

La laicità è un atteggiamento intellettuale caratterizzato dalla libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, credenza, critica e autocritica.

Il concetto di laicità è alla base del convivere moderno, alla radice del nostro essere una comunità libera e responsabile. Eppure mai come oggi sembra lontano il consenso sul significato autentico della laicità, sui suoi limiti e i suoi obblighi. Mentre è sempre più urgente ritrovarne le ragioni, per rispondere alle nuove sfide della convivenza e della modernità. Sedici intellettuali si misurano con il compito di declinare il concetto di laicità in diversi ambiti della nostra vita sociale, dai temi generali alle applicazioni specifiche. In un manifesto collettivo che è anche una mappa intellettuale.

Giovanni Boniolo – *Introduzione*. – Claudia Mancina, *Laicità e politica*. – Stefano Ceccanti, *Laicità e istituzioni democratiche*. – Gian Enrico Rusconi, *Laicità ed etica pubblica*. – Mario Bertolissi e Umberto Vincenti, *Laicità e diritto*. – Claudio Bartocci, *Laicità e ricerca scientifica*. – Walter Barberis, *Laicità e storia*. – Clotilde Pontecorvo, *Laicità e istruzione*. – Giovanni Boniolo, *Vita-morte*. – Maurizio Mori, *Fecondazione assistita*. – Carlo Alberto Redi, *Cellule staminali*. – Gilberto Corbellini, *Biotecnologie*. – Michele Luzzatto, *Darwinismo*. – Pietro Greco, *Mass media*. – Giovanni Giorgini, *Liberalismo*. – Giulio Giorello, *Relativismo*. – Maurizio Giangiulio, *Radici greche*.

ISBN 88-06-17893-8

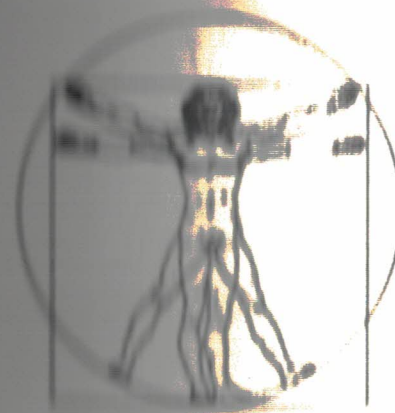


9 788806 178932

€ 15,80

LAICITÀ

Una geografia delle nostre radici
A cura di Giovanni Boniolo



Gli struzzi Einaudi

11. Laicità e istituzioni democratiche

di Stefano Ceccanti

Lo scontro scuola pubblica-scuola privata [...] termina con le grandi manifestazioni del 1984 in favore della scuola privata, il ritiro del progetto Savary [che l'avrebbe penalizzata. *N.d.A.*] e la manifestazione del gennaio 1994 contro la modifica dell'articolo 69 della legge Falloux [che al contrario avrebbe favorito le private. *N.d.A.*], in cui i sostenitori della scuola pubblica prendono una rivincita simbolica. Da notare: in tale manifestazione sfila un camioncino di Sos-racisme. Sul retro, un gruppo rock accompagna una giovane maghrebina, abbigliata con un velo, che canta a pieni polmoni un ritornello a gloria della laicità.

J. BAUBÉROT, *Laïcité 1995-2005, entre passion et raison*, p. 177

1. *I confini della laicità europea delle istituzioni come spazio intermedio.*

Dal punto di vista giuridico-istituzionale la laicità nasce nel segno del rapporto conflittuale tra Stato e Chiesa, tra il trono e l'altare, e tende poi a svilupparsi in modo più ampio come espressione del rifiuto di tutte le ideologie integraliste, religiose o secolari. Il loro minimo comun denominatore è, infatti, lo scopo di asservire lo Stato e, attraverso esso, la persona, la cui dignità emerge sempre più come il fondamento dello Stato e come suo limite, anche attraverso livelli giuridici ulteriori di protezione della persona. Come scrive Jean Baubérot (2004, p. 262), «la laicità tendeva ad apparire come il bene esclusivo di un campo nella lotta tra le due France. Essa diviene progressivamente una laicità inclusiva, una regola del gioco del vivere insieme».

La laicità delle istituzioni dello Stato democratico-sociale si collega pertanto indissolubilmente al principio pluralista e risente delle tensioni che esso fatalmente comporta tra principio di maggioranza e tutela delle minoranze. Che sia riconosciuto esplicitamente o meno nei testi costituzionali o nella loro interpretazione, che sia così denominato o meno, esso costituisce indubbiamente un riferimento ineludibile, anche se male si presta a interpretazioni univoche. È, infatti, relativamente chiaro (o chiarificabile) ciò che non

vi può rientrare: gli estremi opposti dell'ideale *continuum* che va da una fusione di particolari confessioni religiose con le istituzioni (Stato confessionale, combinato nelle sue forme più moderne con la forma di Stato autoritaria) fino a quella opposta di una particolare visione ideologica irreligiosa o a-religiosa che impregna univocamente lo Stato e che relega le credenze diverse in un ambito privato o addirittura di illegalità (espressa nella massima forma dallo Stato socialista). La laicità delle istituzioni si configura pertanto come uno spazio intermedio tra quei due estremi.

È quindi pressoché impossibile utilizzare schemi storici e astratti o vicende particolari di un unico ordinamento identificandoli con la laicità delle istituzioni o con sue negazioni. Per esempio non può essere assimilata alla laicità la mera separazione tra Chiese e Stato intesa come assenza di patti bilaterali, non solo perché tale assenza può avere intenti e significati molto diversi (amichevoli verso le religioni negli Usa, talora ostili in Francia), ma anche perché, soprattutto laddove sia perseguita in modo quasi integrale, il che appare pressoché impossibile (basti pensare alla Francia, col Concordato napoleonico ancora vigente in Alsazia e Mosella e al finanziamento pubblico delle scuole confessionali), essa potrebbe essere messa al servizio di una visione fondamentalista anti-religiosa, quindi non laica. Per questo il parere del Consiglio di Stato francese del 27 novembre 1989 ha chiarito che «il principio di laicità implica necessariamente il rispetto di tutte le credenze», e lo stesso organo in una decisione del 2 novembre 1992 ha distinto tra il doveroso riconoscimento della libertà di espressione religiosa nella scuola e la neutralità dell'istituzione. La laicità non è quindi separabile dal pluralismo e dalla manifestazione anche pubblica della libertà religiosa, ferma restando la separazione tra Chiese e Stato (che «non è assenza di ogni rapporto tra essi: ben al contrario è la funzione dei testi costituzionali quella di organizzare la loro collaborazione», come precisa Remond, 1998, p. 24) e la neutralità delle istituzioni stesse. Essa ha però almeno due aspetti, uno negativo di «non identificazione con alcuna confessione» e uno positivo di «garanzia della parità, ossia dell'eguale trattamento di individui e di comunità rispetto alle loro diverse concezioni ideologico-religiose» (Gozzi 1999, p. 249).

In senso opposto, un regime di solenne cooperazione tra lo Stato e le Chiese attraverso Concordati o comunque intese pattizie, che in prima istanza sembra escludere una vera e propria laicità delle istituzioni perché codifica un rapporto privilegiato che di-

scrimina i cittadini, non è detto che non possa essere conciliabile con essa, o all'inizio o soprattutto nel suo divenire. Basti pensare, oltre che al pluralismo di intese e accordi che è venuto ad affiancare i Concordati in vari ordinamenti, alle diverse interpretazioni del ruolo dell'articolo 7 della Costituzione nel nostro ordinamento, dalla Corte di Cassazione che nella sentenza n. 2651 del 23 ottobre 1964 riteneva che le singole norme concordatarie avessero «un valore più intenso» di quelle costituzionali, fino alla sentenza n. 203/1989 della Corte costituzionale che ha individuato nella laicità uno dei principi supremi del nostro ordinamento, identificandolo con «la garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale», relativizzando quindi il significato sistematico dell'articolo 7. La cooperazione coi gruppi religiosi non è lesiva della laicità se l'istituzione si fa carico del pluralismo dei gruppi e della libertà della persona dai gruppi e nei gruppi.

Di fronte al venir meno dei modelli estremi, entrambi estranei alla laicità, si è potuto descrivere lo spazio intermedio come una «laicità europea» («convenzionalmente riconducibile alla 'garanzia della libertà di religione in regime di pluralismo culturale e religioso' come dichiara la nostra Corte nella sentenza 203/1989), astraendo dalle peculiarità nazionali, in cui «i contenuti del principio di laicità risultano maggiormente e inevitabilmente condizionati e plasmati» dalle storie particolari (Cavana 1998, p. 73). Tale laicità europea è stata altresì definita come la tendenza verso una paradossale «separazione contrattuale» (Margiotta Broglio 1997, p. 219), ovvero identificata nella compresenza di tre elementi ormai indissolubili («libertà e eguaglianza religiosa a livello individuale, autonomia delle organizzazioni religiose e collaborazione tra Stato e religioni», Ferrari 2004, pp. 63 sg.).

2. *Perché parlare di «laicità europea» come spazio intermedio non è una scelta né unanime né neutra.*

Questa linea interpretativa, oggi maggioritaria, non è però unanime né neutra: essa segnala la tendenza ad allontanarsi dai casi estremi e, così facendo, spinge di fatto ad allontanarsene ulteriormente. Elementi descrittivi e prescrittivi sono inevitabilmente legati. Lo nota bene Jean Baubérot (2004, p. 10), che dopo aver ricordato i vari volumi usciti in questi anni sulla laicità in Belgio,

Québec, Messico, Turchia, Germania, Italia, Russia, Israele, problematizza la vicenda francese segnalando alcuni aspetti. Prima di tutto che coloro che hanno costruito la laicità francese con la legge del 1905 volevano in realtà importare il sistema americano (p. 165). In secondo luogo che l'espressione 'laicità eccezione francese' «non fu mai utilizzata dai padri fondatori», che era «impensabile sotto de Gaulle e i suoi successori» e che si è diffusa dopo il '90 in seguito ai primi scontri sul velo a scuola, subentrando così al conflitto sul finanziamento delle scuole private come principale soggetto di polemica (p. 177; cfr. anche Remond 1998, pp. 291-92).

Sopravvivono, all'opposto di quella linea interpretativa, impostazioni più tradizionali, anch'esse impegnate a fondere elementi descrittivi e prescrittivi, con finalità obiettive divaricanti: che la laicità sia infatti un concetto solo francese, non utilizzabile altrove, può essere sostenuto in direzioni opposte. In primo luogo per proporre quella laicità (destoricizzata) come modello, invitando anzi a radicalizzarlo: esso consisterebbe ancora oggi nel mero confinamento della religione ad «affare privato» (interpretazione peraltro discutibile della stessa legge francese del 1905 che definiva la religione a partire non da credenze private, ma da un dato sociale come la celebrazione del culto, come giustamente sottolinea R. Remond) e, avendo proibito i segni religiosi ostensibili a scuola, si tratterebbe ora di tornare a colpire la legge Debré (nonostante il tentativo fallito dal Governo Mauroy nel 1984), che inserisce le scuole private nel sistema scolastico pubblico perché i difensori della medesima (tra cui la gran parte degli elettori di sinistra che imposero il ritiro del progetto contro il proprio esecutivo) sarebbero «pronti a rinnegarla sotto il pretesto di adattarla» (Pena-Ruiz 2005, pp. 14-79). Anche il lessico è emblematico: se sostituite laicità con fede cattolica tradizionale e legge Debré con il Concilio Vaticano II vi ritrovate nelle argomentazioni scismatiche del connazionale mons. Marcel Lefèbvre rispetto alla Chiesa cattolica. In secondo luogo l'eccezione francese può essere sostenuta per tenere lontano tale modello e difendere così, definendo tale categoria «giuridicamente inutile» in nome della diversa tradizione storica, gli elementi residui di confessionalismo presenti in altri sistemi come il nostro in nome di un concetto statico di identità storico-culturale (così di fatto Dalla Torre 1992, p. 484, nonché i vari interventi, tra cui quelli di Olivetti 2001, nel Forum internet di 'Quaderni costituzionali' – www.forumco-

stituzionale.it – a proposito del dibattito sul crocifisso nelle aule scolastiche italiane).

È soprattutto questa seconda linea alternativa che è uscita indubbiamente rafforzata dalle vicende successive all'11 settembre 2001, a prescindere dalle motivazioni fornite dagli autori citati e da altri autorevoli sostenitori, che in larga parte attengono a effettive ispirazioni religiose e a indubbi elementi storico-culturali. Dopo le Twin Towers e ancor più, in Europa, dopo le stragi di Madrid (11 marzo 2004) e Londra (7 luglio 2005) il tema della laicità si salda con quello della sicurezza ed è per alcuni aspetti messo in questione rispetto alle linee evolutive di questi anni. In linea generale il nuovo clima internazionale tende, per reazione a nuove sfide identitarie esterne, strettamente connesse almeno in apparenza al fattore religioso, a rispingere ogni ordinamento verso le certezze passate: così la Francia approva la legge contro i simboli religiosi ostensibili sulla base di una diffidenza anti-immigrati di larga parte dell'opinione pubblica e di quella contro il rilievo pubblico delle religioni di un'altra parte della stessa opinione, mentre in Italia voci intransigenti a difesa dell'obbligo del crocifisso come simbolo culturale identitario a scuola si levano in vari settori politici e culturali. Dal punto di vista quantitativo, però, stante la storia costituzionale europea, che è più storia di secolarizzazione, di assorbimento delle religioni nello Stato, che non di laicizzazione, di riduzione al privato, è soprattutto la seconda tendenza a conoscere nuova vitalità, in sintonia con l'analoga spinta esistente oltre Oceano, anche se, almeno per il momento, non risulta comparabile a essa per espansione di consensi.

La spinta alla convergenza verso una laicità europea non è negata, ma certo non può essere descritta come un esito garantito e soprattutto lineare.

3. *Il vincolo sovranazionale: forza e limiti nel delineare il modello europeo di laicità.*

L'eliminazione dei modelli estremi di confessionalismo e di separazione ostile, o almeno di buona parte degli elementi residui di tali modelli che permangono nei vari Stati a seconda della loro matrice storica, è largamente condizionata sovranazionalmente da norme che scaturiscono da Trattati che, per il fatto di essere approvati all'unanimità, debbono per forza assestarsi su spazi interme-

di rispetto alle tradizioni costituzionali dei firmatari. È da lì che quella parte della dottrina che condivide la linea interpretativa prima descritta circa una 'laicità europea' ricava larga parte della propria elaborazione.

L'importanza di tale livello non può essere assolutizzata giacché la Corte di Strasburgo, che presidia la Convenzione europea del 1950 (Cedu) è tradizionalmente attenta a lasciare ai Paesi membri consistenti margini di apprezzamento nell'interpretazione degli articoli della Convenzione (a cominciare dall'articolo 9 di cui si dirà oltre; margini spesso giudicati eccessivi, cfr. per es. Ventura 2001, pp. 70 sgg.), e così pure, nella medesima logica, la Carta europea dei diritti proclamata a Nizza nel 2000 sui punti più scottanti rinvia alle legislazioni nazionali (art. 9 rispetto al diritto di sposarsi e di costituire una famiglia, art. 14 rispetto alla libertà di creare istituti di insegnamento e di provvedere all'educazione e istruzione dei figli secondo le loro convinzioni religiose, filosofiche e pedagogiche).

Tuttavia sentenze storiche della Corte di Strasburgo quali *Kokkinakis contro Grecia* del 1993 a favore del proselitismo religioso, purché non eccessivamente invasivo, contro membri della religione di maggioranza, o il *Caso linguistico belga* del 1968 in cui si è stabilito che non sussiste un obbligo a sovvenzionare istituti scolastici con un preciso orientamento confessionale o filosofico, o *Darby contro Svezia* del 1989 in cui si è precisato che «nessuno può essere costretto a diventare membro» di una Chiesa di Stato o «impedito dal cessare di esserne membro», hanno contribuito a una relativa omogeneizzazione degli ordinamenti nel senso di una laicità che garantisce nel contempo l'esercizio della libertà religiosa e la neutralità delle istituzioni. In tal senso si muovono anche i due classici principî affermati dal I emendamento della Costituzione americana, i quali però possono talora trovarsi in contraddizione tra loro, per esempio rispetto al portare segni distintivi religiosi nello spazio pubblico scolastico, rispetto ai diritti della persona all'interno di enti dotati di una precisa tendenza religiosa e che magari richiedano riconoscimenti pubblici e sovvenzioni, rispetto alla contrapposizione fra la tutela penale del sentimento religioso e la libertà d'espressione, e rispetto ai conflitti su leggi eticamente sensibili che sono legate in modo quasi immediato a profonde convinzioni religiose e/o filosofiche.

A sviluppi ulteriori potrebbe poi condurre, in seguito alla giuridicizzazione della Carta dei diritti, il maggior ruolo della Corte

di Lussemburgo, potenzialmente meno timida di Strasburgo rispetto ai margini nazionali di apprezzamento giacché si pone dentro istituzioni europee che hanno per fondamento la libertà di circolazione, la non discriminazione e la libera concorrenza, con minori cautele verso i «mercati religiosi» protetti a livello nazionale da forme di monopolio o di oligopolio (Ventura 2001, pp. 87 sgg.).

Torniamo però alla Convenzione europea presidiata dalla Corte di Strasburgo, giacché essa costituisce dal punto di vista sia quantitativo che qualitativo la gran parte della base argomentativa della cosiddetta 'laicità europea'. Le garanzie approntate dalla Cedu su questa materia sono rappresentate innanzitutto dall'articolo 9.1 che proclama la libertà di pensiero, di coscienza e di religione attraverso il riconoscimento del diritto di ciascuno a professare una religione, a cambiarla, a fondarne una del tutto nuova, a non averne alcuna, a manifestare la propria religione individualmente o collettivamente, tanto in pubblico quanto in privato, tramite il culto, l'insegnamento, le pratiche e il compimento di riti. Tale libertà però non viene riconosciuta come diritto assoluto: lo Stato infatti può imporre limitazioni alla libertà di manifestare la propria religione a condizione che tali restrizioni siano previste da una legge, preordinate a uno scopo legittimo e necessarie nell'ambito di una società democratica. Anche l'articolo 14, che annovera la religione tra le condizioni personali che non possono dar luogo a un trattamento discriminatorio relativamente al godimento dei diritti e delle libertà riconosciute dalla Cedu stessa, concorre a garantire la libertà religiosa, come del resto l'articolo 2 del Protocollo aggiuntivo n. 1 concernente il diritto dei genitori di vedere impartita ai propri figli un'educazione conforme alle loro convinzioni religiose e filosofiche. La Corte ha sempre ritenuto legittime le restrizioni previste dalle normative statali ai fini della sicurezza pubblica, della protezione dell'ordine pubblico, della salute, della morale pubblica, della protezione dei diritti e delle libertà altrui, sanzionando, comunque raramente, solo l'applicazione di tali normative a casi particolari.

Nel valutare queste tematiche, la Corte ha avuto modo di dare inizio alla costruzione della laicità europea: un principio che non può che risultare non univoco proprio perché, come spiega esplicitamente la medesima «occorre lasciare allo Stato un margine di apprezzamento in particolare nel regolare i delicati rapporti tra Stato e Chiese» (sentenza *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. Francia del 2000*, ma se ne trovano tracce esplicite e implicite in molti altri

casì). In particolare ci sono decisioni da cui emerge in modo forte la particolarità del contesto politico e sociale che la Corte ha tutta l'intenzione di valorizzare. A tal proposito si possono ricordare le sentenze relative alla Turchia che hanno più volte legittimato il divieto di indossare il velo islamico nella scuola pubblica.

La laicità europea, secondo la Corte di Strasburgo, vede in sintesi due fuochi: da un lato il riconoscimento del principio di separazione tra lo Stato e le Chiese, dall'altro la dottrina del cosiddetto margine statale di apprezzamento, in base alla quale la Corte si riserva di arretrare davanti alle scelte politiche e legislative di uno Stato. Forse è proprio il requisito del principio di proporzionalità tra mezzi e fini, varie volte accennato anche se con cautela rispetto ai concreti dispositivi delle sentenze, una sorta di freno al cosiddetto margine statale di apprezzamento, che potrebbe potenziare in futuro la protezione del singolo e ridurre ulteriormente le differenze tra gli ordinamenti, dando alla nozione di 'laicità europea' quella maggiore forza che larga parte della dottrina, partendo da Strasburgo ma volendo andare oltre, suggerisce.

4. *Al di sopra del legislatore: il giudice costituzionale nazionale, la sua laicità e i suoi critici.*

All'interno dei singoli ordinamenti nazionali la maggiore difesa dall'applicazione del principio di maggioranza contro i diritti delle persone è data dalla giustizia costituzionale, che più volte è intervenuta anche a rischio d'impopolarità: basti pensare alla sentenza della Corte tedesca sui crocifissi del 1995 che ha spinto la Baviera a rivedere la propria legislazione consentendone in particolari casi la rimozione, o all'intransigenza della Corte suprema Usa nel difendere il muro jeffersoniano di separazione tra Stato e Chiese, nonostante il forte risveglio religioso e la crescita della sua forza politica.

L'equilibrio che fanno valere le Corti costituzionali è inevitabilmente dinamico giacché l'idea di pietrificare il significato originario delle norme della Carta è quasi sempre destinato alla sconfitta: esse si compongono, infatti, di clausole a fattispecie aperta (dall'art. 2 della Costituzione italiana al IX emendamento di quella americana) che rendono possibile un'estensione costante dei diritti riconosciuti, ma anche di cataloghi così ampi di diritti riconosciuti a soggetti diversi e di valori presenti nel medesimo dirit-

to da lasciare agli interpreti ampi margini di apprezzamento. Basti pensare alla radicale diversità interpretativa avutasi con il I emendamento della Costituzione americana, pensato all'inizio solo per limitare il Congresso e non anche il legislatore dei singoli Stati, e ai costanti problemi di equilibrio tra *free exercise* e *no establishment*, tali che proprio su questi aspetti finisce per focalizzarsi la polemica anche preventiva sulla nomina dei giudici della Corte Suprema. Non vi è per esempio un consenso sulla celebre affermazione di Sandra O'Connor, giudice della Corte Suprema nordamericana fino a qualche mese fa, decisiva in molti casi degli ultimi decenni (per lo più a favore della clausola del *no establishment* rispetto a quella del *free exercise*) secondo cui se il Governo appoggia una determinata religione «trasmette un messaggio a coloro che non ne sono membri che essi sono degli outsiders, non dei membri a pieno titolo della comunità politica» (cit. in Tushnet 2005, p. 185).

Secondo gli studi più recenti due erano le funzioni che i *Framers* americani intendevano perseguire con l'*establishment clause* e la *free exercise clause*: proteggere le istituzioni religiose statali da un'eventuale «eliminazione» statale ed evitare che il governo aiutasse alcune ma non tutte le religioni (Tribe 1988, p. 1161). In particolare nelle ricostruzioni storiche della Corte la *ratio* del I emendamento (*no establishment* e *free exercise clause*) può essere ricondotta a due principi: volontarismo (*voluntarism*) e separatismo (*separatism*). Il primo si lega all'idea che l'esercizio della libertà religiosa debba essere pienamente volontario, evitando ogni forma di costrizione, evidente o sottile, per esempio nella forma di una discriminazione. In particolare la *no establishment clause* fa sì che l'eventuale crescita di una Chiesa sia il frutto del sostegno dei suoi seguaci e non del sostegno dello Stato. Il separatismo (anche chiamato *noninvolvement* o *nonentanglement*) esprime invece l'idea madisoniana della reciproca tutela di Chiesa e Stato in un regime di separazione. A essa si lega anche implicitamente l'idea che il fenomeno religioso non debba essere sostenuto da denaro pubblico. Le possibilità interpretative coprono un *continuum* complesso analogo a quello europeo. Infatti vi sono almeno tre linee che secondo una delle migliori ricostruzioni (Chemersky 2001, pp. 1266 sgg.) la Corte ha storicamente sviluppato:

1) *Strict separation*: in base a tale lettura il governo deve quanto più possibile essere estraneo al fenomeno religioso e viceversa (prevale dal secondo dopoguerra fino agli anni Ottanta). Secondo

1) I suoi sostenitori, che si rifanno a Jefferson, questa è la linea che potenzia al massimo la libertà positiva e negativa del singolo, in quanto ciascuno si sentirebbe libero di non aderire ad alcun credo o a uno minoritario;

2) *Neutrality*: secondo questa impostazione il governo non deve favorire né il fenomeno religioso rispetto al secolarismo, né una religione rispetto a un'altra. È quella prevalente negli ultimi trent'anni. La giurisprudenza più recente in particolare ritiene che il test della neutralità di un atto normativo consista nel valutare l'assenza del *symbolic endorsement*. Così spiega tale approccio il giudice O'Connor: «Ogni atto del governo deve essere giudicato nel suo contesto per determinare se esso costituisce un'approvazione, un sostegno (*endorsement*) o una disapprovazione (*disapproval*) della religione (*Lynch v. Donnelly*, 465 Us 668, 694, 1984);

3) *Accommodation*: in base a tale lettura della *establishment clause* la Corte dovrebbe riconoscere l'importanza del fenomeno religioso e favorirne, conciliarne (*accommodate*) la presenza nella sfera pubblica. In particolare l'*establishment clause* sarebbe violata solo se il governo letteralmente riconoscesse una Chiesa o costringesse (*coerce*) la partecipazione al fenomeno religioso. Ma cos'è la coercizione? Il precedente-chiave è il 'Lemon test' (*Lemon v. Kurtzman*, 403 Us 602, 1971) in base al quale, verificando caso per caso, un atto del governo non viola l'*establishment clause* se: a) la legge ha una *finalità* secolare, laica (*secular purpose*); b) il suo *effetto* principale non è né quello di promuovere, né quello di inibire il fenomeno religioso; c) non implica un eccessivo coinvolgimento governativo con la religione (*an excessive government entanglement with religion*).

In Italia un ruolo decisivo è rivestito dalla già citata sentenza n. 203/1989 sul principio supremo di laicità dello Stato, che ha poi avuto ulteriori sviluppi, in particolare con la sentenza della Cassazione penale del 2000 relativa all'affissione del crocifisso in un'aula scolastica adibita a seggio elettorale, comunemente chiamata «sentenza Colaianni» dal cognome del suo estensore. In particolare secondo tale sentenza, che sviluppa la 203/1989, il principio di laicità si pone come «condizione e limite del pluralismo, nel senso di garantire che il luogo pubblico deputato al conflitto tra i sistemi indicati sia neutrale e tale permanga nel tempo: impedendo, cioè, che il sistema affermato getti le basi per escludere definitivamente gli altri sistemi». Essa chiarisce anche bene che in fondo la laicità dello Stato sarebbe, sul versante «macro», il ri-

flesso della protezione della libertà religiosa «negativa» della singola persona, che protegge, a livello micro, «dal messaggio sia pure a livello subliminale di immagini simboliche di una sola religione».

La 203/1989 e la sentenza Colaianni, al di là dei loro concreti dispositivi (sulla rimozione dell'obbligo dell'ora alternativa all'incensamento della religione cattolica nella 203/1989, sulla non punibilità del presidente di seggio che si era opposto alla presenza del crocifisso nella Colaianni) appaiono allora, a ben vedere, i due momenti più importanti in cui nel nostro ordinamento viene a manifestarsi la spinta già segnalata a una comune laicità europea e viene a manifestarsi anche la principale opinione che non l'accetta, quella anti-laica. La spinta opposta nel caso in questione non avrebbe comunque potuto manifestarsi, in quanto essa era pienamente soddisfatta dell'esito concreto delle due sentenze, anche se non del tutto per le motivazioni della 203/1989 che danno alla laicità caratteristiche interventiste positive, a favore del rilievo pubblico delle religioni, affermando la «non indifferenza» al fenomeno religioso e ancor più il fatto che «l'attitudine laica dello Stato-comunità [...] si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini» nel rispetto del «pluralismo religioso della società civile». Ciò nondimeno in altri casi tale linea critica che insiste sulla separazione in modo molto marcato, con aspetti che seguendo la 203/1989 si potrebbero ritenere unilaterali, non ha esitato a manifestarsi, anche in modo molto netto: si veda la connessione quasi automatica tra simboli religiosi e fondamentalismo, tra crocifisso e limitazione della libertà presente nell'intervento di Cimbalo (2004, p. 80), e per altri versi anche in quello di Fusaro (2004, pp. 152-53).

Tra i critici più puntuali della laicità europea così come declinata dalle sentenze 203-Colaianni, nell'opposta linea «anti-laica», Marco Olivetti (2001), nel già citato dibattito sul crocifisso nelle scuole pubbliche, ritiene che tale principio, tra l'altro assente dal testo costituzionale, non sia assumibile nella tradizione giuridica italiana (per di più come superprincipio), temendo gli influssi di una rigida mentalità di rinvio del fatto religioso solo alla dimensione privata, che non è tipica della nostra Costituzione, e che riemerge spesso nella storia tradizionale francese a cui essa sarebbe indissolubilmente e originalmente legata. Tuttavia, al di là della ricostruzione della vicenda francese, appare perfettamente concepibile, come ha fatto la Corte in modo convincente in più occasioni, sia assumere in generale la laicità come superprincipio (sen-

za con questo declinarla in termini ostili alla rilevanza pubblica del fatto religioso), sia nel caso di specie affrontare con cautela e senza immediate certezze proibizioniste la questione dei «simboli collettivi». In altri termini la parte di verità delle osservazioni di Olivetti può, entro certi limiti, essere ricompresa dentro l'accettazione della laicità come superprincipio e non contro di essa. Non però, evidentemente, fino al punto di accettare il riferimento alla laicità per poi privarlo di reale efficacia, riproponendo un parametro quantitativo per il diverso trattamento delle confessioni religiose. Tale logica, per la quale la Corte anziché rappresentare una garanzia rispetto al principio di maggioranza fatto valere in Parlamento, si trasformerebbe in un organo di sua acritica ratifica, è stata proposta nel medesimo dibattito (quanto mai rivelatore delle linee complessive) da altri autori, più radicali di Olivetti sulla medesima direttrice, con almeno tre diverse varianti.

Una prima ha cercato di connettere strettamente la laicità, con un'interpretazione sistematica del testo Costituzionale, al principio pattizio e alla sua logica parzialmente diseguale (Baccari 2003); ma la dottrina dei superprincipi era sorta in origine anche per evitare che il Concordato del 1929 costituisse, in base al principio pattizio incorporato nella Costituzione, una zona franca rispetto ai principi della Carta. In una seconda ipotesi si sono invocate norme puntuali coperte dal principio pattizio, quali l'art. 1 del nuovo Concordato che impegna solennemente alla collaborazione tra Repubblica italiana e Santa Sede per la promozione dell'uomo e il bene del Paese, o l'art. 9.2 del medesimo secondo cui, relativamente all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole si afferma che «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano»: ora, se principio supremo vi è, esso non può che prevalere su tali norme, altrimenti la supremazia verrebbe a cadere (Coppola 2002a). Un terzo sviamento, intellettualmente ingegnoso, ha rilanciato il parametro quantitativo creando un ulteriore superprincipio, l'«uguaglianza proporzionale» o, detto altrimenti, il «pluralismo privilegiato», che bilanciandosi con la laicità finirebbe col determinare una «laicità relativa» (Coppola 2002b). Così facendo la categoria dei superprincipi verrebbe a perdere di qualsiasi forza normativa, potendosi sempre creare un nuovo superprincipio in grado di neutralizzare uno precedente già elaborato dalla Corte. Per di più, in questo caso, il presunto nuovo superprincipio avrebbe esattamente la funzione di reintrodurre il parametro quantitativo sulla cui espunzione si era fondata l'ela-

borazione del superprincipio precedente. La volontà di neutralizzazione non potrebbe essere più evidente, ma a quel punto tanto varrebbe adottare la soluzione Olivetti e sostenere che la laicità non è un superprincipio perché non presente esplicitamente nel testo e/o non mutuabile da altro ordinamento di diversa matrice storico-costituzionale almeno sul rapporto Stato-Chiese.

Anche sul crocifisso, com'è noto, la Corte ha poi deciso di non decidere, riparandosi dietro la natura regolamentare delle norme eventualmente vigenti, la Giurisprudenza costituzionale degli ultimi anni ha sviluppato una notevole coerenza con la sentenza 203 del 1989. Dopo la serie di sentenze relative alle formule di giuramento nell'ambito del processo civile e di quello penale (cfr., in particolare, le sentt. nn. 149 del 1995 e 334 del 1996), a partire dalla metà degli anni Novanta il Giudice costituzionale è intervenuto in particolare sul codice penale del 1930. Come noto, infatti, molte norme del codice penale (in particolare contenute nel Titolo IV, Parte II, riguardante i delitti contro il sentimento religioso e la pietà dei defunti), prevedevano originariamente un trattamento sanzionatorio differente per i comportamenti lesivi del sentimento religioso cattolico rispetto a quelli incidenti sul sentimento religioso di altre confessioni. Il tutto, ovviamente, discendeva da un'impostazione generale fondata sulla religione cattolica quale unica religione di Stato, in posizione di supremazia sulle altre, significativamente definite «ammesse» o «acattoliche». Tale differenza di trattamento poteva essere o «quantitativa», nel senso che le pene erano diminuite nel caso di comportamenti lesivi del sentimento religioso non cattolico (art. 406 c.p., delitti contro i culti ammessi nello Stato, in relazione alle fattispecie di cui agli artt. 403, 404, e 405 c.p.); oppure «qualitativa», nel senso di prevedere determinate fattispecie sanzionatorie esclusivamente nei confronti dei comportamenti lesivi della religione di Stato (artt. 402 e 724, primo comma, c.p.). La Corte costituzionale è intervenuta più volte su tali norme, nel difficile tentativo di affermare il principio supremo di laicità nel rispetto delle oggettive differenze tra confessione cattolica e confessioni acattoliche, tutte «egualmente libere» di fronte alla legge» (art. 8 Cost.), differenze in parte evidenziate dalle diverse «forme» di relazioni istituzionali con lo Stato previste dai più volte citati artt. 7 e 8 Cost. Così, da un lato ha dichiarato l'incostituzionalità delle norme che «quantitativamente» prevedevano un trattamento sanzionatorio più grave nei confronti di comportamenti lesivi del sentimento reli-

gioso cattolico (sent. n. 329 del 1997, art. 404 c.p., *Offese alla religione dello Stato mediante vilipendio di cose*; sent. n. 327 del 2002, art. 405 c.p., *Turbamento di funzioni religiose del culto cattolico*; sent. n. 168 del 2005, art. 403 c.p., *Offese alla religione dello Stato mediante vilipendio di persone*); dall'altro, invece, è intervenuta sulle disposizioni che, «qualitativamente», prevedevano fattispecie sanzionatorie a tutela della sola confessione cattolica (sent. n. 440 del 1995, art. 724, primo comma, c.p. *Bestemmia*; sent. n. 508 del 2000, art. 402 c.p., *Vilipendio della religione dello Stato*). In quest'ultimo caso, però, la Corte ha deciso in modo apparentemente contraddittorio, estendendo (nel primo caso) di fatto la tutela penale alle confessioni religiose non cattoliche (attraverso l'espunzione, dal primo comma dell'art. 724 c.p., delle parole «o i simboli o le persone venerati nella religione dello Stato»); eliminando (nel secondo caso) del tutto la fattispecie penale incriminatrice, nel rispetto della riserva di legge assoluta in materia penale, che impedisce di estendere la tutela penale alle altre confessioni religiose, originariamente escluse dalla stessa. In realtà, secondo i giudici costituzionali, anche la sent. n. 440 del 1995 non avrebbe esteso impropriamente l'area della punibilità, essendo la stessa già prevista dal riferimento dell'art. 724 c.p. alla «Divinità» in senso lato, e ricomprendendo quindi anche le religioni non cattoliche. Tale interpretazione, in realtà, dà per scontato che il riferimento alla religione di Stato sia riferito esclusivamente ai simboli e alle persone, e dunque scinde in due parti (in realtà non ben evidenziabili) la norma per poterla più facilmente manipolare.

Al di là delle singole questioni resta il fatto che la sentenza 203 del 1989 ha originato un'ampia giurisprudenza sul principio di laicità, che l'ha ulteriormente consolidato e arricchito.

5. *Il legislatore, la laicità italiana e il principio di maggioranza.*

La questione della laicità è legata nel nostro Paese (ma non solo) in questi anni non tanto alla specifica legislazione sulle Chiese, sui culti, sulle Intese, giacché essa, nelle sue linee fondamentali, si è strutturata negli anni Ottanta e Novanta e risulta sostanzialmente condivisa o comunque non particolarmente conflittuale.

Sono emersi nuovi dilemmi etici, rispetto allo sviluppo della scienza, all'invecchiamento della popolazione, alla nuova soggettività femminile, alle questioni relative all'identità e all'orienta-

mento sessuale, che, nonostante la maggiore autonomia delle scelte private in materia religiosa ed etica, richiedono come contrappunto una domanda di rieticizzazione delle istituzioni e delle normative, di fronte alle difficoltà di individuare punti di riferimento meno incerti per l'agire dei singoli e dei gruppi. I timori di una deriva anti-personalista, che scardini alcuni elementi antropologici connessi a visioni religiose ma anche indipendenti da esse, sulla base di un'utilizzazione estrema del principio di maggioranza, portano a criticare quest'ultimo in nome di rischi di relativismo e di indifferenzismo etico. In altri settori sociali tali critiche, che per la prima volta nel nostro Paese, in uno scenario politico mutato, privo di un partito-perno di matrice cattolica, vengono espresse quasi in presa diretta da esponenti religiosi, fanno temere anche per queste derive anti-laiche e neo-confessioniste, che comprimano in modo sproporzionato le libertà di scelta dei singoli e dei gruppi. Queste tendenze, che tendono a rafforzarsi a vicenda, in una sorta di «bipolarismo etico» solo parzialmente coincidente con quello politico, finirebbero entrambe per negare l'idea di laicità intesa come comunicazione tra le diverse etiche presenti nella società e richiedono una rimediazione sul principio di maggioranza e sui suoi limiti, nonché sulle modalità di rapporto tra la coscienza civile e quella religiosa.

Il principio di maggioranza può e deve essere temperato da limiti esterni (abbiamo già visto il ruolo delle Corti interne e di quelle sopranazionali) e da un senso di auto-limitazione (come dirò tra breve), ma è comunque ineludibile. Esso è l'unico principio dinamico che consente la decisione e l'unico rispettoso di libertà e uguaglianza, sfuggendo alla logica della «senior pars» che sulla base del principio di autorità scioglie i dilemmi dall'alto. Esso può però essere proposto in modo uniforme, a prescindere dai temi in gioco? Le moderne Costituzioni prevedono che esso sia temperato nei modi e nei tempi da procedimenti di revisione costituzionale che preservano elementi fondamentali del patto tra le forze costitutive dell'ordinamento. Le leggi eticamente sensibili non fanno parte, se non per alcuni generalissimi principi, di tali norme protette dalle Carte costituzionali per non irrigidire scelte particolari, ma forse anche perché della loro importanza si è presa coscienza solo negli ultimi anni, quando quei temi hanno acquisito nella società maggiore rilievo e quando i Parlamenti nazionali sono stati sgravati da varie altre decisioni dal nuovo protagonismo di esecutivi, autorità amministrative indipendenti, livelli sopranazionali e in-

franzesismi. Ma non dovrebbe valere comunque un consapevole auto-limite delle forze politiche, che le considerino analoghe alle norme costituzionali? Le maggioranze possono decidere (anzi talvolta devono farlo), ma sapendo che su questi temi – proprio perché di valore materialmente costituzionale – devono non sacrificare completamente le ragioni dell'altro, ma cercare un bilanciamento fra valori, un equilibrio di soluzioni, avendo di mira la coesione, non la contrapposizione, il compromesso fra concezioni etiche diverse, non la vittoria dell'una sull'altra. Se il principio di maggioranza non fosse così mitigato, l'alternarsi delle maggioranze porterebbe un'inammissibile alternarsi delle discipline su materie che invece richiedono una tendenziale stabilità (come dicevamo, un «bipolarismo etico»).

Si tratta quindi del terreno su cui il Parlamento, se vi riesce, può sensatamente riaffermare una sua centralità qualitativa. Come può avvenire ciò?

Le coalizioni italiane, e anche alcuni partiti, come reazione a identità ideologiche ormai illanguiditesi, in questo inizio di transizione tendono a ripararsi sempre più dietro l'idea del «voto di coscienza», della libera decisione di ciascun parlamentare (operando riconoscimenti anche formali nei regolamenti dei gruppi parlamentari), ma si tratta di una linea di per sé non suscettibile di condurre a larghe e meditate convergenze. È vero che su queste materie i singoli parlamentari devono avere un margine di scelta maggiore rispetto alle materie legate all'indirizzo politico di maggioranza, ma ciò non deve impedire, come si ricava anche dalle altre esperienze europee, che i gruppi parlamentari e le coalizioni abbiano una linea su di esse. Anzi, la libertà di coscienza dei parlamentari arricchisce l'istituzione parlamentare, come legittimazione e come esiti nella costruzione di una decisione, se sfocia anche in un dissenso rispetto a una linea che c'è, non rispetto a un'assenza di linee. Quest'ultima, infatti, ben difficilmente potrebbe portare a leggi ragionevoli e con ampi consensi per il mero aggregarsi di scelte di singoli, in modo atomistico. Potrebbe invece più probabilmente portare, nell'assenza di un ruolo unificante delle forze politiche, a scontri trasversali tra maggioranze ristrette che farebbero riferimento ad appartenenze esterne al Parlamento, a una sorta di vincolo di mandato con Chiese, logge, lobbies.

Il nostro problema non è infatti solo quello di evitare che il bipolarismo maggioranza-opposizione si estenda indebitamente alle leggi eticamente sensibili, ma anche quello di evitare altri bipola-

rismi non meno laceranti nel Paese e nel Parlamento, come quello fra clericali e anticlericali o tra proibizionisti assoluti e libertari senza limiti. Pertanto partiti e coalizioni italiane sono chiamati a fare un passo avanti, non indietro, in termini di responsabilizzazione collettiva proprio per aiutare la responsabilizzazione dei singoli eletti; ciò non al fine di preconstituire rigidi schieramenti, ma di realizzare su questi temi ampie convergenze tra i medesimi.

Il Parlamento dovrebbe in altri termini funzionare su questi temi come moderatore delle varie posizioni (talvolta conflittuali) presenti nella società, scoprendo e ricostruendo i fondamenti comuni, sull'equilibrato esempio della legge francese sui Pacs, votata dall'80 per cento dell'Assemblea Nazionale e che ha mostrato di resistere bene all'alternanza politica successiva, e non sul lacerante esempio spagnolo della legge sul matrimonio omosessuale.

Anche la questione dell'intervento diretto di confessioni religiose deve essere affrontato in questa chiave. Non esiste di per sé un'illegittimità di tali interventi (salva puntuale verifica dei limiti previsti caso per caso dall'ordinamento, soprattutto dove intese patrizie prevedano limiti reciproci, che sono comunque rinegoziabili), e si dovrebbe pertanto evitare, da parte di chi non condivide le preoccupazioni di merito, di agitare questioni di illegittimità e di interferenza in un ambito diverso, a meno che non si pensi nostalgicamente alla restaurazione del precedente sistema politico e a un ruolo di mediazione esercitato da un partito politico o a una visione antistorica di privatismo della scelta di fede. Tuttavia nella prospettiva del rifiuto del bipolarismo etico e della centralità qualitativa del parlamento, le confessioni religiose, nel caso di esposizione non su principi di fondo ma su concrete scelte opinabili, dovrebbero evitare di presentare tali scelte come una sorta di mandato imperativo per gli eletti, che nega loro margini di autonomia e di responsabilità, senza le quali è fatale la caduta nel bipolarismo etico e in un gioco a somma zero che esclude punti di equilibrio.

Man mano che dai principi si scende a scelte concrete che devono bilanciare convinzioni plurali, diritti e valori diversi, anche costituzionalmente protetti, a ciascuno è richiesto di cogliere non solo la connessione tra i propri principi e scelte concrete, ma anche la loro distanza e alterità. Il teologo Severino Dianich ha ben evidenziato per i cattolici un serio dilemma, che in realtà è analogo a quello di tutti coloro che portano in politica convinimenti profondi: «Si tratta di portare il proprio contributo [...] mettendolo accanto a quello degli altri come se fosse uno fra i tanti, no-

nostante che per me credente, invece, discenda dalla volontà di Dio e dalla assolutezza della mia fede in Gesù. Quindi, proprio mentre conserva il suo carattere di assolutezza per me credente, lo stesso contenuto lo propongo ai cittadini di una società libera e democratica spogliato di quel carattere di assolutezza. Non è un'operazione facile, lo ammetto» (Dianich 2004, pp. 127-28). Parafrasando una celebre frase di don Lorenzo Milani, si potrebbe dire che uscire da soli da tale disagio è il bipolarismo etico, uscire insieme è la centralità qualitativa del Parlamento e, attraverso esso, della politica nel suo senso più alto e più nobile.

6. *Laicità europea al futuro.*

Se, come si è cercato di delineare nei paragrafi precedenti, si può ragionevolmente ritenere che esista una 'laicità europea', che si fa valere anche attraverso le Corti europee, soprattutto quella di Strasburgo, se essa si fa valere da tempo anche nel nostro ordinamento, moderando il principio di maggioranza, come può farsi valere dopo il clima creatosi in seguito all'11 settembre? Come declinare la 'laicità europea' al futuro? Sono interrogativi cui i vari organi interni e internazionali sono chiamati a rispondere in fedeltà ai principi dell'ordinamento e con la creatività necessaria, a seconda dei propri specifici ruoli. Sembra particolarmente feconda, in questa direzione, l'indicazione alle varie istituzioni che proviene dallo speciale monografico della rivista *Esprit* sul centenario della legge di separazione (maggio 2005). Scrivono Olivier Mongin e Jean-Louis Schlegel (2005), pp. 90-91, a partire dalla critica della legge sui segni religiosi ostensibili, l'unica che parli esplicitamente di 'laicità', che esistono due prospettive sbagliate, quella di rassegnarsi alla «comunitarizzazione delle nuove religioni» indebolendo così le basi comuni dell'ordinamento, e quella di «rafforzare il controllo dello Stato» soprattutto sulla religione islamica «a priori mal controllabile» (con l'esempio della creazione del Consiglio francese del culto musulmano). Vi è però anche la possibilità di rilanciare in modo non volontaristico o retorico-tradizionalistico una laicità «dinamica e vivente, in quanto integratrice» e per questo non votata all'«immobilismo», neanche sul piano normativo.

Ringraziamenti

Ringrazio per i loro preziosi consigli: per il § 1 il dott. Massimo Rubechi, per il § 2 la dott.ssa Diletta Tega (Corte di Strasburgo), per il § 3 il dott. Tommaso Giupponi (Corte italiana) e la dott.ssa Chiara Bologna (corte Usa); per il § 4 il prof. Augusto Barbera.

Bibliografia.

- Buccari, R.
2003 *Vigenza e validità delle norme sull'esposizione del Crocifisso nelle aule scolastiche*, www.forumcostituzionale.it, 17 novembre 2003.
- Baubérot, J.
2004 *Laïcité 1995-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris.
- Cavana, P.
1998 *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Ave, Roma.
- Ceccanti, S.
2001 *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi, società multi-etniche*, il Mulino, Bologna.
- Chemerinsky, E.
2001 *Constitutional Law*, Aspen Law & Business, New York.
- Gimbalò, G.
2004 *Sull'impugnabilità delle norme relative all'esposizione del crocifisso nelle scuole pubbliche*, in R. Bin, G. Brunelli, A. Pugiotto e P. Veronesi (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Giappichelli, Torino.
- Coppola, R.
2002a *Ancora sulla guerra mossa al Crocifisso: riflessioni minime di un ecclesiasticista*, www.forumcostituzionale.it, 6 gennaio 2002.
2002b *Ma la «laicità relativa» non l'ho inventata io... ovvero dell'uguaglianza delle confessioni religiose secondo Procuste*, www.forumcostituzionale.it, 13 aprile.
- Dalla Torre, G.
1992 *Identità religiosa, comunità politica e diritto*, in Aa.Vv., *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, vol. II.
- Dianich, S.
2004 *Una Chiesa dentro la storia*, a colloquio con V. Maraldi, Ancora, Milano.
- Ferrari, S.
2004 *Le religioni nel processo di unificazione*, in «Concilium», n. 2.
2005 *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 1, pp. 161-84.

- Fusaro, C.
2004 *Pluralismo e laicità. Lo Stato non può ridurre la fede a cultura, né costruire sul fatto religioso identità partigiane*, in R. Bin, G. Brunelli, A. Pugiotto e P. Veronesi (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Giappichelli, Torino.
- Gozzi, G.
1999 *Democrazia e diritti. Germania: dallo stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Laterza, Roma-Bari.
- Margiotta Broglio, F.
1997 *Il sistema giuridico dell'Unione europea*, in F. Margiotta Broglio, C. Mirabelli e F. Onida, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, il Mulino, Bologna.
- Mongin, O. e Schlegel, J.-L.
2005 *Les questions de 1905*, in *Esprit*, pp. 90-91.
- Olivetti, M.
2001 *Crocifisso nelle scuole pubbliche: considerazioni non politically correct*, www.forumcostituzionale.it, 4 dicembre 2001.
- Peces Barba, G.
1993 *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano.
- Pena-Ruiz, H.
2005 *Histoire de la cité. Genèse d'un idéal*, Gallimard, Paris.
- Remond, R.
1998 *Religion et société en Europe*, Seuil, Paris.
- Rimoli, F.
1995 *Laicità - diritto costituzionale*, in Aa.Vv., *Enciclopedia giuridica*, Treccani, Roma, vol. XVIII.
- Tega, D.
2004 *Stato laico: tollerante o militante?*, in «Quaderni costituzionali», n. 1, pp. 144-46.
2004 *Il Parlamento francese approva la legge «anti-velo»*, in «Quaderni costituzionali», n. 2, p. 398.
- Tribe, L.
1988 *American Constitutional Law*, The Foundation Press, Mineola (New York).
- Tushnet, M.
2005 *A court divided. The Rehnquist Court and the future of constitutional law*, Norton & C., New York.
- Ventura, M.
2001 *La laicità dell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino.

3. Laicità ed etica pubblica

di Gian Enrico Rusconi

1. L'età post-secolare.

Siamo entrati in una fase che si definisce post-secolare. Le società occidentali, cioè, si sono secolarizzate o laicizzate nel senso che hanno accolto e assimilato i risultati del processo storico di secolarizzazione, facendoli diventare costume e regole del sistema democratico. I sistemi liberal-democratici hanno strutture giuridiche laiche o secolari. Stato e Chiesa sono istituti separati che si riconoscono competenze differenti, secondo norme che variano da Paese a Paese. Nel frattempo però queste stesse società sembrano oggi ritrovarsi in uno Stato di insicurezza morale che porta le religioni a offrire il loro aiuto, in particolare nelle problematiche connesse alla «natura umana» – dalle questioni delle biotecnologie alla concezione della famiglia e della condotta sessuale. Sono questioni che richiedono interventi legislativi regolativi che creano consenso e dissenso a un tempo e che devono valere per tutti i cittadini. Qui nasce una nuova sfida per la laicità.

La posta in gioco è il ruolo delle religioni – o meglio delle Chiese e delle loro agenzie – che intendono influire nella determinazione dell'etica pubblica, che presenta inevitabili dimensioni di diritto pubblico, in società che rimangono laiche. Non è in discussione il diritto delle Chiese a esprimere e promuovere le loro convinzioni in libertà e con l'uso di tutti gli strumenti che sono a disposizione della società liberale e della democrazia di massa. In effetti in Europa i cristiani di qualunque confessione non soffrono di limitazioni nell'esprimersi e nel condurre la loro vita privata e pubblica secondo i loro convincimenti. Quello che lamentano è che la società occidentale ed europea non risponde ai loro criteri morali, soffre di mali la cui guarigione sarebbe offerta dalla religione, così come è intesa dalle Chiese. Da qui la loro offerta di etica pubblica (addirittura in alcuni casi di supplenza di religione civile) che porta ovviamente a indicazioni anche di carattere legislativo di portata generale.