storico dell'Università degli studi La Sapienza, Fald.: CERUR-POS 8-4-16, Oggetto: Edifici e locali della Chiesa universitaria, 1-2.

⁶⁴ V. Lettera del Rettore Giuseppe Caronia al Ministro della pubblica istruzione Guido Gonella, 25 gennaio 1947, in Archivio Storico dell'Università degli studi La Sapienza, Fald.: CERUR-POS 8-4-16, Oggetto: Edifici e locali della Chiesa universitaria, 1-2.

⁶⁵ V. Convenzione fra la Santa Sede e l'Università di Roma, 30 giugno 1947, Archivio Storico dell'Università degli studi La Sapienza, Fald.: CERUR-POS 8-4-16, Oggetto: Edifici e locali della Chiesa universitaria, 1-5.

Come fonte del diritto, la convenzione merita un breve approfondimento sia per le diverse qualificazioni che assume nell'ordinamento canonico ed in quello civile sia per i rapporti che instaura tra i due ordinamenti.

Sul piano della diversa qualificazione, canonica o civile, la convenzione costituisce una fonte sia del diritto della chiesa sia del diritto dello Stato.

Sul piano canonistico la convenzione rappresenta la *lex foundationis* della nuova cappellania, dal momento che, all'art. 3, l. c), prevede l'erezione dell'edificio, con una fornitura di beni pari a settanta milioni, al fine di adempiere alle specifiche esigenze di culto “dei fedeli dell'Università e della città di Roma”.

Sul piano del diritto italiano, la convenzione rappresenta invece una fonte atipica, di carattere extra-concordatario, che, pur basandosi sullo stesso principio di bilateralità, che aveva ispirato i Patti del 1929, sembra potersi considerare un atto negoziale assimilabile ad una convenzione interna di diritto pubblico. Del resto, la fondazione della cappella attraverso un patto bilaterale appare atipica anche rispetto agli atti che, normalmente, sono finalizzati a forme di liberalità destinate alla costituzione di questo tipo di enti. Normalmente le cappellanie sorgono, infatti, per volontà di un fedele attraverso atti *inter vivos*, in particolare donazioni oppure *mortis causa*, cioè sulla base di disposizioni testamentarie⁶⁶.

Guardando, invece, ai rapporti che la convenzione instaurava tra i due ordinamenti, da un lato si identificava una specifica procedura di nomina del cappellano “riservata all'autorità ecclesiastica col previo gradimento dell'Università” (art. 7, co. 1, n. 3), dall'altro si prevedeva l'obbligo di destinare “in perpetuo ed esclusivamente al culto cattolico” la cappella (art. 7, co. 1, n. 1). Quest'ultima previsione appare di particolare interesse con riferimento ad una fase nella quale la nuova Costituzione non era ancora stata approvata, sebbene le previsioni in materia di rapporti tra Stato e confessioni religiose fossero già stati votati dalla Prima Sottocommissione. In particolare, il testo dell'articolo 7 era stato votato il 25 marzo 1947, mentre il testo dell'articolo 8 venne approvato il 12 aprile 1947. Rispetto a queste disposizioni, la circostanza che, il 30 giugno 1947, l'Università di Roma addivenisse alla stipula della convenzione, non solo ribadiva, implicitamente, il principio carloalbertino-

⁶⁶ Sul punto, in dottrina, v. D. BARILLARO, *Lasciti per enti da fondare ed art. 600 c.c.*, in AA. VV., *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Vol. I, Giuffrè, Milano, 1953, 23 ss.

lateranense della religione cattolica come religione dello Stato, ma andava già a delimitare la portata del principio di eguaglianza di tutte le confessioni religiose davanti alla legge contenuto al comma 2 dell'art. 14 (futuro art. 8, co. 1, della Costituzione). Si stabiliva, infatti, implicitamente, che il carattere “nazionale” del cattolicesimo, nelle sue diverse declinazioni storiche ed istituzionali sul territorio italiano, avrebbe continuato a giustificare, anche a fronte della garanzia costituzionale dell'eguaglianza e della libertà religiosa, regimi giuridici differenziati tra cattolici e non cattolici all'interno dei nuovi spazi di libertà che la Costituzione avrebbe dovuto garantire.

Quanto al significato dell'accordo, il Breve Apostolico “*Romanorum Pontificum*” di Pio XII del 22 marzo 1950 fornisce una serie di elementi che contribuiscono a chiarire le ragioni che avevano motivato la decisione del Pontefice. Il Breve fu letto da Mons. Montini, futuro Paolo VI, nel 1950, al termine della cerimonia di benedizione della cappella presieduta dal vicegerente Mons. Traglia. Con specifico riguardo alla “Convenzione fra la Santa Sede e l'università di Roma”, Papa Pacelli, nell'illustrare le ragioni del finanziamento, attraverso un ampio richiamo all'accordo, lo qualifica come forma di collaborazione tra una istituzione ecclesiastica ed una istituzione civile in continuità con lo spirito dei Patti Lateranensi del 1929⁶⁷. Affermazione che sembra dimostrare i diversi significati della “donazione”: il finanziamento per l'edificazione della struttura pastorale, infatti, significava, probabilmente, non solo un'iniziativa indirizzata alla comunità accademica romana, ma anche un gesto per dimostrare l'esistenza di una continuità con il passato pontificio, che i costituenti non avevano certo sottovalutato nelle fasi finali di approvazione dei principi costituzionali in materia religiosa.

Sotto questi auspici, il Breve consegnava la Cappella alle autorità accademiche, ribadendone il carattere esclusivamente culturale e la destinazione in perpetuo al solo culto cattolico.

⁶⁷ Cfr. Pio XII, Breve Apostolico “*Romanorum Pontificum*”, pubblicato da C. CHENIS in *La cappella dello Studium Urbis. Un dono di Papa. Un segno di cultura cristiana, Appendici*, cit., 45.