

SALVATORE DI GRAZIA

**LIBERTÀ DELLA SCUOLA
TRA IDEOLOGIA E PRASSI ITALIANE**

SOMMARIO: 1. Introduzione. — 2. Il concetto «pratico» di libertà religiosa. — 3. La «spinta radicale» nella società italiana attuale. — 4. Il riconoscimento statutale della dimensione operativa e sociale della Chiesa. — 5. Il finalismo dello Stato e la interazione persona-società. — 6. Il concordato strumento di attuazione pratica del diritto alla libertà religiosa. — 7. Il problema della «libertà della scuola» e la revisione del Concordato. — 8. Critica al concetto di «libertà nella scuola». — 9. La configurazione della scuola e le prospettive di rinnovamento. — 10. La revisione concordataria attuazione del pluralismo educativo. — 11. La disciplina dell'insegnamento della religione nella bozza di revisione del Concordato e proposte alternative.

1. La dottrina giuridica e teologica, sensibile ai fermenti della storia, ma immune dai furori polemici che in essa talvolta si agitano, è concorde nell'affermare che il concordato costituisce uno strumento polimorfo, idoneo, cioè, a regolare i rapporti tra lo Stato e la Chiesa in situazioni storiche ben determinate ⁽¹⁾.

In particolare, si ritiene che i concordati abbiano una precisa ragione d'essere allorchè la Chiesa è sotto la minaccia di persecuzioni, sicchè deve ricercare garanzie.

Questa intuizione, dunque, sottolinea il prevalente carattere di strumento di eccezionalità proprio dei concordati; tuttavia, dedurre da essa che il regime concordatario è inapplicabile in un sistema democratico, qual è l'italiano attuale, significa, a mio parere, non cogliere la reale ampiezza del problema.

Proprio per la sua estrema flessibilità, infatti, al sistema patizio, liberato da incrostazioni confessionalistiche o da condizionamenti di pretto stampo giurisdizionalistico, che appesantiscono e rendono anacronistico il sistema del '29, può essere attribuita una funzione più attuale, corrispondente alla esperienza di vita

(1) Scaturisce da questa constatazione il monito a non fare della questione concordataria un campo di contrapposizione di principi ideali: uno strumento, infatti, ha sempre valore contingente, dal quale, cioè, non dipendono l'essere e l'agire, sia della Chiesa, sia dello Stato.

democratica della società italiana ed, insieme, agli enunciati conciliari, e, fra tutti, quella di riconoscere e tutelare la libertà religiosa dei cittadini fedeli, strettamente connessa alla libertà della Chiesa cattolica.

Va subito affermato, tuttavia, che questa funzione, la quale si pone come esclusiva ragione validante il sistema pattizio, risulta inaccettabile da chi rileva che la libertà non è prerogativa specifica dei cristiani o dei credenti, ma è un diritto di tutti, sicchè sarebbe inammissibile che essi, anzicchè promuovere la causa comune della libertà, si limitassero a perseguire garanzie solo per se stessi.

La conclusione risulta ugualmente inaccettabile da coloro che sostengono che la realtà attuale non vede la Chiesa sotto la minaccia di persecuzioni o di tentativi di limitazione della sua sfera di azione magisteriale e pastorale, ma, al contrario, tutelata nell'insieme dei suoi membri, nell'esercizio della fede e dell'attività dei credenti, dalla legislazione attuale ⁽²⁾.

Queste obiezioni sono indubbiamente suggestive; tuttavia, esse vanno riportate alla concreta situazione sociale, culturale e politica italiana, confrontate con il problema storico del contenu-

(2) Proprio sulla base di quest'ultima considerazione vi è chi dubita della possibilità teorica e pratica di configurare lo strumento concordatario come ulteriore qualificazione di diritti, inerenti alla sfera religiosa, costituzionalmente garantiti. Si sostiene, infatti, che i principi in esso contenuti apparirebbero « di nessun conto, mera ripetizione esplicativa di quanto già contenuto nella carta fondamentale della Repubblica »; ovvero, « avrebbero il sapore di una soggezione della sovranità statale a quella della Chiesa, che risulta da quella garanzia « concordata » di diritti che l'ordinamento dovrebbe per sè solo garantire, come di fatto garantisce, e che non dovrebbe essere autorizzato a mettere in discussione con chicchessia.

Queste obiezioni, espresse da F. Onida, alle quali si risponderà più diffusamente nel testo, peccano di eccessivo formalismo. Infatti, non valutano adeguatamente lo iato esistente tra il *quid agens* e il *quod actum* insito nel meccanismo formale della Costituzione. Del resto, vi è chi sostiene, al proposito, essere una realtà di fatto la mancata attuazione delle istanze costituzionali ad opera di una « quasi endogena forza eversiva che investe, in sconcertante desuetudine, o in continua distorsione di istanze fondamentali, lo stesso ordinamento »; così: C. Bozzi, *Divorzio. Concordato e Costituzione*, in AA.VV., *Matrimonio, famiglia e divorzio*, Napoli 197, p. 227.

to e delle modalità di esercizio pratico della libertà religiosa, nonchè degli attributi sostanziali ed operativi dello Stato. Solo in questa ottica, infatti, si può cogliere il reale fondamento di dette obiezioni.

2. Senza dovere addentrarci, per ovvie ragioni, in un puntuale esame del concetto di libertà religiosa, è sufficiente, ai nostri fini, annotare « il significato culturale e l'ampiezza di pratica realizzazione che gli attribuisce la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*: libertà non soltanto di professione, di culto, di propaganda, secondo lo schema classico liberale, ma anche di espressione concreta della carica animatrice e trasformatrice, propria della ispirazione religiosa, a livello sociale, culturale, educativo, assistenziale » ⁽³⁾.

Si fanno, inoltre, sempre più sentite nei credenti sia l'esigenza di pratica e piena attuazione del diritto « del singolo e della comunità dei credenti di vivere nella realtà temporale secondo la propria fede, di muoversi nel quotidiano conformemente alla visione della vita, alla scala di valori che derivano dalla propria fede religiosa ⁽⁴⁾, sia l'esigenza di partecipazione alla vita sociale, in tutte le sue fasi, come « momento di crescita e di promozione della persona umana, come spazio reale di presenza e di intervento, di servizio ai fratelli, per essere protagonisti di una società umana » ⁽⁵⁾.

Tutto ciò pone immediatamente il problema dei modi di partecipazione, assieme con gli altri gruppi sociali, dei *Christifideles* all'opera promotrice di civiltà e di autentico progresso, giacchè i credenti, chiamati alla corresponsabilità nella Chiesa, non possono disinteressarsi delle corresponsabilità e solidarietà nel-

⁽³⁾ NICORA, *Revisione dei Patti Lateranensi: prospettive de jure condendo*, in *Riv. Cl. it.*, 12 (1976), p. 1039.

⁽⁴⁾ DALLA TORRE, *Istituzione dei consultori familiari*, in *Medicina e Morale*, 2-3 (1975), p. 153.

⁽⁵⁾ Così il documento finale dei lavori della 3ª Commis. Del Convegno Ecclesiale Evangelizzazione e Promozione Umana, Roma 1976.

l'ambito della società politica. Essi, infatti, partecipano in uguale misura della vita della Chiesa, quale organismo storico, e della società, per la animazione della quale sentono una vocazione particolare.

I laici cristiani, impegnati nella edificazione del Regno di Dio (che non è solo la Chiesa), mutuano il loro impegno non solo dal mandato ricevuto dalla Chiesa (dalla quale ottengono aiuti spirituali di grazia e di carismi, oltre che di illuminazione nell'ambito delle verità di fede e di morale), ma anche dal mondo nel quale sono posti e della liberazione del quale devono rispondere al giudizio storico oltre che a quello escatologico.

In questo senso, dunque, si può parlare di autonomia del laicato e quindi di possibilità, anzi di necessità di collaborazione con quanti, nella storia, operano per il bene comune ⁽⁶⁾.

Alla luce di questa riscoperta della funzione autonoma del laicato rispetto alla Chiesa istituzionale, si tende da alcuni, a

⁽⁶⁾ In quanto laici, operanti con gli altri cittadini, di tendenze diverse e tuttavia impegnati nel medesimo sforzo, essi non sono semplici *nuncii* del Magistero ecclesiastico, ma mediatori nel mondo delle illuminazioni che vengono dalla Chiesa e, nella Chiesa, delle sollecitazioni che vengono dal mondo.

Infatti, poichè la Chiesa ed il mondo, di natura storica, sono realtà strutturate ciascuna con leggi proprie, in continua evoluzione, i laici sono chiamati a conciliare teologicamente e praticamente, perchè ad ambedue appartengono, la legittima e reciproca autonomia della Chiesa e del mondo con la loro profonda unione, esigita dal tipo tutto particolare della loro relazione.

Il laico sa che il mondo nel quale vive, in quanto evangelizzato, si identifica con la stessa consistenza umana della Chiesa: e, cioè, situato nella Chiesa; tuttavia, in quanto suscettibile di evangelizzazione, si trova, piuttosto, di fronte alla Chiesa. Il laico è, dunque, nella Chiesa e nel mondo, e, nello stesso tempo, di fronte al mondo. Ma il laico sa anche che il mondo è ritenuto un valore di dignità temporale legittimamente autonomo (cfr. *Gaudium et spes*, 37; *A.A.*, 7), il quale, con la società civile (*laica* secondo il senso attuale del termine) plasmatrice della forza del Kosmos e creatrice della storia umana, si situa di fianco alla Chiesa, pur non dissociato, per la fede, dal piano della Redenzione.

Nella chiesa e nel mondo, di fronte e di fianco al mondo, il laico, mentre è evangelizzato (e tuttavia permanentemente da evangelizzare), è soggetto di evangelizzazione grazie alla sua capacità di trovare il linguaggio antropologico adatto al mondo nel quale è situato (cfr. Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, 63); in unione con gli altri uomini non cristiani è protagonista della costruzione di un mondo non clericale, aperto, tuttavia, alla dimensione trascendentale del regno di Dio.

dedurre, sulla base dei principi generali dell'ordinamento, la ineludibilità di una disciplina giuridica del fenomeno religioso — costituito dalla prassi concreta dei cittadini cristianamente ispirati — sulla base esclusiva della legislazione ordinaria, escludente in via di principio ogni contatto pattizio con la Chiesa istituzionale.

In realtà, questa conclusione non regge sia per ragioni sostanziali, sia per motivi connessi all'attuale contesto sociale, politico e culturale italiano.

3. È stato, infatti, giustamente osservato, in relazione a tale contesto, che « mentre si manifesta una disponibilità sempre più ampia ed una crescente richiesta, e si aprono vie nuove, di partecipazione democratica, si avvertono difficoltà e resistenze, come pure ritardi culturali, nella piena considerazione di questa realtà » ⁽⁷⁾.

Effettivamente, l'attuale situazione italiana pone, sul piano sociale e culturale, alla Chiesa, ed ai laici cattolici in particolare, precisi problemi di rapporti sia con gli altri gruppi sociali comunque organizzati, sia con lo Stato, di cui sono parte integrante.

In realtà, si può osservare come la società italiana sia oggi fortemente caratterizzata non solo da una aggressiva contestazione delle istituzioni, ma anche da una critica alla legge come regola dei rapporti sociali.

Questa constatazione andrebbe dimostrata non solo attraverso i fenomeni sociali attuali ⁽⁸⁾, ma anche, e soprattutto, attraverso il processo culturale che li ha generati.

In sintesi, però, il discorso si può collegare allo sviluppo di una cultura storicistica, originata sia dall'Idealismo tedesco, sia

(7) Cfr. Documento finale dei lavori della 3ª Commis. Convegno ... cit.

(8) Per un sintetico ma esauriente impatto con il fenomeno delle manifestazioni violente contro i cattolici, che si situano nell'ambito dell'uso generalizzato della violenza nella nostra società, cfr. *Doc. di Justitia* 16/18 (1977), p. 24 e ss.

dal Marxismo, sia da altre ideologie ottocentesche, secondo le quali il diritto non scaturisce dalla legge naturale, che l'intelligenza scopre e la coscienza mette in atto nella realizzazione del bene comune e della persona, bensì dal mero situazionismo, strettamente soggettivistico ed individualistico ⁽⁹⁾.

In questo contesto ideologico sono contenute le premesse per la negazione stessa di ogni realtà e consistenza propria della società. Infatti, è stato giustamente osservato che « la società non è più tutelata da un *bonum* ulteriore, rispetto alla volontà del soggetto; essa diviene limite oggettivo, senza una potenza di motivazione rispetto al piacere individuale ⁽¹⁰⁾.

Da qui, dunque, trae la sua matrice ideologica quella che viene oggi definita la « società radicale ».

È stato esaurientemente posto in luce che essa si « esprime in forma di protesta collettiva nelle lotte per i diritti civili; ma il suo fronte di affermazione è più ampio e complesso. Nella società radicale i gruppi sociali tendono a mettere tutta la loro forza nell'esercizio del loro potere contrattuale in chiave di negoziazione e di partecipazione. La durezza, la pubblicità, la figura di riconoscimento nella lotta, che assume questa forma di rapporto, le offre una sua moralità » ⁽¹¹⁾.

D'altra parte, l'importanza che i gruppi radicali hanno attribuito alla prassi, li impegna con forza ad imporsi nella società italiana ⁽¹²⁾; ma ciò provoca lo scontro inevitabile con altri

⁽⁹⁾ Sul tema v. RIGOBELLO, *Cultura cattolica e culture*, in *Cristiani e società italiana*, Milano 1977.

⁽¹⁰⁾ BAGET BOZZO, *Il Cristianesimo, il comunismo e la società radicale*, Firenze 1976.

⁽¹¹⁾ BAGET BOZZO, *Il ruolo dei cattolici nella società radicale*, in *La Repubblica*, 12 maggio 1976, p. 2.

⁽¹²⁾ È indubbio, infatti, che « la società radicale può esistere solo mediante il totale esercizio del potere dei forti e quindi con la emarginazione di tutte le condizioni deboli. La proposta politica radicale non può oggi assumere che una forma tecnocratica; essa è possibile in una società in cui i valori etico-politici sono sostituiti da criteri puramente pragmatici ed operativi. La società dei forti non può essere che fondata sul principio dell'efficacia operativa, esteso a tutti i rapporti sociali »: così BAGET BOZZO, *Il cristianesimo...*, cit.

gruppi sociali e, in particolare, con i laici cattolici, essendo essi portatori di valori e di esigenze sociali che, ispirati alla trascendenza, suffragati dalla ragione, sono invernati nella storia ed espressi nella loro vita e nella loro cultura.

In questo clima sociale e politico, pertanto, vi è chi, con grandissima autorità ⁽¹³⁾, constata « un ridestarsi di fuoco anticlericale », « l'attacco a quanto resta di un codice morale che non tocca solo i problemi del sesso », nonchè il preciso intento di vanificare il patrimonio di valori etico-sociali nei quali si è storicizzata l'esperienza del cristianesimo.

Tutto ciò pone indubbiamente nuovi e gravi problemi di gestione politica. Ci si domanda, infatti, quale debba essere il ruolo dello Stato; se debbano essere istituzionalizzati in chiave pubblica o lasciati alla società civile i contrasti dei gruppi sociali; se debba esistere una ricerca pubblica dell'equità nella soluzione di tali conflitti.

I precedenti legislativi ed alcune precise tendenze dottrinali non sono confortanti al riguardo ed offrono anzi lo spunto a gravi considerazioni.

Sotto il primo aspetto, ad esempio, si può sicuramente sostenere che il *vulnus* del Concordato, operato dalla legge Fortuna, non rappresenta altro che l'effetto di una spinta radicale prevaricatrice delle norme giuridiche operanti in forza dei Patti ⁽¹⁴⁾.

In secondo luogo, la parte della dottrina ecclesiasticistica che propugna la tesi della caducazione per desuetudine del Concordato non soltanto sembra avvalorare la tesi della abdicazione dello

⁽¹³⁾ A. C. JEMOLO, *La fiamma anticlericale*, in *La Stampa*, 4 febbraio 1975, p. 3.

⁽¹⁴⁾ È stata rilevata al proposito « la tortuosità di procedimento, che ha impressionato soprattutto per la commistione in una legge di così fondamentale importanza per i suoi valori etici, addirittura costituzionali, di elementi spuri, che rappresentano un dato ricorrente e pieno di incognite nella nostra vita politica. Ciò che si sentiva di non poter realizzare con i mezzi messi a disposizione dalla Costituzione — revisione del Concordato con la doppia votazione — è stato realizzato con un procedimento di estremamente dubbia costituzionalità, dominato da una serrata, anzi ostentata, disciplina di partito »: C. BOZZI, *Divorzio...*, cit., p. 227.

Stato dai suoi poteri, istituzionalmente volti a garantire una sintesi politica e giuridica dei differenti interessi di cui sono portatori i diversi gruppi sociali, ma mostra anche di non avvedersi che la tesi di Jemolo, oggi ripresa quasi pedissequamente, era stata elaborata in un momento storico non caratterizzato da così accese contrapposizioni ideologiche.

È fuor di dubbio, dunque, che si pongono ai cattolici precisi problemi di rapporti con gli altri gruppi e con lo Stato, in relazione alle questioni che più da vicino toccano la persona ed il bene comune.

Orbene, se il metodo radicale fosse l'unico esperibile con probabilità di successo, diverrebbe reale anche per i cattolici l'ipotesi, prospettata in termini paradossali⁽¹⁵⁾, dell'assunzione di quel metodo nell'esercizio del diritto di iniziativa, puntando su quella partecipazione libera e spontanea, sull'impegno-disimpegno, sulla disobbedienza civile.

Ma, se i cattolici imboccassero la strada della contestazione-scontro, la cosiddetta « guerra di religione » diverrebbe un fenomeno endemico della nostra società.

Si osserva giustamente, pertanto, che siffatte questioni non possono essere risolte « nè con una adeguazione secolaristica ai nuovi dati, nè con la ripulsa integrista di essi. Si tratta di riscoprire l'identità cristiana nel momento in cui la Chiesa perde l'ultimo parametro morale che le era rimasto, quello della morale familiare. Ciò riconduce i cristiani alla loro tensione originaria, quella tra storia ed escatologia, esaltando, a un tempo, i valori di differenza e quelli di convivenza »⁽¹⁶⁾.

Tutto ciò, dunque, può essere ricondotto alla esigenza dei laici cattolici di operare, nella società in cui vivono, in unione con gli altri gruppi e, nello stesso tempo, di non perdere il « *primum et proprium* della loro vocazione, della propria identità.

⁽¹⁵⁾ G. GOZZER, *Scuola, religione e concordati*, in *Il Popolo*, 29 dicembre 1976, p. 2.

⁽¹⁶⁾ BAGET BOZZO, *Il ruolo...*, cit., p. 3.

Questo valore inalienabile trova la sua pertinente esemplificazione in tema di matrimonio.

Infatti, proprio in relazione ad esso ed, in genere, in relazione agli aspetti familiari della esistenza umana, si esprime in termini accentuati quella forma di radicalismo o *Weltanschauung* individualistico-borghese da cui siamo partiti in queste considerazioni, e di cui le più recenti produzioni legislative e giurisprudenziali costituiscono un significativo momento.

Ora è indubbio che la negazione dell'efficacia civile al matrimonio religioso cattolico comporta per i credenti l'obbligo di sottostare ad una disciplina giuridica la quale, come tale, esprime e propone determinati motivi etici ed ideologici ⁽¹⁷⁾ i quali, divenendo a lungo andare fonte e metodologia pedagogica, contraddiranno sempre più in modo violento con la loro coscienza in tema di matrimonio.

Il problema è indubbiamente delicato e meriterebbe, perciò, una più ampia analisi. In sintesi, va sottolineato come sia lesiva della libertà di coscienza dei cittadini fedeli, la scissione dei due aspetti del matrimonio: quello puramente religioso, e quello, per così dire, naturale, la cui gestione dovrebbe essere lasciata integralmente allo Stato.

In altri termini, l'ipotesi separazionista in tema di matrimonio conduce alla conclusione che spetterebbe alla società civile la competenza sul matrimonio dei cristiani, non solo per gli effetti civili, ma anche per le condizioni e le modalità di esistenza del negozio.

(17) Si osserva, a proposito delle norme statali che riguardano più esplicitamente e direttamente i valori della persona, del matrimonio e della famiglia che «l'esame di tali norme ci porta ad un giudizio sul passato ed all'influsso che esso subiva dall'etica e dalla cultura cristiana, che al presente non è più dominante, ma trovasi in conflitto con la cultura laicista e con la cultura marxista. La mancanza di trascendenza in queste culture, che vanno sempre più allargando la loro sfera di influenza, ha determinato un cambiamento a volte radicale in alcuni istituti del diritto di famiglia, il quale perciò non appare più nella sua ispirazione di prevalente contenuto cristiano: così, V. FAGIOLO, *Sul nuovo diritto di famiglia in Italia*, in *L'Osservatore Romano*, 5-6 gennaio 1976, p. 5.

Invero, si può ammettere la possibilità di una distinzione, nell'ambito del matrimonio cristiano, tra un aspetto puramente religioso di esso ed un aspetto naturale, o, per meglio dire, sociale.

Ma è fuori discussione che tale distinzione non può approdare ad una separazione radicale dei due aspetti, posto che l'aspetto religioso del matrimonio presuppone una realtà naturale da vivere e sperimentare nella fede.

La realtà naturale, sociale, del matrimonio, dunque, non è irrilevante per la fede e per la coscienza del cristiano e ciò per una serie di motivi precisi.

Innanzitutto, il matrimonio, come realtà terrena, e dunque anche il matrimonio cristiano, in quanto realtà terrena inserita nella storia della salvezza, riceve la sua impronta da un complesso di fattori culturali che ne determinano le condizioni di esistenza.

Orbene la struttura giuridica del matrimonio, costituisce una componente fondamentale di questa realtà; anzi, essa non è estranea al complesso gioco dei fattori che determinano la integrale realtà del matrimonio. Da un lato, il diritto si pone come risultante finale di una evoluzione del costume, dall'altro rappresenta una spinta per una ulteriore evoluzione della base etico-sociale del matrimonio.

Ammesso dunque che nell'attuale contesto culturale italiano si verificano spinte volte a strutturare la realtà sociale del matrimonio in senso decisamente anticristiano, ipotizzare la possibilità di « sperimentare nella fede » quella realtà sociale, significa null'altro che sottoporre ad una ulteriore tensione la coscienza dei *Christifideles*.

Portato alle sue estreme, ma logiche, conseguenze, posto che già oggi si manifestano spinte anti-istituzionali in tema di matrimonio, esercitate dai fautori di una concezione libertaria dei rapporti umani, il discorso potrebbe implicare una legislazione

civile improntata alla legittimazione di una convivenza di coppia senza matrimonio.

Ma se così fosse (e l'art. 29 della Costituzione che parla di « famiglia come società naturale fondata sul matrimonio » non sembra idoneo a fungere da deterrente, se si considerano le conclusioni cui è pervenuto il nuovo diritto di famiglia in tema di « famiglia di fatto ») non si vede come potrebbe essere possibile la « sperimentazione nella fede » di una realtà sociale, quella matrimoniale appunto, del tutto insussistente.

Un altro argomento merita di essere esaminato. Dai fautori della ipotesi separazionista si fa leva sulla contrapposizione tra la configurazione essenzialmente privatistica del matrimonio canonico, e quella essenzialmente pubblicistica, configurata dalla legge comune.

Orbene, questo argomento, addotto per invocare la separazione dei due tipi di matrimonio, in nome della esigenza di tutelare interessi pubblicamente rilevanti, prova, a mio modo di vedere, esattamente il contrario.

Infatti, la configurazione privatistica dell'istituto matrimoniale poggia sulla fondamentale preoccupazione di salvaguardare il primato della coscienza della persona; nella configurazione pubblicistica, per contro, vengono in risalto esigenze di carattere sovraperonale, giustificabili più dal punto di vista istituzionale che da quello personalistico.

Ma, è proprio questo primato del personale sul sociale, che, d'altronde, non è estraneo alle più recenti produzioni legislative in materia matrimoniale e familiare, e del quale è fortemente impregnata la nostra Carta fondamentale, a richiedere che venga adeguatamente salvaguardata la componente fondamentale della persona: la sua coscienza, quale si esprime nella scelta del matrimonio meglio corrispondente ai suoi interessi morali e religiosi ^(17 bis).

^(17 bis) Ciò non esclude, anzi si impone come doverosa necessità, un intervento legislativo che ponga il regime matrimoniale al riparo da speculazioni d'or-

Le implicazioni del fenomeno non riguardano soltanto la generica attribuzione dell'efficacia civile al matrimonio religioso, ma concernono anche il problema dei limiti posti dallo Stato per la capacità degli sposi e per gli impedimenti, nonchè relativamente alla rilevanza nell'ordinamento dello Stato delle sentenze ecclesiastiche di nullità.

È evidente, infatti, che, proprio perchè l'avvento delle forze marxiste e laiciste è tale da influenzare in un senso ben preciso le produzioni legislative e giurisprudenziali, per questa via si realizzerebbe, dall'interno, lo svuotamento pratico del riconoscimento civile del matrimonio, operando questo solo nel caso in cui vi fosse identità fra i contenuti sostanziali della legge civile e della legge canonica.

4. Le considerazioni fin qui svolte non solo ribadiscono la non completa componibilità delle posizioni dei laici cattolici con quelle di gruppi sociali ispirati a ideologie diverse, ma focalizzano anche la fondamentale questione del modo di porsi dello Stato nei confronti dei cittadini e delle loro aspirazioni morali o spirituali, che non possono essere sacrificate in nome della sovranità dello Stato medesimo.

È vero, infatti, che l'essere e l'agire dello Stato si qualificano essenzialmente per il loro carattere di strumentalità a favore della persona.

Essendo esso privo di una propria eticità o ideologia, a meno che non si voglia ipotizzare uno Stato etico o ideologico, o uno Stato-società di tipo marxista, non solo non può privilegiarne alcuna, ma deve rispettare e promuovere tutto ciò che ha come fine il bene della persona e della società. Deve, inoltre, riconoscere

dine economico o d'altro genere. Ciò che va ribadito è che la recezione del matrimonio religioso nell'ordinamento statale risponde alla esigenza prima di rispetto e tutela della libertà religiosa del cittadino considerata sotto l'angolo visuale dell'autodeterminazione della coscienza in questo delicatissimo settore della vita personale.

che una parte dei cittadini sono uniti da legami etico-religiosi tanto solidi da formare una comunità organica e stabile, avente il diritto di esistenza e di tutela.

Si basa su queste osservazioni il fondamento di ammissibilità del regime concordatario: infatti, l'essenza dell'attività della Chiesa è data sia dal suo essere segno e strumento di salvezza, sia dal tradurre la fede e l'amore verso il Padre in solidarietà verso gli uomini tutti. Essa, pertanto, ha intrinseca la missione di evangelizzare e di amministrare i sacramenti, nonchè quella di attuare, assieme agli altri uomini che operano nella storia, la promozione umana nella sua integralità.

Essendo fine primario della Chiesa, attraverso l'incontro di tutti gli uomini con il Cristo Salvatore, l'elevazione dell'umano al divino mediante l'esercizio della carità a tutti i livelli, è implicito che essa, proprio perchè incarnata nella storia e, dunque, inserita nel corpo politico, esige, come primo ed essenziale strumento per raggiungere la sua finalità, la libertà a tutti i livelli: libertà educativa, espressiva, di azione e di penetrazione.

In questa prospettiva, la libertà della Chiesa è richiesta dalla sua natura di corpo sociale, operante nello Stato al pari di ogni altro gruppo sociale, di credenti o non credenti.

Ma questo è un aspetto unilaterale della Chiesa: infatti, come è stato acutamente osservato, « pur essendo nel corpo politico — in ogni corpo politico — attraverso un dato numero dei suoi membri e delle sue istituzioni — la Chiesa, come tale, la Chiesa nella sua essenza, non è una parte, ma un tutto; essa, infatti, è un regno assolutamente universale che si espande su tutto il mondo, al di sopra del corpo politico, di ogni corpo politico » ⁽¹⁸⁾.

Ne consegue che il riconoscimento della libertà religiosa non può prescindere dal riconoscimento dell'essere ed operare autentico della Chiesa.

(18) MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Milano 1972, p. 183.

È fuor di dubbio, infatti, che la Chiesa visibile non potrà mai essere una pura società spirituale, ma sarà sempre un gruppo di uomini legati da vincoli religiosi, etici e giuridici, e, come tale, entrerà in contatto con altri gruppi costituenti il corpo sociale.

Ne consegue che lo Stato, il cui compito è quello di porre le condizioni favorevoli al raggiungimento del fine ultimo della persona, del fine che essa si è scelto (la conoscenza di Dio, l'amore ed il servizio a Dio ed ai fratelli) può attuare il suo scopo solo se riconosce, in termini autentici ed operanti, la peculiare realtà della Chiesa istituzionale.

Sulla base delle considerazioni fatte (l'inadeguatezza della legge ordinaria a garantire praticamente i diritti dei credenti appartenenti alla Chiesa; le spinte della cultura radicale che, ideologicamente, tende a rendere insignificante la tradizione e la presenza operativa dei credenti come persone ed in quanto formazione sociale, l'irriducibilità dell'essere cristiano a puro storicismo ⁽¹⁹⁾), si può concludere che lo Stato, strumento a servizio della persona e dei valori di cui essa è portatrice, non può non assumere un concreto impegno nei confronti dei cittadini credenti.

Da questo punto di vista lo strumento concordatario si qualifica e si impone proprio in riferimento alla realtà della Chiesa, la quale rimane, se colta sia nella sua universalità che nella sua particolarità (chiesa locale, territoriale, regionale, nazionale), istituzione organica che sussiste ed opera per il raggiungimento di fini metastorici e storici.

Ogni concordato, pertanto, ha la sua ragione d'essere nel fatto che mira chiaramente non solo alla tutela della libertà religiosa dei credenti, ma anche alla loro non emarginazione, al loro positivo agire nella storia per il bene comune.

Da questo secondo punto di vista il concordato si pone anche come espressione di moralità civile, come attuazione della vo-

⁽¹⁹⁾ Infatti, i cristiani che colgono i « segni dei tempi », per operare nella storia sono mossi, non dai condizionamenti storici, ma dalla loro appartenenza a Cristo e dal loro cammino verso cieli nuovi e terre nuove.

lontà di trasformare la secessione in convivenza, lo scontro in mutua accettazione ⁽²⁰⁾.

5. In realtà le correnti dottrinali, avverse ad una regolamentazione speciale, cioè pattizia, del fenomeno religioso socialmente rilevante, appaiono condizionate non solo dai fermenti ideologici e di prassi sopra esaminati, ma anche da una forma di dogmatismo che rischia di esaurirsi in un discorso astratto sul fine dello Stato, sull'opera dello Stato, sul rapporto formale tra Stato e diritto, senza toccare, per contro, il problema di un determinato giudizio storico rispetto a questo concreto Stato.

In particolare, si sostiene che l'ipotesi separatista si imporrebbe come ineluttabile conseguenza dei principi insiti nella Costituzione repubblicana mentre non si accerta se la struttura burocratica di gestione del potere abbia realmente recepito le connotazioni da quella emergenti, nè si delucida fino a che punto le tematiche agnosticiste siano tributarie di una concezione di Stato liberal-individualistico-borghese non riscontrabile nella Costituzione.

L'asserzione, infatti, secondo cui la nota qualificante l'agire dello Stato nei confronti del fenomeno religioso deve essere quella del completo agnosticismo in merito alle opzioni religiose dei singoli sarebbe perfettamente legittima se significasse il rifiuto di ogni confessionalismo.

In realtà, essa tende a riproporre, esclusivamente sotto questo profilo, la più generale concezione liberale dello Stato agnostico. Si ripropone, in altri termini, la concezione di Stato, che

⁽²⁰⁾ In questa ottica va condivisa l'opinione di SPINELLI, secondo la quale « la presenza di un concordato può essere efficace strumento di tutela e di argine di fronte alla pressione del gruppo di pressione »: in *Dir. Eccl.* 1-2 (1975), p. 15.

Allo stesso modo è valida anche l'affermazione di Dossetti, secondo cui compito dello Stato è quello di « ristabilire il più possibile una certa *equitas* fra i singoli componenti dello Stato stesso. Questo non è solo un problema dogmatico o un problema giuridico, ma un problema dogmatico-giuridico, che si pone in una determinata concreta situazione storica », in *Justitia*, 8-12 (1952), p. 289.

nella teorizzazione di Rousseau e dei suoi epigoni non ha altro fine che quello di permettere l'espletamento della naturale libertà del singolo, nello spontaneo impiego della persona e dei beni.

In questa ottica, dunque, la società civile è vista come somma di individui isolati, sicchè la funzione dello Stato consisterebbe nella pura produzione del diritto oggettivo, intesa come garanzia estrinseca dei singoli componenti. Peraltro, proprio questa configurazione dello Stato come persona morale, dotata degli attributi della sovranità, provvista di una propria eticità, ha favorito, con l'avvento dei sistemi integristi delle filosofie moderne, l'affermazione del concetto dispotico di Stato, a tenore del quale la società civile viene considerata un ente esistente in sè e per sè, totalmente trascendente in rapporto agli individui che la compongono, mentre lo Stato si pone come creatore della norma morale, come attuazione storica della perfezione etica.

La Costituzione repubblicana, per contro, come giusta reazione tanto al sistema totalitario, che considera la società un assoluto, svalutando eccessivamente la persona, quanto a quello individual-liberistico, che rischia di togliere alla società ogni realtà e consistenza propria, ha recepito integralmente la nozione del personalismo sociale, che considera la società un ente nuovo rispetto agli individui, ma esistente nelle persone che la compongono, realtà ontologicamente distinta, provvista della sua unità di ordine.

Derivano da una corretta interpretazione dell'interazione persona-società alcuni caratteri dello Stato contemporaneo; anzitutto, l'affermazione di un preciso finalismo dello Stato e del suo ordinamento giuridico; uno scopo, tuttavia, che se è di spettanza dello Stato non è esso a determinarne la sostanza, giacchè si ritrova nell'essenza della persona e nel bene comune ⁽²¹⁾.

(21) Il concetto è stato adeguatamente espresso da DOSSETTI, *Funzioni...*, cit., p. 256: Lo Stato ha uno scopo, che non si esaurisce in esso Stato; l'ordinamento giuridico ha uno scopo che non si esaurisce in esso ordinamento; questo fine non è un fine che esso Stato o che esso ordinamento giuridico possa determinare nella

In secondo luogo, l'affermazione del finalismo dello Stato implica il riconoscimento, da parte del medesimo, della realtà e consistenza delle persone e di alcune formazioni sociali intermedie specificatamente individuate: famiglia, categoria professionale, comunità territoriali, comunità religiose.

In terzo luogo si impone « la rivendicazione da parte dello Stato di una funzione non solo di mediazione statica tra le forze sociali esistenti, ma di sintesi dinamica e quindi di *reformatio* del corpo sociale » ⁽²²⁾.

In questa ottica l'intervento dello Stato è previsto per compensare la indifferenza generale per la giustizia e la solidarietà espressa dalla concezione liberale, per assolvere un compito politico che è « essenzialmente un compito di civiltà e di cultura, cioè, aiutare l'uomo a conquistare la sua vera libertà di espansione e di autonomia; un compito di progresso in un ordine che è essenzialmente morale e umano » ⁽²³⁾.

Lo Stato, infatti, come organizzazione di esseri etici, deve tenere conto dell'essenziale eticità dei cittadini e promuoverla nei limiti della sua competenza. È stato opportunamente affermato a questo proposito che « non è lo Stato che dà il bene umano alle singole persone, perchè queste se lo devono conquistare da sole: è compito dello Stato di rimuovere tutti gli ostacoli, promuovere tutte le condizioni favorevoli alla massima espansione della persona e al massimo conseguimento del bene umano totale dei singoli componenti » ⁽²⁴⁾.

sua sostanza. È già definito dall'essenza dell'uomo e dello Stato e consiste necessariamente nel promovimento di tutte le condizioni necessarie e favorevoli al *bonum humanum simpliciter*.

(22) DOSSETTI, *Funzioni...*, cit., p. 258.

(23) MARITAIN, *L'Uomo...*, cit., p. 182.

(24) DOSSETTI, *Funzioni...*, cit., p. 260. In questo senso, pertanto, la Costituzione repubblicana rappresenta storicamente un salto di qualità rispetto alle costituzioni ottocentesche. Tutte, certamente, tendono, per istanza fondamentale, a dare dimensione giuridica alla libertà. Tuttavia, le prime esaurivano il rapporto cittadino-Stato nella tutela e nel riconoscimento del cittadino come individuo, concependo il corpo sociale come un campo di competizione entro il quale ciascuno

Lo Stato, dunque, in concreto, deve operare la rimozione degli ostacoli ad effettuare il massimo di promovimento di tutto quello che può garantire la piena espansione della sapienza e della virtù, alle quali non sono certo estranee, ma anzi strettamente connesse, le aspirazioni religiose di ciascuno.

6. D'altra parte, anche la critica marxista ha messo in evidenza che « compito della legge non è soltanto quello di garantire la libertà di essere atei o religiosi, lasciando la gestione di questa libertà all'individuo senza alcuna interferenza da parte dello Stato o della comunità » ⁽²⁵⁾, e che « non è possibile, nè vera questa neutralità dello Stato di fronte al fenomeno religioso, traducendosi, invece, in una sorta di *libera concorrenza* confessionale, nella quale, al pari di quanto accade nel settore economico, prevale la confessione dominante, che agisce in una posizione di quasi monopolio » ⁽²⁶⁾.

In realtà, queste considerazioni sono del tutto condivisibili, soprattutto se si considera confessionale il laicismo e l'ideologismo, e tali da dare consistenza al nostro assunto iniziale, e cioè che le promesse di libertà contenute nella Costituzione richiedono dei processi di specificazione e di rafforzamento, che le pongono al riparo dall'astrattismo e dal vuoto formalismo; che strumento a ciò idoneo è il regime pattizio (non solo concordatario,

prova agire per il conseguimento dei propri interessi, ponendosi l'apparato di governo in posizione neutra ed agnostica. La Costituzione repubblicana, invece, sulla base dell'esperienza concreta, che ha dimostrata quanto illusoria fosse quella concezione, e cioè, che la enunciazione formale dei diritti non ne garantisce la effettività, prevede la necessità di una normativa che migliori, attraverso i singoli istituti giuridici, la condizione sociale dell'individuo. Si ha così un passaggio dal privato al pubblico, dal pubblico al sociale che investe, direttamente o indirettamente, i settori fondamentali della vita dei cittadini a cui non sono estranee connessioni con il sentimento religioso di ciascuno.

⁽²⁵⁾ CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, Bari 1973, p. 7. Si sostiene, anzi, che « questa è la risposta di tutti i regimi liberaldemocratici, che hanno affermato l'esigenza di *privatizzare* il fenomeno religioso lasciandone la cura all'individuo ed ai gruppi interessati ».

⁽²⁶⁾ CARDIA, *Ateismo...*, cit., p. 8.

ma anche delle « intese »), posto che, come è stato autorevolmente asserito, « per quanto riguarda il sentimento religioso, la Costituzione si è interessata del fenomeno dal punto di vista sociale mediante il riconoscimento di una posizione particolare alla organizzazione della Chiesa cattolica, ed in genere dell'organizzazione di tutte le confessioni religiose » ⁽²⁷⁾ di cui gli artt. 7 ed 8 sono significativa espressione.

La legittimità del regime pattizio si coglie, d'altra parte, avendo presente lo Stato concreto, « in cui sussistono, fra il singolo e lo Stato che deve realizzare certi determinati fini, tutta una serie di comunità intermedie, di formazioni sociali più o meno spontanee, più o meno artificiose, le quali rappresentano storicamente dei punti di cristallizzazione. Ora, il compito dello Stato deve essere precisamente questo: riuscire a sciogliere queste cristallizzazioni, evidentemente, sempre con i mezzi che siano compatibili con quella che è la funzione fondamentale dello Stato, col rispetto della persona, ecc. » ⁽²⁸⁾.

Questa conclusione non è certamente condivisibile da chi fa leva su di una pretesa « rendita di posizione » della Chiesa cattolica, la quale agirebbe come confessione dominante.

In realtà, vale anche per questo aspetto il monito a scendere nel concreto della situazione italiana, al fine di evitare analisi pregiudicate da eccessivo formalismo o, peggio, da astratti ideologismi; invero, è concretamente accertabile, nell'attuale contesto sociale e culturale italiano, l'ampiezza delle limitazioni di cui soffre, in linea di fatto, l'attività dei cattolici avente per scopo il raggiungimento di fini autonomi, corrispondenti ai valori di cui, al pari di altri gruppi sociali, sono portatori.

7. Viene in esemplare evidenza il delicato problema della « libertà della scuola ». Si è osservato, in proposito, che siffatta

⁽²⁷⁾ GISMONDI, *Esigenze di armonizzazione costituzionale nei rapporti tra Chiesa e Stato*, in *Documentazione di Justitia*, 1-2 (1977), p. 5.

⁽²⁸⁾ DOSSETTI, *Funzioni...*, cit., p. 288.

libertà « è promessa a chiunque, ma è data solo a quanti sono in grado di approfondire ingenti capitali per la organizzazione di una rete scolastica che trasmetta determinate concezioni della vita e della società » ⁽²⁹⁾.

In effetti, le difficoltà alle quali va incontro chi si propone di garantire al fanciullo una educazione rispettosa del suo pieno sviluppo, conforme alla libertà di insegnamento, rispettosa del diritto dei genitori di scegliere per i figli una educazione conforme alle legittime esigenze, riguardano da vicino sia la Chiesa cattoli-

⁽²⁹⁾ CARDIA, *Ateismo...*, cit., p. 9. Il riferimento alla posizione della Chiesa cattolica è evidente; tuttavia, per porre fondate riserve su questa conclusione e, in particolare, per convalidare l'assunto della palese inferiorità in cui opera la scuola cattolica, a seguito di disparità legislative tra scuola di stato e scuola libera, è opportuno il riferimento al documento della S. Congregazione per l'educazione cristiana del 19 marzo 1977, in cui si analizzano « alcuni nuclei di obiezioni, difficoltà, alternative »:

1) molti, mossi da un malinteso senso di laicità, impugnano la Scuola Cattolica come istituzione; essi non ammettono che la Chiesa possa offrire, oltre alla testimonianza individuale dei suoi membri, quella specifica di proprie istituzioni dedite, per esempio, alla ricerca della verità o alle opere di carità (n. 18);

2) altre obiezioni sostengono che la Scuola Cattolica tenta di strumentalizzare un'istituzione umana per scopi religiosi e confessionali... dimenticando... che l'educazione integrale comprende in maniera imprescindibile la dimensione religiosa (n. 19);

3) secondo altri la Scuola Cattolica sarebbe un'istituzione anacronistica che, dopo aver svolto un ruolo di supplenza richiesto in passato, non avrebbe più ragion d'essere in un'epoca in cui la società civile sta assumendo a suo carico il servizio scolastico. Lo Stato... minaccia, con le istituzioni educative unificate a livello nazionale e sedicenti neutre, la sopravvivenza delle comunità naturali, fondate su una concezione comune della vita (n. 20);

4) è vero... che dove non si considerano i vantaggi di una presenza alternativa della Scuola Cattolica nell'attuale società pluralistica, vengono creati ad essa notevoli difficoltà (n. 21)...

5) è altrettanto vero che... dove i governi avvertono i vantaggi e la necessità di un pluralismo scolastico che offra varie alternative al sistema scolastico statale... dai sussidi vari concessi a titolo gratuito si giunge ad accordi, convenzioni, contratti che, mentre garantiscono alle scuole cattoliche la duplice possibilità di conservare il loro specifico carattere e di svolgere adeguatamente il loro compito, le inseriscono in modo più o meno completo nel sistema scolastico nazionale assicurando loro condizioni economiche e diritti analoghi a quelli delle scuole statali (n. 81).

ca, sia il laicato, proprio per la situazione in cui entrambi si trovano oggi in Italia.

Mentre in altri tempi, infatti, la Chiesa istituzionale e la più vasta comunità dei credenti, per abbondanza di vocazioni e sufficienti erogazioni da parte dei privati, potevano gestire efficacemente le proprie istituzioni educative, esercitando effettivamente il diritto proprio riconosciuto loro dalla Costituzione, oggi, per ragioni di intrinseca debolezza economica oggettivamente documentabile, e per ragioni dipendenti da certe leggi regionali discriminatrici tra istituzioni pubbliche ed istituzioni educative autonome (le quali, si può ben dire, garantiscono una effettiva « rendita di posizione » alle prime), la comunità ecclesiale si trova privata di un proprio fondamentale diritto-dovere.

A questo proposito si impongono alcune osservazioni, che costituiscono altrettante risposte ad obiezioni ricorrenti su questo argomento.

La prima, d'ordine più generale, riguarda l'istituzione educativa statale, la quale per se stessa non sottenderebbe, nè privilegierebbe alcuna particolare ideologia: si porrebbe, in altri termini, in posizione neutra ed agnostica, rispettosa dei diritti e delle aspirazioni morali e culturali di tutti i cittadini.

Ciò è vero in linea di principio, ma di fatto la realtà è ben più deludente. La scuola pubblica non è più quella gentiliana, controllata attraverso rigorosi concorsi dall'ideologia idealistica che si dichiarava, pur essendo storicistica, critica e rispettosa del pensiero e dei sentimenti dei cristiani, custoditi dalla Chiesa ⁽³⁰⁾.

Oggi tutte le ideologie sono presenti nella scuola pubblica e la propaganda si sostituisce alla ricerca.

È innegabile, del resto, che di fatto nella odierna realtà culturale, si assiste al « vasto sormontare di una cultura negatrice dei valori trascendenti e al rapido avanzare di movimenti po-

(30) Ampiamente sul tema MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato e Chiesa in Giovanni Gentile*, Milano 1975, p. 79 ss.

litici assertori del materialismo » ⁽³¹⁾. Il fenomeno è stato adeguatamente colto da quel finissimo giurista ed attento indagatore della realtà storica qual è A.C. Jemolo, il quale mette anche in evidenza come, tra la cultura ora emergente e quella tradizionale legata alla fede cattolica, sia in atto una lotta sostanziale, che si svolge nella scuola, in cui alligna e prospera ogni tipo di propaganda culturale, particolarmente quella marxista.

In siffatto contesto l'affermazione secondo cui nella scuola pubblica la libertà di coscienza e di insegnamento sono ampiamente garantite dalla Costituzione, richiede, quantomeno, una attenzione critica che ne eviti la genericità ed, anche, l'apoditticità.

L'affermazione, correlativa alla precedente, del concetto di scuola « come scuola del libero dialogo » ⁽³²⁾ non tiene conto della peculiarità del fenomeno scolastico, dove « il libero gioco delle idee, nella sua duplice espressione di manifestazione ragionata di convinzioni proprie e di capacità di valutazione critica delle convinzioni altrui, è naturalmente limitato, per la ancora insufficiente maturità intellettuale dell'alunno e al tempo stesso per la posizione di « timore riverenziale » che gli deriva dall'essere soggetto di un rapporto di supremazia speciale: posizione — si noti — che non è affatto irrilevante per il diritto, se si pensa che tutte le scuole, ma specialmente quelle in cui lo *status* di timore è più marcato, sono considerate dall'ordinamento non tanto come palestre di libera e (reciproca) manifestazione del pensiero *ex art. 21 Cost.*, ma come sede di appositi « insegnamenti » da parte di alcuni soggetti (appunto gli « insegnanti ») verso altri (gli alunni), distinti e contrapposti ai primi. Immaturità intellettuale e « timore riverenziale » alterano, pertanto, nella scuola, quel libero gioco delle idee che è considerato dall'ordinamento come

⁽³¹⁾ JEMOLO, *Religione e libertà*, in *Documentazione di Justitia*, 2 (1977), p.

⁽³²⁾ MARGIOTTA BROGLIO, *Scuole confessionali e laicità dello Stato*, in *Il Resto del Carlino*, 4 agosto 1977, p. 2.

presupposto del riconoscimento della generale libertà di manifestazione del pensiero ⁽³³⁾.

Nella scuola di oggi, non più gentiliana e non ancora « a misura d'uomo », anche per una carenza di formazione dei docenti, immessi numerosi nei ruoli senza una specifica preparazione culturale, metodologica, didattica e morale, anzi imbevuti di orecchiate ideologie, manca un adeguato concetto di « scuola », uno sforzo di « attento esame che permetta di pervenire alla formulazione di un concetto di scuola come luogo di formazione integrale attraverso l'assimilazione sistematica e critica della cultura, per cui, purtroppo, la scuola non è, nè diventerà, continuando ad operare in queste condizioni, « un luogo privilegiato di promozione integrale mediante l'incontro vivo e vitale con il patrimonio culturale » ^(33 bis).

Sappiamo, inoltre, e questo per una da tempo promessa riforma della scuola, mai avvenuta a livello di scuola media superiore, che nella scuola non avviene, allo stato attuale, un'autentica elaborazione culturale, cioè « un confronto e un inserimento dei valori perenni nel contesto attuale : la cultura, infatti, per essere educativa, deve innestarsi nelle problematiche del tempo in cui si svolge la vita del giovane. La scuola deve, pertanto, stimolare l'alunno all'esercizio dell'intelligenza sollecitando il dinamismo dell'educazione e della scoperta intellettuale ed esplicitando il senso delle esperienze e delle certezze vissute: una scuola che non assolva questo compito e che, al contrario, offra elaborazioni prefabbricate, diventa per ciò stesso ostacolo allo sviluppo della personalità degli alunni.

Inoltre, manca nella scuola odierna, specialmente in quella superiore, nonostante i decreti delegati, i consigli di classe e i collegi dei docenti, la possibilità (ed anche la volontà) di un confronto tra il programma formativo, i contenuti e i metodi,

⁽³³⁾ POTOTSCHNIC, *Insegnamento, istruzione, scuola*, Milano 1961, p. 76.

^(33 bis) Le citazioni sono ricavate dal *Documento della Sacra Congregazione per l'Educazione Cristiana del 19 marzo 1977*.

con la visione della realtà a cui la scuola si ispira e dalla quale tutto in essa dipende:

« Il riferimento implicito o esplicito a una determinata concezione di vita (*Weltanschauung*) è infatti ineludibile, in quanto rientra nella dinamica di ogni scelta... e costituisce il presupposto dell'unità d'insegnamento. Per questo la scuola deve partire da un progetto educativo intenzionalmente rivolto alla promozione totale della persona ».

L'assenza di tutto questo genera quello scadimento della scuola che tutti noi conosciamo: essa non è nè informativa (nozionistica), nè formativa, ma diventa sempre più luogo di disimpegno morale o di propaganda ideologica. Da qui discende la particolare esigenza della tutela e protezione dell'alunno nella propria libertà di opinione contro attentati cui difficilmente saprebbe altrimenti resistere.

È certo che siffatta tutela non potrebbe realizzarsi efficacemente imponendo all'insegnante il dovere del silenzio riguardo alle sue convinzioni personali. Vi è un motivo giuridico *ex art. 33 Cost.*; « l'arte e la scienza sono liberi e libero ne è l'insegnamento »; ma vi è un motivo d'ordine sostanziale: l'educatore, perchè la sua opera sia veramente efficace e non si riduca ad una serie di formule astratte, libresche, staccate dalla vita, deve impegnare le sue convinzioni personali, la sua tensione morale, di testimonianza e di impegno civile.

Tuttavia, è anche fuori discussione che l'educazione esige una sintonia di chi dona con chi riceve: tra l'ispirazione che anima il maestro e le concezioni fondamentali che l'alunno riceve dal suo ambiente sociale e familiare e che i suoi genitori sentono come un diritto-dovere di alimentare e sviluppare in lui. Questo motivo d'ordine sostanziale trova la sua puntuale trasposizione formale negli artt. 29 e 30 *Cost.*, da collegare con l'art. 26 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.

La conclusione è evidente: un autentico pluralismo deve essere attuato nel sistema educativo-scolastico. Occorre, cioè,

che esso si strutturi in modo tale da garantire agli educatori la libertà di educare ai fondamenti della vita sociale con la loro intera convinzione e con la loro ispirazione personale, ma che, nel contempo, metta al riparo l'allievo dall'arbitrio e dall'indottrinamento, esigenza, quest'ultima, riconosciuta *ex art. 2 Cost.*, che sancisce il rispetto della personalità del minore.

Si può, pertanto, concludere che « la scuola privata, in quanto educatrice essa stessa, dispone di tutte quelle facoltà che ineriscono all'azione propria dell'insegnante » ⁽³⁴⁾ ponendosi come garanzia delle libertà di insegnamento e di coscienza in tutte le dimensioni in cui queste si articolano.

8. La seconda obiezione a cui occorre dare subito una precisa risposta è che la rivendicazione da parte della Chiesa e dei cattolici di un pluralismo scolastico « alternativo » al sistema statale si risolverebbe in « un pluralismo ghetizzante delle istituzioni, non *nelle* istituzioni » ⁽³⁵⁾.

Si è già detto, a questo proposito, come oggi nella scuola si coglie il fenomeno dello scontro delle ideologie e della propaganda a volte esasperata.

È vero che siffatta realtà non corrisponde nè al dettato costituzionale, nè alle istanze che emergono da diversi ambiti culturali. Si sostiene, anzi, che nella scuola vi sarebbero « valori comuni » da tutti condivisibili (marxisti, laici, cattolici) che caratterizzerebbero la scuola come luogo del libero dialogo, della ricerca e della valorizzazione di questi valori ⁽³⁶⁾.

Effettivamente, anche la dottrina marxista esclude nettamente l'ipotesi di una scuola ideologica o di parte; tuttavia, sottolinea chiaramente che il pluralismo scolastico (ovvero il pluralismo *nelle* istituzioni) « non può essere inteso come un sem-

⁽³⁴⁾ POTOTSCHNIC, *Insegnamento...*, cit., p. 102.

⁽³⁵⁾ MARGIOTTA BROGLIO, *Scuole confessionali...*, cit., p. 2.

⁽³⁶⁾ Per una puntualizzazione in tal senso, da parte cattolica, cfr. CORRADINI, *La difficile convivenza*, Brescia 1975, p. 126.

plice terreno neutro sul quale possano coabitare senza scontrarsi diverse posizioni culturali o ideali: al di là del principio, pur importante, della tolleranza e del reciproco rispetto, ci sono valori comuni a cui richiamarsi » ⁽³⁷⁾.

Quest'ultima affermazione, tuttavia, lascia chiaramente intendere che « il codice di interpretazione » di questi valori comuni è esclusivamente quello dettato dalla cultura cosiddetta progressista, egemonizzata dalla cultura marxista, portata, per principio, a concepire e ad organizzare il sistema scolastico-educativo in termini panstatalisti.

In effetti, è stato ampiamente dimostrato che la riforma gramsciana del marxismo non implica affatto la rinuncia a considerare tale ideologia come una integrale concezione del mondo, la quale deve dare la propria impronta ad una nuova epoca storica, sicchè, nella scuola, si è passati dalla cultura idealistica, fondamento — grazie alla mediazione gentiliana assertrice del « ruolo di religiosa plasmazione dei fanciulli, affidato alla Chiesa ma da esplicarsi nei limiti contrassegnati dalla filosofia statuale ⁽³⁸⁾ — dell'ideologia fascista, a quella marxista, acclimatata dal pensiero gramsciano.

Sulla scorta di queste premesse ideologiche si manifesta la precisa volontà politica di affidare allo Stato il diritto esclusivo di gestire il processo di istruzione-formazione dei cittadini.

Del resto, il pensiero gramsciano sottolinea adeguatamente il significato di tale massiccio processo di statalismo scolastico: « ... lo Stato non è agnostico, ma ha una sua concezione della vita ed ha il dovere di diffonderla, educando le masse nazionali. Ma questa attività formativa dello Stato, che si esprime, oltre che nell'attività politica generale, specialmente nella scuola, non si svolge sul niente e da niente: in realtà, essa è in con-

⁽³⁷⁾ CHIARANTE, in *Rinascita*, 41 (1976), p. 21.

⁽³⁸⁾ MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato e Chiesa...*, cit., p. 83.

correnza ed in contraddittorio con altre concezioni esplicite ed implicite » ⁽³⁹⁾.

Il concetto è ripreso in termini più netti dalla dottrina marxista contemporanea: « l'intervento pubblico (nel settore scolastico), in uno Stato democratico privo di specifiche determinazioni ideologiche, scadrebbe ad una posizione privatistica quasi che lo Stato non fosse di per sè portatore, il solo portatore, di valori validi nei quali tutte le specifiche posizioni abbiano a riconoscersi » ⁽⁴⁰⁾.

Condotta alle sue logiche conseguenze, il concetto esprime il principio secondo cui la volontà della maggioranza non solo esprime il diritto ma anche la moralità, il principio, cioè, del consenso quale fonte della norma etica, inaccettabile alla luce dei principi costituzionali che sottolineano il valore fondamentale della persona, la sua libertà di opinione e di coscienza.

Da siffatte premesse ideologiche non solo si deduce la non attuabilità pratica dell'asserito pluralismo nelle istituzioni, ma anche il fondamento della politica del diritto allo studio condotta dalle regioni amministrate, da giunte regionali di sinistra, che risulta punitiva nei confronti delle scuole autonome, per la maggioranza di ispirazione cattolica.

8. Una volta dimostrato che sul piano della realtà effettuale esistono concrete limitazioni al diritto costituzionalmente garantito ai cittadini cattolici di perseguire mete educative autonome, corrispondenti ai valori di cui sono portatori, non vale opporre che ciò avviene non per mezzo di una legge discriminatrice, ma soltanto in via di fatto, poichè lo sviluppo dimensionale della persona, così come la soluzione del suo conflitto tra *appetitus libertatis* e *appetitus societatis*, risulterà ottemperato dalla costituzione e « dai governanti in termini di

⁽³⁹⁾ GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, in *Quaderni dal carcere*, 5, Torino 1964, p. 217.

⁽⁴⁰⁾ FINELLI, *La 'scuola pubblica' dell'infanzia*, Roma 1974, p. 35.

libertà e di intolleranza nei confronti dei governati, a seconda delle norme dettate al riguardo e ai criteri di costume cui si informa il paese nell'applicarle » ⁽⁴¹⁾.

In realtà, la stessa critica marxista ha messo in evidenza come ciò significhi che la « legge, non intervenendo nelle situazioni di fatto, non dà ciò che la Costituzione promette, non realizza le condizioni di eguale libertà » ⁽⁴²⁾.

Alla luce di questa giusta intuizione appare però eccessivamente formalistico, ed anche contraddittorio, appellarsi all'art. 33 Cost., per sostenere che vi è nella Carta fondamentale un preciso ostacolo alla erogazione di sussidi alle scuole autonome.

L'art. 33 Cost. ha di certo una sua precisa funzione normativa che nessun criterio interpretativo può vanificare. Tuttavia, non si può operare l'interpretazione di esso in maniera meccanica, svincolandolo dall'intero sistema della Costituzione.

La *ratio* di questo sistema consiste, appunto, nel superamento dell'ottica mistificatrice delle libertà individual-democratiche, retoricamente proclamate, ma molto spesso non operanti sul piano storico concreto.

Questa *ratio*, presente intimamente in tutte le fibre dell'ordinamento costituzionale, è espressa in maniera esplicita dall'art. 3, II comma Cost.: « è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli d'ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i la-

⁽⁴¹⁾ PEYROT, *Libertà e religione nelle Chiese evangeliche*, in *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Bologna 1975, p. 556. Analoghi concetti sono sostenuti da FUBINI, *Ebraismo italiano e problemi di libertà religiosa*, *ibidem*, p. 673 ss. e, più in generale con la consueta forza di linguaggio da BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, *ibidem*, p. 105 ss. Sul ruolo dello Stato costituzionale, rispettoso della reciproca autonomia Stato-Chiesa, nonché dei *cives-fideles*, CATALANO, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa*, 2, Milano 1974

⁽⁴²⁾ CARDIA, *Ateismo...*, cit., p. 12.

voratori all'organizzazione politica economica e sociale del Paese ».

Orbene, è stato ampiamente dimostrato che la Carta costituzionale riconosce la fondamentale importanza della scuola autonoma come garanzia del diritto primario degli alunni e delle loro famiglie ad una formazione della persona conforme con la propria ispirazione personale, come garanzia, cioè, del pieno sviluppo della persona umana.

Ma questa garanzia può mancare qualora si frappongano ostacoli d'ordine economico e sociale che vengono ad alterare la ripartizione di questi beni fra i singoli componenti della società.

Ora, l'inciso « senza oneri per lo Stato » ha questa funzione precisa: evitare che un gruppo sociale economicamente forte al punto da istituire una rete capillare scolastica di gran lunga preponderante rispetto a quella di altri gruppi possa accentuare la sua forza di pressione mediante i sussidi statali. In questo senso pare esatta, dunque, l'interpretazione dell'art. 33 Cost. secondo la quale esso comporta l'insussistenza da parte dello Stato di un obbligo finanziario nei confronti degli istituti privati.

Ma tale limite dello Stato non ha più ragion d'essere, ed anzi, sarebbe in manifesta contraddizione con l'art. 3 II comma Cost., qualora si tratti di gruppi che per oggettive carenze economiche vedono grandemente limitato il loro diritto ad istituire scuole.

L'art. 9, n. 1 della Bozza di revisione del Concordato si situa esattamente nel solco di questa interpretazione, per evitare, appunto, che una cultura diventi egemone, favorita dalle stesse strutture (e carenze) dello Stato.

Si è realizzato, in tal modo, il ricorso, auspicato anche dalla critica marxista, « a quelle opzioni legislative che maggiore *incidenza* hanno sul terreno sociale » ⁽⁴³⁾, e si è messa in evidenza

(43) CARDIA, *Ateismo...*, cit., p. 12.

esemplare la precisa funzione attuale del concordato quale strumento di specificazione e rafforzamento dei diritti di libertà, per superare, *sul piano concreto*, i limiti intrinseci delle garanzie meramente formali, contenute nella Costituzione.

Eppure, vi è in dottrina chi critica la soluzione adottata motivandola con il fatto che « qui alla Chiesa non è riconosciuto solo l'astratto diritto di istituire scuole, ma è piuttosto *assicurata* la *possibilità* di farlo » ⁽⁴⁴⁾, come se si trattasse di una violazione, anzichè di una puntuale applicazione del principio insito nell'art. 3 Cost.

Allo stesso modo, « desterebbe preoccupazioni » la previsione della Bozza secondo cui « nel rispetto del principio della parità di trattamento, qualora lo Stato, le Regioni o i Comuni assicurino alle istituzioni scolastiche o educative da loro dipendenti o ai loro alunni benefici che vadano oltre quelli obbligatori in forza delle leggi dello Stato, le istituzioni gestite da enti ecclesiastici e i loro alunni non potranno essere esclusi da tali benefici ».

In realtà, siffatte « preoccupazioni » sono condotte sul presupposto che le scuole cattoliche si « pongono in concorrenza con la scuola pubblica »: presupposto che si rileva infondato ed anti-storico, posto che nel nostro sistema costituzionale scolastico tanto la scuola pubblica, quanto quella autonoma, lungi dall'essere in concorrenza, sono volte entrambe al servizio della persona.

Ciò significa, in altri termini, che se è incostestabile che la scuola deve sottendere una ideologia, essa altro non può essere che l'ideologia democratica, nel senso, cioè, che la scuola pubblica non può trovare più una base comune nella ideologia perchè le ideologie attuali non sono più comuni, bensì nell'antropologia e nella psico-dinamica. Il punto di partenza è, dunque, la persona, considerata secondo la dinamica e lo sviluppo del singolo: il problema della scuola, pertanto, da ideologico diventa metodologico

⁽⁴⁴⁾ BELLINI, *Note critiche allo schema di nuovo concordato, s.d., pro manuscripto*, p. 24-25.

e comporta la considerazione della persona prima dei contenuti, i quali vanno adattati alle esigenze del singolo e dei tempi.

« Non va dimenticato che nella scuola si istruisce per educare, cioè per costruire l'uomo dal di dentro, per liberarlo dai condizionamenti che potrebbero impedirgli di vivere pienamente da uomo. Per questo la scuola deve partire da un progetto educativo intenzionalmente rivolto alla promozione totale della persona » (^{44 bis}).

La conclusione è evidente: l'attenzione per la persona concreta, culturalmente « situata » comporta l'offerta alla medesima della massima libertà di scelta tra servizio scolastico statale e servizio scolastico autonomo e che questa libertà di scelta non può essere compromessa da sperequazioni economiche o sostanziali d'altro genere.

A questo proposito si può cogliere la paradossale conclusione a cui perviene la dottrina abrogazionista attuale.

Pur essendo stata demolita, per opera delle forze sociali e politiche che hanno dato vita alla Costituzione repubblicana, la concezione « borghese » del diritto, ed essendo stato decisamente respinto l'agnosticismo o il criptoagnosticismo dello Stato in tutti i settori della vita personale e sociale, si tende, da parte di alcune espressioni della dottrina ecclesiasticistica, ad imporre siffatto agnosticismo esclusivamente in riferimento al campo di attività dei cittadini direttamente o indirettamente connesso alle loro ispirazioni religiose (⁴⁵).

È vero che la critica allo strumento concordatario, ma non solo ad esso, posto che sono messe in discussione, sul piano teorico come su quello pratico, le modalità di espressione concreta

(^{44-bis}) Cfr. *Documento S.C.E.C.*, cit., n. 29.

(⁴⁵) Al di là di una impostazione generale, per cui cfr. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, 4 ed. Milano 1975, p. 163 ss.; vedansi DALLA TORRE, *Sulla libertà della scuola in Italia*, in *Arch. giur.*, 1975, CLXXXVIII, p. 91 ss. e TALAMANCA, *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, Padova 1975, che non possono prescindere dalle individuazioni dei concetti di agnosticismo ecc. limpidamente tracciati, tra gli altri da D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, Milano 1970.

del convincimento religioso, sulla base, appunto, della pretesa incapacità dei cattolici di organizzare una esperienza sociale rispettosa della laicità delle strutture sociali e politiche, tende, nelle intenzioni dei suoi propugnatori ad abbattere i privilegi di cui sarebbe portatrice la Chiesa cattolica. Tuttavia, a prescindere dalla reale consistenza di siffatti privilegi, la dottrina in esame, poichè insiste sui temi dell'apporto personale, della testimonianza *perinde ac cadaver* tende a riproporre, in termini astrattamente dogmatici, il tema del neopareggiamento delle situazioni di partenza, elaborato dalla teorica liberal-borghese, allo scopo, appunto, di consentire alla iniziativa personale di beneficiare dello stimolo che lo chiama ad una vocazione di impegno e di rischio ⁽⁴⁶⁾.

Ma è proprio questa conclusione che si rivela non reale, e perciò inaccettabile: si trascura, cioè, che sul piano culturale, su quello storico-sociale ed anche su quello storico-giuridico si verificano tali frapposizioni al libero espletamento delle personali e sociali esigenze d'ordine religioso, da essere superate unicamente in forza di un eroismo che è utopistico pretendere dalla generalità dei soggetti ⁽⁴⁷⁾.

Ora, poichè la Chiesa non si stanca di ripetere che « è compito formale della scuola, in quanto istituzione educativa, rilevare la dimensione etica e religiosa della cultura, proprio allo scopo di attivare il dinamismo spirituale del soggetto e aiutarlo a raggiungere la libertà etica che presuppone e perfeziona quella psicologica », lo Stato, che è al servizio della persona e della comunità, non solo deve rendersi garante della libertà della Chiesa nella istituzione e gestione di scuole cattoliche aperte ai credenti ed anche a quanti si ispirano « ai valori assoluti dai quali dipende il senso

⁽⁴⁶⁾ BELLINI, *Note...*, cit., p. 26.

⁽⁴⁷⁾ Questa pare essere una pertinente applicazione, nel settore del fenomeno religioso, dei principi espressi da Dossetti a proposito del compito di liberazione (dal bisogno, dalla frustrazione) da attribuire alle istituzioni pubbliche. Ved. DOSSETTI, *Funzioni...*, cit., p. 289.

e il valore della vita dell'uomo », ma anche garante del diritto dei cittadini ad avere una scuola che « sia realmente educativa, in grado cioè di formare personalità forti e responsabili, capaci di scelte libere e giuste »; una scuola « vista come istituzione in cui i giovani sono resi capaci di aprirsi progressivamente alla realtà e di formarsi una determinata concezione della vita »; una scuola, infine, che si costituisca come comunità nella quale i valori sono mediati da rapporti interpersonali autentici tra i diversi membri che la compongono e dall'adesione non solo individuale, ma comunitaria alla visione della realtà a cui la scuola stessa » si ispira ^(47 bis).

In realtà, la Costituzione repubblicana impone chiaramente allo Stato una opera positiva di promozione e ripartizione del bene comune tra i singoli componenti, sulla base di una proporzionalità tra il bene attribuito e apporto di ciascuno alla società, per cui sarebbe contraddittorio promettere ai cittadini (e alle comunità intermedie) il rispetto e la conquista della dignità personale, il significato autentico della « soggettività » di diritto, e, nel contempo, disattendere quella promessa in tutti i settori, primo fra tutti, quello scolastico.

La dottrina più recente, nello sforzo di armonizzazione dell'istituto concordatario ai principi costituzionali, ha prospettato l'esigenza di affrontare in termini nuovi ed originali il problema; in altri termini, l'approccio al problema va condotto non più « dal punto di vista dello Stato o della Chiesa, ma, invece, dal punto di vista della scuola, che ha un suo ruolo autonomo da svolgere, dovendo esser, come riconosce oggi l'art. 2 della legge 30 luglio 1973, n. 477 sullo stato giuridico del personale, adeguata alle esigenze personali e sociali di coloro che vi partecipano » ⁽⁴⁸⁾.

^(47 bis) Cfr. *Documento S.C.E.C.*..., cit., nn. 30-31.

⁽⁴⁸⁾ POTOTSCHNIG, *L'insegnamento della religione nelle scuole: dall'obbligo alla facoltatività*, in *Humanitas*, 1-2 (1974), p. 129.

L'art. 9, n. 2 della Bozza di revisione ha sostanzialmente recepito questa fondamentale istanza.

Preliminarmente è da osservare come alla scuola venga oggi attribuita dall'ordinamento giuridico una funzione nuova: non più solo quella di *istruire*, ossia di formare un tipo astratto di cittadino, fornendogli un puro addestramento tecnico e professionale, favorendogli l'acquisizione di abitudini meccaniche, capaci di inserirlo nel tessuto socio-economico, ma quella di *educare*, vale a dire di guidare l'uomo allo sviluppo delle proprie facoltà per diventare persona umana compiuta, per mezzo dell'uso libero ed integrale delle facoltà costituite dalla conoscenza, dalla forza del giudizio critico, delle virtù morali.

L'educazione, che è compito della scuola pubblica, significa, dunque, formazione della persona umana, tenendo conto di tutti i valori umani: materiali, culturali, spirituali, morali, religiosi. Infatti, l'uomo, come essere naturale, trova il suo perfezionamento nello sviluppo delle sue facoltà nel mondo oggettivo, interagendo con il proprio ambiente naturale; come essere storico entra nel mondo sociale innescando un'azione reciproca tra individuo e civiltà; come essere spirituale, infine, trova il suo sviluppo nella coscienza e nella libera accettazione della volontà divina, impressa nella natura e trasmessa dalla Rivelazione.

In definitiva, questa concezione dell'educazione poggia sulla principale aspirazione dell'uomo, che è quella della libertà, cioè spontaneità, espansione autonoma, riconoscimento della propria dignità personale.

L'organizzazione giuridica del sistema scolastico italiano riflette i caratteri della società attuale, democratica, pluralista e personalista, sicchè le aspirazioni morali o spirituali dei singoli o dei corpi sociali organizzati non possono essere sacrificate in nome della sovranità dello Stato.

Contro questa conclusione non varrebbe opporre l'art. 9 9 Cost., in forza del quale « la Repubblica promuove lo sviluppo della cultura ». In realtà codesto articolo non solo non

legittima un potere assoluto dello Stato in questo campo, quasi che la « cultura » fosse un suo fine e quasi che ogni attività riconducibile allo sviluppo della cultura fosse un'attività pubblica, che lo Stato orienta e disciplina al pari di ogni altro settore.

È vero invece l'opposto: la cultura è un valore che non appartiene allo Stato, che, anzi, da esso deve essere rispettato.

La cultura, infatti, ha una funzione eminentemente personalistica, nel senso che la persona viene collocata nell'ambiente culturale in modo vitale, messa in condizione di vivere in una data realtà culturale, resa attivamente partecipe di essa. Così intesa, cioè, la cultura è presupposto imprescindibile per attuare le esigenze di sviluppo e di perfezionamento dell'uomo, che costituiscono il bene umano totale e, correlativamente, il fine autentico dello Stato.

In altri termini, perchè l'educazione sia veramente efficace, non può essere intesa nel senso di un determinismo pedagogico-socio-culturale ⁽⁴⁹⁾. L'educazione, davanti ai beni culturali, ha una posizione critica e selezionatrice, proprio perchè tende a far sì che i beni culturali diventino beni formativi.

Se è incontestabile, dunque, che in una società pluralista la adesione all'uno o all'altro indirizzo culturale, storicamente in atto nella coscienza popolare, dipende dalla libera adesione di ciascuno, è anche fuor di dubbio che l'educazione non potrebbe essere validamente attuata se venisse staccata dalle radici che le danno consistenza e vigore negli spiriti.

Orbene, se la scuola pubblica vuole effettivamente attuare il suo compito educativo, non può non favorire la comunicazione dei valori promotori della maturazione personale e presenti nelle varie culture.

(49) È questa l'esperienza dello Stato liberale, il quale ha fondato l'organizzazione scolastica su di una concezione neutra dell'educazione, in base alla quale la formazione della personalità sarebbe il termine di una spontaneità evolutiva, senza che occorra una regola ed una guida oltre se stessa.

D'altra parte, è certo che ogni cultura ha i suoi valori, sicchè ciascuna non può essere considerata superiore alle altre, ma semplicemente diversa; è anche certo, tuttavia, che se i valori contenuti in ogni cultura sono relativi in quanto all'esistenza, sono assoluti riguardo la loro essenza.

Di qui, pertanto, la fondamentale conseguenza per cui la coscientizzazione dei valori della propria cultura è *conditio* per l'apertura ed il dialogo con le altre culture.

In questo senso preciso assume legittimità il riconoscimento, operato dalla bozza di revisione del Concordato, del « valore della cultura religiosa », intendendo questa, appunto, come « sistema organico di valori, derivante dalla parola rivelata e dalla esperienza ecclesiale, che, adeguatamente interiorizzato, consente ad ogni fedele di individuare il significato della propria vocazione personale in sintonia con il disegno di Dio sul mondo; gli fornisce, quindi, le reali capacità di libera scelta; gli permette di esprimere responsabilmente nel modo migliore la propria funzione personale nella storia, in tensione armonica verso il supremo fine comune, che è il Regno » ⁽⁵⁰⁾.

Il rovesciamento dell'impostazione dell'art. 36 Conc. è evidente: qui l'insegnamento della religione viene considerato come « interpretazione cristiana della realtà », con il rischio, non solo potenziale, che la scuola, in quanto istituzione secolare, dogmatizzi in materia religiosa prendendo posizione a favore di una determinata confessione; il progetto di revisione, invece, non intende riservare uno spazio di favore alla confessione cattolica, ma introduce il principio del pluralismo educativo nella sua duplice eccezione, personale e sociale.

10. Quest'ultima affermazione richiede una chiarificazione sul piano teoretico, negandosi da parte di qualcuno il carat-

⁽⁵⁰⁾ MANFREDINI, *Esperienza ecclesiale e cultura*, in *Pluralismo culturale: scuola e società*, Milano 1976, p. 132.

tere pluralista della soluzione adottata in sede di progetto di revisione.

Orbene, è vero che sul piano generale, il pluralismo si pone come riconoscimento di posizioni culturali diverse, implicanti aspetti etico-religioso-politico-sociali diversi, come è vero che l'ideologismo compromette la funzionalità del pluralismo, giacchè, dando della realtà una visione compatta e conchiusa, si pone come visione egemone e, quindi, incapace di dialogo e comprensione con altre posizioni culturali.

Il rispetto del pluralismo, dunque, si realizza nel superamento di ogni ideologia. Con ciò non si intende parlare di neutralismo asettico, ma di accettazione e confronto delle diverse posizioni culturali presenti nella nostra società, emergenti sia sia dalla grande impronta del cristianesimo, sia dalle rivoluzioni culturali susseguitesi storicamente a quella protestante.

Ma il riconoscimento del pluralismo non si può porre solo in termini teorici, tali da assumere come formalmente valide diverse espressioni culturali, ideali e politiche. Ciò rischia di condurre ad una forma di sincretismo culturale, ad una sorta di pacifismo acritico, negatore della consistenza stessa del pluralismo.

Il riconoscimento del pluralismo, pertanto, deve avvenire in termini pratici; in riferimento, cioè, alla persona, che, formata in una determinata società, avendo attinto a fonti culturali specifiche, ha una propria identità, che non può non coimprimare il suo modo di pensare e di agire, ossia la sua coscienza.

Di qui la conseguenza secondo la quale la coscienza personale, che è la risultante di un cammino di maturazione avvenuto in un ambito culturale-religioso-sociale, costituisce il punto di partenza ineludibile da qualsiasi organismo pubblico che operi in rapporto con la persona.

Il pluralismo culturale, implica, quindi, un pluralismo personale.

Proprio sulla base di queste intuizioni il progetto di revisione predispone opportuni meccanismi di servizio alla persona umana, quale entità viva ed operante, dotata di un proprio orientamento morale, base e fonte di un cammino culturale per la propria maturazione.

11. Occorre, tuttavia, osservare che il sistema delineato dalla bozza non è pienamente coerente con l'affermazione del principio del dovere dello Stato di garantire a tutti il diritto di ricevere una educazione conforme alla loro religiosità naturale e culturale.

Il sistema, infatti, è tale da garantire la formazione culturale di quanti, non solo si riconoscono culturalmente compresi nella tradizione religiosa cristiana, ma manifestano concretamente la loro appartenenza alla Chiesa cattolica o alle altre Chiese, ai quali soltanto verrebbe impartito l'insegnamento della religione secondo la propria specifica tradizione.

Pertanto, poichè non tutti hanno una appartenenza *vitale* alla Chiesa, non essendo oggi da un punto di vista strettamente esistenziale e non ontologico, sufficiente, anche se importante, quella *battesimale*, ma tutti hanno il diritto all'educazione religiosa, occorre individuare il meccanismo per garantire, a tutti i cittadini, una apertura all'Essere che si fa storia, si fa salvezza, si fa religione, si fa speranza o utopia.

È vero che l'approntamento di queste linee e mete educative non entra, a rigore, a far parte dell'oggetto di negoziazione, essendo di competenza autonoma dello Stato, da attuarsi in via di legislazione ordinaria, ma è anche vero che la non considerazione del problema rischia di vanificare la portata originale del progetto di revisione, e di perpetuare l'anacronistico sistema del 1929, anche se con i Patti lateranensi « esce rinvi-gorita la stessa sovranità dello Stato » ⁽⁵¹⁾.

(51) CONSOLI, *Dalla politica ecclesiastica della Destra alla attuale reciproca autonomia tra Stato e Chiesa*, Milano 1964, p. 96.

Ammesso, dunque, che nessuno può essere privato di un bene fondamentale che postula un diritto-dovere costituzionalmente garantito, qual è l'educazione alla religiosità, si può validamente sostenere che l'integrità della formazione personale può essere a tutti garantita, dalla scuola materna a quella dell'obbligo, media compresa, secondo la tradizione cattolica, utilizzando questa non sulla base di una precisa scelta confessionale, ma in forza di alcune idee di fondo in essa contenute, di fratellanza, di apertura verso il bene, ecc. ⁽⁵²⁾.

Agli studenti delle scuole medie superiori tale garanzia va posta in forme diversificate: come accostamento ai problemi della religiosità secondo le grandi religioni storiche, o nella forma della tradizione popolare culturale italiana, o come approfondimento della religiosità nella forma ecclesiale di appartenenza, ossia secondo le diverse confessioni operanti nella realtà italiana.

Ciò comporterebbe l'istituzione di due cattedre distinte: di scienze religiose l'una, di dottrina del cristianesimo cattolico (o di protestantesimo per le eventuali minoranze) l'altra.

In tal modo, l'uno e l'altro insegnamento verrebbero a far parte integrante del piano scolastico, superando le contraddizioni che generano sia l'istituto attuale dell'esonero, sia quello della facoltatività, i quali rendono, entrambi, vano il principio della integralità della formazione dei giovani.

In questa prospettiva, il problema delle cattedre, dei contenuti, della nomina dei docenti non è di difficile soluzione.

Per quanto riguarda la cattedra di « scienze religiose » lo Stato, analogamente a quanto avviene per la cattedra di « Storia della Chiesa e liturgia » presso gli Istituti Professionali d'Arte, dovrebbe accertarsi della preparazione culturale e

(52) Sul concetto di religione come « atteggiamento vitale », di cui sono tributari gli « Orientamenti per la scuola materna » del 1969. Cfr. MAZZETTI, *Scuola materna e società degli adulti*, Roma 1969, pp. 101-103.

professionale dei docenti da esso nominati; i programmi si incentrerebbero sulla « religiosità umana », sulle « religioni storiche », sul contributo da esse dato alle culture ed alla promozione umana in tutte le sue dimensioni.

Per quanto riguarda la cattedra di « dottrina del cristianesimo cattolico » non sembra doversi mutare la normativa attuale, fatta salva l'esigenza dello Stato di avere maggiori garanzie sulla preparazione teologica, psico-pedagogica e metodologica, presentati per la nomina dell'autorità ecclesiastica.

D'altra parte, l'istituto della opzionalità si impone proprio perchè, oltre a garantire a tutti la presa di coscienza della religiosità e della appartenenza religiosa, nonchè la libertà della formazione integrale, esso è tale da vanificare gli spunti critici di coloro che vedono nella attuale normativa un inamissibile privilegio della Chiesa cattolica.

L'istituto, inoltre, sarebbe corrispondente alle posizioni della stessa Chiesa cattolica, la quale, infatti, « guarda all'insegnamento religioso nelle scuole con una visione più vasta: cerca di cogliere le istanze anche di coloro che, pur non riconoscendo esplicitamente la propria appartenenza alla Chiesa cattolica, pongono in termini nuovi la domanda religiosa, e, pertanto, desidera che, nella prospettiva di una formazione integrale della persona, la problematica religiosa non sia disattesa, ma vi rientri con tutte le sue dimensioni culturali, sociali e morali » ⁽⁵³⁾.

Sotto questo profilo, l'istituto dell'esonero e della facoltatività sono incoerenti ed inattuabili; contrastano con le motivazioni solenni poste a fondamento della trattativa concorda-

(53) FAGIOLO, *La revisione del Concordato*, Torino 1977, p. 15. Ancora recentemente si è sottolineata « la corretta finalizzazione della attività educativa della scuola alla formazione integrale della persona » (SARNATARO, *Note sull'insegnamento della religione*, in *Documentazioni di Justitia*, 1978, n. 2, p. 29). Appare evidente l'influenza della *Declaratio de educatione christiana Gravissimum educationis* del 28 ottobre 1975, ricordata anche da FUMAGALLI CARULLI, *Non è una invenzione fascista l'insegnamento religioso inteso « quale fondamento e coronamento » dell'istruzione*, in *Riv. ult. cit.*, n. 1, p. 10.

taria, svuotano in pratica il dichiarato « riconoscimento del valore della cultura religiosa »; contraddicono il principio di globalità del piano educativo; l'esonero emargina i non credenti o i credenti in religioni non cattoliche; la facoltatività emargina sia l'insegnamento della religione, sia gli insegnamenti, che verrebbero posti nel ghetto del confessionalismo.

L'opzionalità, invece, rende chiara la posizione di ciascuno, mettendo tutti sul piano di libertà e parità.

Del resto, affermare che « la Chiesa cattolica soltanto può dare in Italia in maniera rispondente alle esigenze della tradizione e alle istanze socia-culturali e morali del paese » ⁽⁵⁴⁾, un adeguato servizio di questo tipo, significa non tenere conto delle mutate condizioni storiche e culturali rispetto agli anni trenta, quando l'idealismo gentiliano accettava la religione cristiana e la Chiesa cattolica come componenti della storia e della civiltà italiana, da superare nella visione filosofica della vita; comporta anche la non considerazione dell'attuale situazione morale e culturale, che è pluralistica e, come tale, richiede una pluralità di presenze ⁽⁵⁵⁾.

Ciò che va senz'altro ribadito è che per la cattedra di « dottrina del cristianesimo cattolico » l'insegnamento deve essere impartito da « coloro i quali — scientificamente idonei e come tali riconosciuti abili — vengono proposti dall'autorità della Chiesa cattolica, che ha la capacità di far svolgere adeguatamente il servizio che, sia la materia, sia il piano globale educativo, richiedono » ⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵⁴⁾ FAGIOLLO, *La revisione...*, cit., p. 20.

⁽⁵⁵⁾ Discorso questo, che trascende la questione dell'insegnamento religioso nel nostro paese e che riecheggia le considerazioni a vasto respiro di MARGIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Milano 1967, riprese da ultimo da CIPROTTI, *Religione e morale nelle norme internazionali in materia di istruzione e educazione*, in *Documentazioni di Justitia*, 1978, n. 1, p. 1 ss.

⁽⁵⁶⁾ FAGIOLLO, *La revisione...*, cit., p. 20.

La presenza istituzionale della Chiesa si pone, infatti, come conseguenza logica di premesse contenute interamente nella fondazione teoretica dell'istituto.

Infatti, il « riconoscimento del valore della cultura religiosa » significa precisamente, per i cattolici, assunzione del cristianesimo come novità di vita in Cristo, che investe totalmente la persona e la guida ad una continua conversione, ed una crescita e maturazione costante e totale nella vita di relazione con se stesso, con il mondo, con Dio.

Occorre soprattutto sottolineare che la cultura religiosa è caratterizzata dal fatto di essere in rapporto dinamico con la esperienza ecclesiale di ascolto e di attuazione della Parola (⁵⁷).

La Chiesa cattolica, pertanto, comunità pellegrina sotto la guida dei pastori, è la garante della autenticità di questa esperienza vitale, cosicchè non può essere esclusa dal compito fondamentale di contribuire alla crescita etica e culturale della persona, che si svolge nella scuola pubblica.

Se venisse meno questa garanzia di autenticità, infatti, si avrebbe una riduzione della cultura religiosa in termini romantico-sentimentali, con celebrazione puramente emotiva dei momenti base dell'anno liturgico, con l'utilizzazione in senso affettivo, estetico-idealistico, del Vangelo e della tradizione cristiana, e, come tale, inadeguata al compito formativo che essa si propone.

(⁵⁷) La Chiesa « che custodisce il deposito della Parola di Dio, da cui vengono attinti i principi per l'ordine morale e religioso » (*Caudium et spes*, par. 33), fa sì che « il popolo di Dio sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente conformandosi accoglie non la parola degli uomini ma, qual'è in realtà, la parola di Dio, aderisce indefettibilmente alla fede, una volta trasmessa ai santi, con retto giudizio penetri in essa più a fondo e più pienamente e l'applichi nella vita » (*Lumen gentium*, par. 12).