

Diego Quaglioni

«A CIASCUNO *IL SUO*».  
LIBERTÀ RELIGIOSA E SOVRANITÀ  
IN FRANCESCO RUFFINI

1. Paolo Grossi ha recentemente rievocato, nella sua *Scienza giuridica italiana*, «la personalità solitaria di Francesco Ruffini, il cui testo splendido sui diritti di libertà offusca ingiustamente una sua riflessione canonistica di fine secolo, antesignana perché dominata da una comprensione storicistica pressoché ignota in una temperie troppo gonfia di rabbie e di veleni»<sup>1</sup>. Nel 1901 Francesco Ruffini pubblicava a Torino, per i tipi dei Fratelli Bocca, il volume primo (ma destinato a rimanere unico) de *La libertà religiosa*. Il volume, dedicato alla Facoltà giuridica genovese, nella quale Ruffini aveva insegnato dal 1893 al 1899, si richiamava idealmente al discorso sulla storia della libertà

---

<sup>1</sup> P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico, 1860-1950*, Milano 2000, p. 266. Il riferimento è a F. RUFFINI, *Diritti di libertà*, Torino 1926, volume uscito, come ricorda Grossi a nota 193, dall'avventurosa attività editoriale del giovanissimo Piero Gobetti, «l'intellettuale di fede liberale così incisivo nella Torino degli anni Venti», poi riapparso nella nuova edizione aumentata con l'introduzione e le note di Piero Calamandrei, Firenze 1946..

religiosa letto dal vecchio Döllinger «in una seduta solenne della Accademia delle Scienze di Monaco» e apparso poi postumo nel terzo volume dei suoi *Discorsi accademici*<sup>2</sup>. Il libro di Ruffini portava il sottotitolo *Storia dell'idea*. A giustificazione di ciò, il giurista avvertiva che la sua delineazione storica del concetto di libertà religiosa si arrestava al principio del secolo XIX, promettendo per il secolo appena trascorso «un altro volume insieme allo studio della legislazione comparata e delle condizioni presenti della libertà religiosa, massime in Italia»<sup>3</sup>.

A questa avvertenza ne seguiva un'altra, relativa alle ragioni della partizione: «I secoli, in cui si formò il concetto moderno della libertà religiosa, furono soprattutto il seicento e il settecento. La libertà religiosa si affacciò al secolo XIX ormai sviluppata in tutta la estensione e profondità concettuale, di cui essa può essere suscettiva. E il secolo nostro, che non conobbe guerre di religione e che trovò le nazioni più civili già guadagnate in massima al regime di libertà, ebbe un compito assai diverso...»<sup>4</sup>. E proseguiva: «D'altra parte poi le vicende storiche, per cui la libertà religiosa è passata nel secolo nostro,

---

<sup>2</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, I, *Storia dell'idea*, Torino 1901, p. VII (nuova edizione, con introduzione di A.C. Jemolo, Milano 1967, ora ristampata con una postfazione di F. Margiotta Broglio, Milano 1992). Il riferimento era a I. VON DÖLLINGER, *Die Geschichte der religiösen Freiheit*, in ID., *Akademische Vorträge*, III, hrsg. von M. Lossen, München 1891, pp. 274-300.

<sup>3</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. IX.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. IX-X.

non si possono assolutamente scindere dall'esame delle sue condizioni attuali. Chi potrebbe, per non fare che un esempio, comprendere a fondo quali queste siano in Francia, se non le ricollega immediatamente allo studio di come si formò quel concordato francese del 1801, che è tuttora in vigore colà?»<sup>5</sup>.

Alla storia era dedicata l'ultima avvertenza, a rivendicazione della dimostrazione «che la libertà religiosa moderna trae la sua prima e più feconda sorgente dal movimento iniziato dopo la Riforma presso varie nazioni straniere dagli Italiani, che vi erano riparati per motivo di religione, cioè dai Sociniani»<sup>6</sup>. Negli anni a venire, coerentemente con una riflessione che fondeva insieme la ricerca storica e l'elaborazione dottrinale, Ruffini avrebbe dedicato alcuni dei suoi maggiori studi ai riformatori italiani esiliati per cause di religione, e in particolare al grande avversario di Calvino, il giurista chierese Matteo Gribaldi Mofa, autore di quel *De methodo ac ratione studendi* (1541) che avrebbe determinato gli indirizzi prevalenti nel maturo umanesimo giuridico europeo<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. X-XI.

<sup>7</sup> F. RUFFINI, *Il giureconsulto chierese Matteo Gribaldi Mofa e Calvino*, «Rivista di storia del diritto italiano», I (1928), pp. 208-269, 417-432; poi in ID., *Studi sui riformatori italiani*, a c. di A. Bertola, L. Firpo, E. Ruffini, Torino 1955, pp. 45-126. Cfr. D. QUAGLIONI, *Tra bartolisti e antibartolisti. L'Umanesimo giuridico e la tradizione italiana nella Methodus di Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, Bologna 1999, pp. 185-212; ID., «*Iis, qui vix locum tutum inveniunt*». *Giuristi, riformatori religiosi, fuorusciti. Matteo Gribaldi Mofa († 1564)*, in *La République en exile*, a c. di P. Carta e L. De Los Santos, «Laboratoire italien», 3 (2002), pp. 85-103.

Il metodo del Ruffini, chiaramente impostato a mostrare la sostanza storica del concetto giuridico della libertà religiosa, si rivelava pienamente nell'*Introduzione*, dedicata ai concetti fondamentali. Qui la libertà religiosa era rigorosamente distinta dalla libertà di pensiero e dalla libertà ecclesiastica, in polemica contro ogni loro confusione di segno ideologico. Ruffini respingeva l'identificazione della libertà religiosa con la libertà di pensiero, che «dovrebbe indicare l'affrancarsi dello spirito umano da ogni preconetto dommatico, da ogni pastoia confessionistica. Eretici, scismatici ed apostati, fattucchieri e negromanti, scettici, liberi pensatori ed *esprits forts* di ogni tempo e di ogni luogo sarebbero i suoi antesignani, i suoi campioni ed i suoi martiri; illuminismo, deismo, razionalismo, volterianismo, naturalismo, materialismo, ecc. ecc. i suoi equivalenti»<sup>8</sup>.

Avverso alla strumentalità antireligiosa dell'assimilazione della libertà religiosa alla libertà di pensiero, Ruffini ne denunciava la confusione, respingendo nella sua genericità il concetto di libertà di pensiero ed affermando invece il significato tecnico del concetto di libertà religiosa, del quale il primo non è, egli scriveva, «neppure una parte o un aspetto», come dimostra il fatto stesso «che ci sono stati dei ferventissimi credenti in tutto e per tutto favorevoli alla libertà religiosa, e dei liberi pensatori spregiudicatissimi ad essa assolutamente

---

<sup>8</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 1.

contrarii»<sup>9</sup>. E aggiungeva, significativamente: «Dall'altro canto poi, è purtroppo quasi connaturato con la miscredenza, non illuminata e non equanime, lo studiarsi di far violenza allo Stato, perché comprima la libera esplicazione di quelle opinioni e di quei riti religiosi, ch'essa disprezza e crede dannosi al progresso e al benessere umano. Non s'è visto difatti la Rivoluzione francese dare al mondo questo spettacolo sommamente significativo della miscredenza diventata alla sua volta intollerante e persecutrice? Ma ancora per un altro verso lo scetticismo religioso può far capo alla negazione di ogni libertà religiosa. I liberi pensatori inglesi del principio del secolo passato, non credendo alla religione, ma ritenendola il migliore strumento di governo, asserivano che il principe non doveva consentire alcuna libertà ai dissidenti. E Giangiacomo Rousseau, dopo aver delineati i dogmi della sua religione civile, non si peritava poi di assegnare allo Stato l'obbligo di imporli a tutti anche con la violenza»<sup>10</sup>.

Allo stesso modo Ruffini respingeva la «esagerazione affatto opposta», quella di chi avrebbe voluto intendere la libertà religiosa «in un senso troppo ristretto, cioè come espressione uguale a quella di *Libertà ecclesiastica*», espressione che «dovrebbe indicare la facoltà concessa o, meglio, da concedersi agli addetti ad una determinata Chiesa di conformare gli atti della loro vita non solamente privata ma anche pubblica in tutto

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

e per tutto ai precetti di quella; così da avere lo Stato onninamente e supinamente soggetto alle proprie esigenze di carattere religioso»<sup>11</sup>. A quest'ultima concezione della libertà religiosa Ruffini riservava una particolare attenzione, scrivendo: «È troppo facile vedere, come questa facoltà, che si invoca in nome della illimitata libertà di coscienza e di culto di *una sola* confessione religiosa, in tanto già urti contro il vero concetto di libertà, in quanto questa può solamente esistere dove identiche concessioni si fanno a tutti, e dove l'esercizio della libertà degli uni trova un freno ed una regola nell'esercizio dell'uguale libertà degli altri. E quando poi si consideri, che questa facoltà è reclamata massimamente dai difensori più zelanti della Chiesa cattolica, la quale ha posto e tiene ancora oggidì [...] fra i suoi principii fondamentali, che lo Stato non possa concedere, non diciamo una uguale libertà ed identici privilegi che ad essa, ma neppure una semplice tolleranza agli altri culti; allora non è chi non vegga, come quella cosiddetta *Libertà religiosa* sia appunto quanto di più opposto vi possa esistere alla vera libertà di religione. Senza contare poi, che tutte quante le Chiese non vogliono sentir parlare di una qualunque libertà per gli atei e in genere per i liberi pensatori»<sup>12</sup>.

Dunque per Ruffini la libertà religiosa si presenta come «un concetto affatto diverso» e come «un principio affatto

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

indipendente da quelli fin qui considerati»<sup>13</sup>. In una pagina bellissima e celebre, che ha la limpidezza dei classici del pensiero giuridico moderno, Ruffini scrive: «La libertà religiosa non prende partito nè per la fede, nè per la miscredenza; ma [...] essa si pone assolutamente in disparte. Non dico al di sopra. Poichè il suo intento non è così alto: non è, come per la fede, la salvezza oltremondana; non è, come per il libero pensiero, la verità scientifica. Il suo intento è subordinato invece a questi, ed è assai più modesto e tutto quanto pratico. E sta in creare e mantenere nella società una condizione di cose tale, che ogni individuo possa perseguire e conseguire a sua posta quei due fini supremi, senza che gli altri uomini, o separati o raggruppati in associazioni o anche impersonati in quella suprema collettività che è lo Stato, gli possano mettere in ciò il più piccolo impedimento o arrecare per ciò il più tenue danno»<sup>14</sup>. Di qui la conclusione ferma, «che la libertà religiosa non è, come il libero pensiero, un concetto o un principio *filosofico*, non è neppure, come la libertà ecclesiastica, un concetto o un principio *teologico*; ma è un concetto o un principio essenzialmente *giuridico*»<sup>15</sup>.

Questa formula, col suo vivo richiamo alla connessione tra la libertà religiosa e *quella suprema collettività che è lo Stato*, cioè tra libertà religiosa e sovranità, ci riporta alle radici della

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

questione, che risiedono nel cuore stesso della modernità giuridica e nello strascico di tensioni tra i valori spirituali e quelli laici, che fonda le premesse stesse di una concezione secolare del potere politico e di un'autonoma riflessione sulle sue forme e sui suoi limiti<sup>16</sup>. La riflessione di Ruffini sulla storia dell'idea della libertà religiosa è perciò, in definitiva, una riflessione sul problema storico-attuale della soggezione della coscienza ad una giurisdizione "esterna", o meglio sul problema della sua esenzione da un ordine normativo coattivo come problema stesso della libertà o autonomia del soggetto nella sua dimensione propriamente moderna: problema propriamente moderno, perché prima della modernità non si pone il problema di una soggezione "assoluta" al potere (nel temporale e insieme nello spirituale), e il "dualismo" tra etica e diritto si risolve fuori dello Stato e del suo ordine tendenzialmente totalizzante. Solo nella dimensione dello Stato moderno un ordine totalmente positivizzato è un ordine integralmente "giuridizzato", cioè sottratto alla dinamica tra coscienza e potere, tra forze spirituali ed esercizio di una disciplina eteronoma e coattiva<sup>17</sup>.

Da questo punto di vista il pensiero di Ruffini, per quanto solitario, resta per noi, che ne apprezziamo l'espressione a più di

---

<sup>16</sup> Cfr. D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari 2004, p. 19.

<sup>17</sup> Cfr. D. QUAGLIONI, «*Sans violence ny peine quelconque au port de salut*». *Il problema della libertà di coscienza nella «République» di Jean Bodin*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, I, *Secolo XVI*, Firenze 2001, pp. 361-373, e, in un più ampio contesto storico-dottrinale, ID., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna 2004, p. 11.

un secolo di distanza e dopo profonde trasformazioni del costume così come dell'ordinamento, non senza il passaggio attraverso grandi tragedie collettive, fecondo di conseguenze e di moniti sempre attuali. Fu feconda, anche per i nostri Costituenti, e resta tuttora attuale, la sua ferma insistenza sull'esigenza di una più precisa determinazione del concetto di libertà religiosa, sottratto alla categoria della tolleranza, che storicamente, per Ruffini, coincide con una «limitatissima e sempre a capriccio revocabile protezione governativa dei dissidenti», almeno fino a che essa, «movendo dalla semplice concessione di alcuni fra i più essenziali diritti civili e della facoltà di esercitare privatamente il culto», assurga «fino al conferimento pieno di tutti i diritti civili e politici e fino al riconoscimento della facoltà di esercitare il culto con tutti i contrassegni e i privilegi della pubblicità», cioè fino al punto in cui la tolleranza collima con la libertà «e sarà anzi costretta a cederle il passo»<sup>18</sup>.

Ruffini poteva dunque ripetere la protesta di Mirabeau all'Assemblea nazionale: «La parola tolleranza mi pare in certo qual modo tirannica essa stessa, poichè l'autorità che tollera potrebbe anche non tollerare»<sup>19</sup>. E proseguiva auspicando l'eliminazione dalla coscienza sociale di una parola «troppo gravida di luttuose memorie»: «Accadrà così che alla espressione *culti tollerati*, che dall'articolo 1° dello Statuto

---

<sup>18</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 10.

italiano era usata per designare gli acattolici e che fu veramente l'ultimo atto di intolleranza di un regime che appunto con lo Statuto perdeva ogni suo nerbo, si sostituirà gradatamente, tacitamente quella di *culti ammessi*, in cui lo stesso culto cattolico sarà compreso senza distinzione con gli acattolici. Ed invero la tolleranza, che è una mirabile virtù privata, ha nei rapporti pubblici un suono odioso; di cui non ultima cagione è certamente il significato tecnico, ch'essa conserva tuttodì nel diritto ecclesiastico cattolico, come di riconoscimento forzato ed opportunistico di quanto per altro non si intende assolutamente di approvare»<sup>20</sup>.

Tutto ciò si traduceva in una pagina esemplare e memorabile, carica di senso storico non meno che di forza ordinante: «La parola tolleranza presuppone l'esistenza di uno Stato confessionistico, cioè di uno Stato, che crede necessario di fare anch'esso, come persona collettiva, professione di un determinato culto; quasi che avesse anch'esso, come le persone fisiche, un'anima da salvare. La religione da lui professata sarà detta quindi, come un tempo si diceva e il nostro Statuto dice ancora, la *sola religione*, o la *religione ufficiale*, o la *religione dominante*, o la *religione stabilita*, o la *religione dello Stato*. E questo ultimo, costretto dalla necessità ad ammettere nel suo territorio altri culti, non lo potrà fare che disapprovandoli e considerandoli con una certa avversione confessionistica; cioè li *tollererà*. Orbene, tutto questo non si conviene più allo Stato

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

moderno. Il quale potrà essere rispettosissimo del sentimento religioso, ma non più professare una determinata religione. Lo Stato moderno potrà ed eventualmente dovrà piegarsi ad alcune delle esigenze di quella, che sia la religione della stragrande maggioranza dei cittadini, p. e., adottandone come ufficiale il calendario festivo. Ma da ciò non deriva punto ch'esso debba considerare con minor rispetto e simpatia tutti gli altri culti della minoranza. Con piena ragione pertanto il Governo francese non volle nelle trattative del Concordato del 1801 consentire alla richiesta della Curia romana, che si scrivesse nel proemio, che la cattolica era la religione dominante ed esclusiva della Francia; ma vi scrisse invece semplicemente, ch'essa era quella della maggioranza dei Francesi. Ed è pure verso tale interpretazione che i pubblicisti nostri si sforzano di piegare la lettera, a dire il vero un po' restia, dell'articolo 1 dello Statuto italiano»<sup>21</sup>.

Infine Ruffini concludeva in questo modo, condensando nella sua chiusa un'intiera tradizione di pensiero nata appunto con la prima modernità e destinata a risolversi nella pienezza di questa: «Per farla breve, lo Stato moderno non deve più conoscere *tolleranza*, ma solamente *libertà*: poichè quella suona concessione graziosa dello Stato al cittadino, questa invece diritto del cittadino verso lo Stato. Ora la religione è appunto un campo in cui lo Stato nulla può dare, il cittadino invece tutto pretendere»<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

Sono parole, queste, che il giurista della matura modernità giuridica poteva concepire solo avendo salda la nozione storica della libertà religiosa come libertà della coscienza, e della coscienza stessa come espressione residua, ma non perciò meno fondamentale, della sovranità del singolo o, se si vuole, del foro interno, di fronte alla sovranità dello Stato, che appunto in quel campo *nulla può dare*, salvo quella che Ruffini chiama, classicamente, «l'azione regolatrice della pubblica autorità»<sup>23</sup>, ad impedire l'intolleranza di una confessione verso l'altra.

2. A questa dottrina rivolgeva lo sguardo e rinvia Piero Calamandrei, all'indomani della catastrofe e in quel moto non ripetibile di rischiaramento delle idee che precedette e preparò la Costituente, per ravvisarvi la base ferma, nel pensiero giuridico e politico di Ruffini, di quel «senso profondo e religioso della libertà, senza il quale le costruzioni dei costituzionalisti sono illusori castelli di cartapesta», e senza il quale è destinato a sprofondarsi «non solo il sistema basato sulle libertà politiche, ma l'idea stessa del diritto»<sup>24</sup>. In questo senso Calamandrei evocava l'ironia di Ruffini su quei costituzionalisti italiani che, per servire il nuovo regime fascista, si erano messi d'impegno a rispolverare le teorie autoritarie dei pubblicisti tedeschi di

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>24</sup> P. CALAMANDREI, *L'avvenire dei diritti di libertà*, in ID., *Costituzione e leggi di Antigone. Scritti e discorsi politici*, Firenze 1996 (già pubblicato come *Introduzione*, in F. RUFFINI, *Diritti di libertà*, cit., pp. VII-LVI), pp. 21-51: 23.

mezzo secolo addietro, paragonandoli «ai “musicanti di provincia che rilevano in blocco, senza guardare tanto per il sottile, strumenti, divise e pennacchi smessi da quelli della metropoli”», senza presagire l'immane dramma del ventennio, che «avrebbe visto la scienza giuridica tedesca non solo tornare, dopo l'avvento di Hitler, alla concezione autoritaria assertrice dell'onnipotenza dello Stato e negatrice delle libertà politiche individuali, ma arrivare addirittura a teorizzare l'abolizione della nozione di diritto soggettivo, *di qualsiasi diritto soggettivo*, cioè in sostanza, della stessa rilevanza giuridica della persona: *Kampf wider das subjektive Recht*, che poi voleva dire, nel campo morale, guerra contro la personalità umana»<sup>25</sup>.

La dottrina di Ruffini diventava in tal modo, nel giudizio di Calamandrei, «un limpido ed autorevole contributo, collaudato dall'esperienza, alla ricostruzione del nostro ordinamento costituzionale»; parola precorritrice «di uno storico che era anche un giurista»; «lume per orientarci in quest'alba ancor così ingombra di foschia»; soccorso ai Costituenti nel compito di esprimere le tendenze politiche in regole di condotta pratica (perché la legge «è quel minimo di politica che riesce a passare attraverso gli schemi e gli schermi della ragione»)<sup>26</sup>. Lo stesso problema del fondamento giuridico dei diritti, al di là di ogni conclusione in sede di astratta dogmatica, si ripresentava perciò come problema concreto, «*sperimentalmente*, proprio nei

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 24.

termini in cui allora lo poneva il Ruffini: perché oggi – rimarcava Calamandrei – mentre da una parte la libertà ha ripreso nelle coscienze, attraverso le prove di questi vent’anni, il valore di una indiscutibile esigenza morale che si pone come premessa preliminare d’ogni ricostruzione costituzionale, da un’altra parte la Costituente rappresenta proprio il momento iniziale di questa ricostruzione: sicché, nel deliberare la nuova Costituzione italiana, noi potremo assistere e partecipare a questo contemporaneo levarsi sull’orizzonte giuridico delle libertà individuali e della sovranità dello Stato, che le riconoscerà, più che come suoi propri limiti necessari e congeniti, come sua giustificazione e come sua fonte»<sup>27</sup>.

Con questa fede, che a Calamandrei avrebbe ancora dettato, alla Costituente così come negli scritti e nell’azione politica successiva, l’espressione di una chiara opzione per il carattere “supercostituzionale” dei diritti di libertà, il giurista fiorentino poteva discorrere della struttura giuridica dei diritti di libertà (o delle libertà politiche) come diritti soggettivi pubblici, negativi, costituzionali: «*Pubblici*, perché in essi si concreta un rapporto giuridico tra il cittadino e lo Stato; *negativi*, perché lo Stato, riconoscendo i diritti di libertà del cittadino, non si impegna a fare alcunché di positivo a suo favore, ma assume soltanto un dovere *di astenersi*, di lasciare che il cittadino compia indisturbato certe attività di cui mediante questi diritti gli si vuole assicurare il libero esercizio; *costituzionali*, perché il

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

riconoscimento di questi diritti è posto come parte integrante e insopprimibile della costituzione dello Stato»<sup>28</sup>. Mi pare che l'insegnamento di Ruffini si manifesti soprattutto nella teorica della negatività dei diritti soggettivi, che per Calamandrei «non deve indurre a confondere la zona su cui essi operano colla zona della “indifferenza” giuridica»<sup>29</sup>. Perciò è proprio il carattere negativo dei diritti di libertà (e della libertà religiosa innanzi a tutti gli altri) a spiegare il carattere della loro costituzionalità.

Possiamo dunque leggere, in una pagina di indubitabile classicità, che sembra conservare non solo l'impronta decisa del magistero ruffiniano, ma tutto il suo stesso deposito giuridico-umanistico (il deposito, si vorrebbe dire, di ciò che altrove Calamandrei chiamò “lo spirito umanistico del diritto comune”, cioè della tradizione in cui fondamento e limite della sovranità stanno nel riconoscimento della illiceità, per il potere, di violare la sua necessaria subordinazione a quel superiore diritto dal quale esso trae la sua stessa *auctoritas*): «È evidente [...] che lo Stato impegnandosi a non valersi della sua autorità per menomare queste libertà, viene in sostanza a limitare preventivamente l'esercizio della propria sovranità: l'aver inserito la promessa di rispettar questi diritti nella stessa legge fondamentale da cui lo Stato prende vita, significa impegno preso dallo Stato di *non servirsi del potere legislativo* per ritogliere o menomare questi diritti. C'è in questo

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

un'autolimitazione preventiva dell'onnipotenza legislativa, ossia una regola tipicamente costituzionale, perché attinente all'esercizio di una funzione della sovranità»<sup>30</sup>.

3. A questa dottrina è ancora indispensabile rinviare, perché di questa dottrina, all'inizio di un nuovo secolo e nelle mutate condizioni del nostro tempo (non certo estraneo, tuttavia, a quel senso di un «allarmante retrocedere»<sup>31</sup>, che fu così vivo nell'ultimo Calamandrei), noi non potremmo fare a meno senza rinnegare un'intera civiltà giuridica, o per lo meno, posto che le istituzioni politiche delle società occidentali possano sopravvivere senza vincoli spirituali e morali, non potremmo farne a meno senza ripiegare tristemente verso nuove forme di “nicodemismo”, cioè di occultamento nella dimensione privata e segreta delle manifestazioni della coscienza. Altamente problematico, a questo proposito, mi pare il caso della Francia, dove il recente e discusso divieto della “ostensione” di simboli religioso-culturali rischia di eccedere «l'azione regolatrice della pubblica autorità» e di assumere invece il senso di un intervento illiberale dello Stato allo scopo di tutelare la sua stessa “laicità”. La difficoltà essenziale delle grandi democrazie europee, ad adattarsi ad una nuova convivenza tra fedi e culture, anzi a farsi appunto regolatrici delle inevitabili contraddizioni delle società

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>31</sup> Così nel ricordo di A. GALANTE GARRONE, *Calamandrei, oggi*, in P. CALAMANDREI, *Costituzione e leggi di Antigone*, cit., pp. VII-XXIII: IX.

multiculturali, conduce nuovamente a presentire come una minaccia l'elemento religioso, come se lo sradicamento di ogni sentimento religioso (o per lo meno di ogni sua manifestazione esteriore nei luoghi pubblici) potesse di per sé garantire la neutralizzazione di nuovi conflitti sociali, come se lo Stato stesso non potesse sopravvivere se non in una dimensione di radicale "indifferenza", o meglio di radicale disconoscimento della differenza delle coscienze e delle culture dei propri soggetti.

Ricorderemo ancora una volta l'insegnamento di Francesco Ruffini, quando, contraddicendo ad un'istanza di completa uniformazione nell'eguagliamento di tipo radicalmente "separatistico" (secondo il modello americano), rivalutava appunto, con le parole del Kahl di *Ueber Parität* (1895), «l'azione regolatrice della pubblica autorità» nei confronti delle organizzazioni religiose, secondo un principio di giustizia diverso dalla «uguaglianza ad ogni costo»: «Il regolare in modo eguale rapporti giuridici disuguali è altrettanto ingiusto, quanto il regolare in modo disuguale rapporti giuridici uguali. Vi può quindi essere [...] una parità nel senso falso, che è quella dell'uguaglianza assoluta, astratta, matematica, ed una parità nel senso giusto, che è quella dell'uguaglianza relativa, concreta, giuridica; poichè [...] "il vero principio di parità non suona: a ciascuno *lo stesso*, ma a ciascuno *il suo*"»<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 18.