

19 febbraio 2007

La laicità degli altri

di Elisa Olivito

Sommario: 1. Contro una laicità ‘per tutte le stagioni’. 2. Laicità, maggioranza e identità. 3. Laicità, maggioranza e scienza. 4. La laicità degli altri o per gli altri?

1. Contro una laicità ‘per tutte le stagioni’.

In Italia la retorica della laicità sovente fa mostra di alcune ambiguità, che ne condizionano la coerenza e gli approdi finali; le contorsioni, cui vengono sottoposti gli espedienti e le prescrizioni che si ritiene di dovervi far risalire, conducono a un trascoloramento dei suoi contenuti, che qui si intende invece respingere. Si vuole, in particolare, contestare la credibilità di certi appelli alla laicità che, tornando ad avvalersi di alcuni argomenti – primo fra tutti quello incentrato sul dato numerico – in verità ne sconfessano il più autentico significato; il rimando (espresso o implicito che sia) all’appartenenza maggioritaria a una determinata confessione religiosa non costituisce un elemento decisivo, utile a riportare sotto lo scudo della laicità posizioni e provvedimenti che al contrario, proprio perché meramente ricettivi di quel dato, travisano il nucleo inderogabile di quel principio.

Com’è ovvio che sia, le discussioni suscitate da questo tema nascondono spesso altre premure, rispetto alle quali si vuole che la laicità funga da filtro ovvero da lasciapassare; per far ciò – e a seconda delle convenienze – il suo perimetro, in misura del quale si soppesa la legittimità di alcune soluzioni, soffre di un ‘effetto fisarmonica’ che ne svisisce il senso. È indubbio, infatti, che non esista una nozione univoca di ‘laicità’ e che, quand’anche divenuta principio costituzionale^[1], essa continui a modellarsi nel tempo e nello spazio; tuttavia, il fatto che non ne esista una traduzione univoca e che, all’opposto, è bene che essa conservi una certa elasticità di inveroamento, non ne giustifica la disinvoltura con cui se ne spostano i confini a seconda di chi la propugni o di chi ne sia destinatario. Della laicità rimane pianamente delineabile – e non eludibile - un significato che, riconosciuti i limiti della mera tolleranza, si dispone nel senso della garanzia delle minoranze e, dunque, dei presupposti in cui sia possibile esercitare una piena libertà di coscienza; libertà che si scoprirebbe essere fortemente ridimensionata laddove lo Stato ponesse il suo apparato a servizio di una dottrina, di una religione o di una cultura^[2]. Ebbene, questo contenuto sembra a nostro avviso costituire un solido punto fermo della laicità, abbandonato o edulcorato il quale diventerebbe puro esercizio di stile continuare a discorrere dei suoi spazi e dell’estensione che è da riconoscerli; essa sottintende una pluralità di concezioni, credenze e stili di vita, rispetto ai quali è chiamata a fare da cornice non in modo cieco e artificiosamente indifferenziato, ma

consapevole delle posizioni di forza, di svantaggio o di marginalità che ne connotano la concreta interazione.

La scelta di porre l'accento su quel profilo della laicità che attiene alle condizioni di espressione di visioni minoritarie è dettata dalla sensazione che vi sia un prepotente ritorno di ciò che può definirsi 'l'argomento numerico'; che si ripresenti sotto mentite spoglie o che sia in modo espresso rievocato, tale fattore sembra mantenere un deciso *appeal* nelle dispute intorno ai dispositivi della laicità, tanto da offrire a quelle contese una via d'uscita poco impegnativa, ma proprio per questo inadeguata. Di un 'criterio maggioritario' si era in verità apertamente avvalsa la stessa Corte costituzionale, che in diverse occasioni vi aveva fatto ricorso per condonare le numerose disposizioni penalistiche, che alla religione cattolica mantenevano una posizione di *favor* in quanto «religione professata dalla maggior parte degli italiani[3]»; per altre vie ad esso era pervenuto anche il Consiglio di Stato che, nel parere sull'obbligo di affissione del crocifisso nelle aule scolastiche, era sembrato servirsene in maniera allusiva, dissimulandolo dietro la supposta universalità e a-confessionalità del simbolo di fede cattolica[4]. Bene pertanto aveva poi fatto la Consulta ad abbandonare la pregiudiziale maggioritaria, rinunciando a determinare sulla sua base il confine tra ciò che puramente risponde alle garanzie della libertà religiosa e ciò che invece costituisce inammissibile sostegno di *una* religione[5].

La ripresa di quel ragionamento nei dibattiti e nelle pronunce giudiziarie in tema di laicità non s'è tuttavia fatta attendere, presentandosi sotto sembianze e con modalità diverse in relazione ai differenti ambiti in cui alla determinante maggioritaria è stato dato peso. V'è nondimeno un tratto che accomuna i rinvii all'elemento quantitativo – in tal modo convertito in dato qualitativamente rilevante – un tratto che significativamente può definirsi come «la materia rimossa[6]» della laicità e delle ripartizioni concettuali che l'accompagnano; una materia che riesce a entrare nelle sue maglie proprio in quanto espulsa o ignorata. Per negazione, dunque. La componente latente, nel caso che qui si vuole indagare, è costituita da quell'*Altro* che, nei conflitti di laicità, rompe il dialogo a due voci tra Stato e Chiesa cattolica e vi si insinua mettendo inevitabilmente in risalto la finitezza del quadro prospettato e la capziosità di un certo ragionare di laicità.

2. Laicità, maggioranza e identità.

Nell'impatto con l'alterità il disporre 'per maggioranza' entra in gioco e dà prova di sé in modi diversi, che ricalcano le diramazioni oggi rilevabili nella dialettica della laicità[7] e la conseguente diseguale visibilità che al suo interno l'*altro* è in grado di conquistarsi. In una prima accezione la laicità è intesa come un atteggiamento di neutrale astensione, che alle autorità pubbliche si imporrebbe di fronte alla richiesta di articolare la distribuzione dei beni in considerazione di differenze etno-culturali; in maniera simmetrica, essa è altresì chiamata in causa quando, ancora alla luce di quelle differenze, venga chiesto di rivedere gli esiti di prescrizioni ritenute afflittive di alcune culture o religioni e non di altre. Il riscontro di laicità viene quindi reclamato in risposta a rivendicazioni genericamente ascritte al multiculturalismo e ricondotte alle problematiche di una società sempre meno omogenea; ma la rigidità con cui a quelle istanze viene opposto quello schermo nasconde invero una neppure tanto velata appropriazione del criterio maggioritario per delimitarne la portata e il contenuto. Nell'ipotesi in cui, infatti, di ciò che è 'norma' si domandi una conformazione o una variazione sensibile all'eterogeneità delle visioni del mondo, il diniego motivato sulla base della laicità si rende possibile per l'applicazione di schemi ormai ritenuti neutri, sebbene – o forse proprio perché - rispondenti alle posizioni, nonché alle esigenze della maggioranza; l'ammissibilità di siffatte sollecitazioni viene cioè commisurata a criteri *resi* neutri da una calibratura sui ritmi dettati dal credo della maggioranza[8]. Nel caso in cui, all'inverso, il dissenso di gruppi minoritari si manifesti attraverso la richiesta di modifica di taluni assetti, perché accomodanti solo verso *una* ideologia o fede, l'allusione al suindicato argomento - per cui quei congegni non contraddicono al principio di laicità nella misura in cui incorporano l'*idem sentire* della maggioranza – diventa ancor meno evidente, ma non per questo inefficace; quel discorso difatti si ripropone nella forma mediata di un'indisponibilità a ripensare certe disposizioni, perché considerate

ormai parte di un'identità condivisa e dei principi che la esprimono, e dunque per ciò stesso spogliate di ogni carattere di parzialità.

L'utilizzo della pregiudiziale maggioritaria nella sua 'metamorfosi identitaria' sembra, ad esempio, rinvenibile nelle motivazioni addotte dai giudici amministrativi a sostegno dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche pubbliche; il TAR del Veneto[9] e il Consiglio di Stato[10], seguendo un percorso a due tempi, hanno in prima battuta ricondotto il significato del simbolo religioso a valori 'universali', per poi addirittura farne coincidere il messaggio con i contenuti propri del principio costituzionale di laicità. L'impressione che si ricava dalla lettura delle due pronunce è che l'operazione ermeneutica di conversione del 'particolare' nell' 'universalmente valido' in tanto si sia resa possibile in quanto vi sia stata preliminarmente un'associazione di idee tra quel simbolo e la fede professata dalla maggioranza della popolazione; la riconduzione di un valore secolare al crocifisso non si sarebbe cioè avuta, se a monte non vi fosse stato il sostegno 'ideale' del sentimento maggioritario, derivante dalla familiarità acquisita nei riguardi del simbolo stesso. Non si vede altrimenti come si sarebbe potuti arrivare all'affermazione secondo cui il crocifisso è simbolo dal tenore storico e culturale, «dotato di una *valenza identitaria* riferita al *nostro popolo*[11]» ed espressione di valori che – come la tolleranza, la libertà di coscienza e la solidarietà - «hanno impregnato di sé tradizioni, modo di vivere, cultura del *popolo italiano*[12]»; l'invocazione dell'elemento identitario, di cui il crocifisso sarebbe non semplice parte, ma finanche tramite espressivo, implica difatti di per sé – e nei termini in cui l'identità nazionale è riduttivamente presentata – un sottostante riferimento al fattore numerico, per cui ciò che rientra nella tradizione dei più diviene simbolo dell'identità di tutti.

Tuttavia, una ricostruzione dei contenuti di laicità, che abbia come premessa una considerazione espressa o implicita del dato quantitativo, risulta viziata proprio dalla mancata valutazione della parte *altra*; nel totale disconoscimento della sua esistenza (e spesso in opposizione ad essa) della laicità viene fatto valere un significato, che esclude ovvero legittima una distinzione di trattamento in fase applicativa, a seconda che destinatario ne sia minoranza o maggioranza. In questa prima accezione di laicità – legata alla progressiva diversificazione etno-culturale e religiosa della società – l'alterità entra pertanto in ballo sin dall'inizio come sua naturale interlocutrice, ma è poi rimossa dalla vista attraverso una sapiente strumentalizzazione delle astensioni ovvero degli interventi che quella imporrebbe. L'*altro* in questo caso è posto, con i suoi legami e i conseguenti impegni, sotto i riflettori di una laicità ambivalente, che si rende disponibile ad accogliere istanze di accomodamento ovvero a rigettarle in conseguenza del loro orientarsi rispettivamente verso il mantenimento ovvero l'alterazione dello *status quo*; l'elasticità, reputata connotato essenziale nella messa in opera del principio, si ritrova così a fungere da diaframma selettivo, la cui apertura è tutt'altro che neutra rispetto alle concezioni del bene che concorrono sulla scena. Si dissolve, in questa trasposizione della laicità, la valenza più ampia e 'comprensiva' che ad essa si conviene e che, lungi dal ridursi al confronto Stato/confessioni religiose[13] e sicuramente lontana da un mero atteggiamento di disinteresse verso le contrapposizioni identitarie, meglio si delinea come presidio di un pluralismo di vedute da tempo più visibile e impegnativo. La facilità e l'opportunità con cui, al contrario, si sfruttano i margini di movimento nell'inveramento del principio sono indice di un'altalenante propensione all'adattamento dei suoi confini, che vale per gli uni e non per gli altri e che per tutta conseguenza, quando si scopre indisponibile, si tramuta in una faziosa intransigenza. Le preclusioni all'accoglimento di talune istanze, giudicate laicamente non sostenibili, si fanno forti di richiami alla laicità affatto ambigui che, essendo volti a ritagliare al suo interno spazi privilegiati di espressione, ne sconfessano la matrice inclusiva.

3. Laicità, maggioranza e scienza.

C'è da dire, ad ogni modo, che un'appropriazione strumentale dei contenuti di laicità è riscontrabile anche in relazione all'altra sua accezione e alle dispute che vi fanno da contorno; anche in tal caso il dato numerico torna ad avere il suo peso, così come dal credito che gli si riconosce deriva un difetto di

considerazione delle parti assenti, perché non ammesse a negoziare. Nella seconda accezione, la laicità e le sue condizioni di svolgimento sono insistentemente interpellate nei dibattiti concernenti scienza, tecnologia e conoscenza e i modi in cui queste possono o debbono rapportarsi ai principi di fede (quale fede subito vedremo); un dibattito serrato e faticoso, nelle soluzioni cui in concreto porta e nelle difficili scelte cui mette capo. Questa volta, tuttavia, i percorsi attraverso cui quel dato riesce a penetrare la sostanza della laicità e a condizionarne il senso si rivelano molto meno percettibili e forse, talvolta, persino inavvertitamente seguiti; non così dissimile si rivela, invece, l'effetto di travisamento che compromette la portata del principio. In questo ambito, ciò di cui si discute sono i limiti e i termini entro cui dogmi di fede possano essere portati nello spazio pubblico di discussione e deliberazione, a sostegno ovvero in contrapposizione alle determinazioni dello Stato in materie eticamente sensibili; ci si domanda, cioè, se le applicazioni della scienza e della tecnica e la loro divulgazione possano essere vincolate al rispetto dei dettami di fede ovvero essere da questi definite. In proposito, la prospettiva di una diversa e maggiore presenza delle voci religiose in quella sfera viene motivata sulla base di un post-secolarismo che, forte del crescente reinvestimento in favore del discorso religioso, spinge verso una riconsiderazione del loro rapportarsi al pensiero laico e, più ancora, alle pubbliche ragioni del deliberare; la presa d'atto del cambiamento dovrebbe esser tale da portare al riconoscimento dei possibili contenuti di verità dei contributi religiosi, salva la riserva di una loro traduzione «nella forma mutata di argomentazioni universalmente accessibili[14]».

Gli spiragli che, per questa via, si aprono al contributo delle dottrine religiose nel dibattito pubblico sono vasti e in ogni caso, a meno di non voler snaturare l'intimo senso e la funzione del principio di laicità, presuppongono l'accertamento delle condizioni in cui ciò possa avvenire[15]. Tra queste devono senz'altro annoverarsi quelle condizioni che, nel salvaguardare la dialettica tra le diverse 'ragioni' pronte ad animare le decisioni pubbliche, mettano freno alle prevaricazioni della maggioranza e alle esclusioni arbitrarie, di cui anche in questa ambito la laicità può farsi latrice. In un contesto di democrazia discorsiva proceduralmente delimitato, che si renda accessibile alle argomentazioni religiose, il condizionamento del fattore maggioritario sulla strutturazione di quel principio può difatti segnalarsi innanzitutto nel senso di una definizione preconcepita dei requisiti di accesso agli spazi pubblici di discussione; la connotazione di siffatti presupposti può esser tale da tagliar fuori il contributo delle fedi o delle convinzioni minoritarie, qualora essi vengano implicitamente ritagliati sul modello delle dottrine più forti e dunque risultino in grado d'essere da queste con più facilità soddisfatti. Una marcatura dei termini di intervento, che si pretendesse uniforme e neutrale – ovverosia laicamente appropriata – troverebbe infatti le sue inevitabili premesse in relazioni di potere sbilanciate che, standovi a monte, di quelle condizioni conformerebbero l'impianto, falsandone la presunta oggettività; il velo di ignoranza[16] che su quegli scompensi si vuol calare non annullerebbe affatto gli effetti distorsivi che essi producono, né darebbe garanzie di reale equidistanza, ma ne metterebbe soltanto tra parentesi la sussistenza, scongiurandone un'insostenibile visibilità. Così dissimulate, infatti, quelle asimmetrie non soltanto non verrebbero neutralizzate, ma rimarrebbero a *contare* solo per chi già se ne avvantaggia. Risultato ne sarebbe una laicità, che non respinge le ragioni di fede come *com-partecipi* dell'arena pubblica di discussione – e anzi vi fa spazio – ma, tra quelle, finisce poi per riconoscere un plusvalore (quando non un monopolio) solo ad alcune.

Questo sembra, d'altronde, essere il tortuoso ribaltamento dei contenuti di laicità, che fa implicitamente da sfondo a una fin troppo generosa concessione nei riguardi della maggioranza e degli argomenti, quand'anche religiosi, che essa riesce prima a portare nello spazio pubblico e poi a far tradurre in positiva prescrizione. Che un dogma di fede abbia dietro di sé il sostegno maggioritario della società non è certo elemento tale da giustificarne un'immediata conversione in precetto dello Stato, attraverso la sanzione della legge. Il fatto che quel dogma sia divenuto «parte integrante del modo di sentire e di pensare di un popolo e dei suoi rappresentanti – o anche solo, e più probabilmente, della maggioranza» non vuol dire affatto che a diventar legge non sia il dogma *di per sé*, ma «il sentire e il pensare radicato e diffuso in un popolo[17]»; si ottiene altrimenti non altro che l'esito paradossale di camuffare con gli

abiti della laicità ciò che in assoluto le contraddice, perché incarnazione esatta degli esiti ai quali si è inteso sfuggire affermandola. Essa pretende dallo Stato un'equidistanza dalle ideologie e dalle fedi che si confrontano sulla scena pubblica, che tanto più è necessaria, quanto più forte e predominante è la presenza di una di esse e, di riflesso, la sua capacità di imporsi sulle altrui ragioni; il differenziale dato dalla maggiore adesione dei cittadini a una certa fede è elemento da soppesare con attenzione, ma non per adeguarvisi acriticamente, bensì per valutarne l'impatto e le ripercussioni sul grado di accessibilità dello spazio pubblico e sui rischi di una sua unilaterale occupazione.

D'altro canto, il confronto italiano tra scienza e fede soffre di un singolare rovesciamento di posizioni: quella che abbiamo sopra indicato come la 'materia rimossa' della laicità – l'alterità – viene qui identificata, per via di un curioso ribaltamento, con la posizione che invece sembra dominare la scena; l'*altro* del contraddittorio viene fatto equivalere con quel pensare per dogmi di fede che, in una società del disincanto, troverebbe altrimenti difficoltà a farsi ascoltare. Omettendo qui le differenti conclusioni cui si potrebbe pervenire, se solo si ponesse mente all'attuale momento post-secolarista di crescente ascendente delle ortodossie religiose, vien fatto comunque di pensare che quella dianzi prospettata costituisca una raffigurazione dell'alterità fuorviante perché 'alla rovescia'. A privarla di plausibilità è infatti il totale oscuramento di un elemento rilevante, quello per cui in Italia interlocutore privilegiato su questi temi, accreditato a dialogare e a ricevere ascolto per la parte religiosa, è la Chiesa cattolica; paradossalmente si reputa *altra* – e dunque bisognosa di una laicità che ne garantisca le condizioni di espressione – la voce che, al contrario, detiene una posizione preminente nello spazio pubblico, perché favorita dall'essere voce di maggioranza. La stonatura percepibile in una siffatta ricostruzione è data esattamente dalla disinvoltura con cui si disconoscono i vantaggi di quel ruolo e le differenziazioni cui può dar luogo, quando si stabiliscano ambiti e contenuti della laicità. In tale scenario, pertanto, l'*altro* non è apertamente escluso o rifiutato - perché neppure compare - ma addirittura se ne attribuisce in maniera fittizia la qualità alla parte dominante.

4. La laicità degli altri o per gli altri?

Ciò che più stupisce di una certa retorica della laicità è l'uso autoreferenziale che di essa viene fatto; del principio viene invero prospettato un accerchiamento in chiave difensiva e di conservazione dell'esistente (ad esso peraltro nient'affatto rispondente), che ne svilisce l'intimo senso e ne prescrive un significato normalizzante. Gli spazi di manovra e la misura in cui se ne pretende l'osservanza vengono all'occorrenza modificati, così da farvi rientrare ovvero da escluderne tutto ciò che, rispettivamente, si valuta convergente o discordante con gli equilibri dati. Sembra quasi che dei suoi contenuti si diano una definizione e un'applicazione schizofreniche, tale che esso ora valga ora non valga, ovvero valga ma con sfumature e secondo traiettorie che cambiano in considerazione dei destinatari delle sue prescrizioni. Facilmente dunque della laicità si modellano e ri-modellano significato e spessore, non affinché essa possa 'accompagnare' le trasformazioni della società – senza tuttavia soccombervi – ma piuttosto perché sia in grado di resistere ai cambiamenti e di portarsi in difesa delle immunità fino a quel momento accordate. In questo intreccio di parti è pertanto vero che in Italia come altrove «la vera posta in gioco [...] non è la laicità propriamente intesa, ma il problema del governo di società globali, differenziate sul piano etnico, culturale e religioso[18]»; la laicità è semmai tirata sapientemente in ballo come «dispositivo di funzionamento[19]» di un modello che, in quelle società, si propone di includere l'*altro*, a condizione che esso però non ne metta in discussione le asimmetrie di partenza.

Concepita in questi termini, della laicità rimane ben poco; resa strumentale al mantenimento degli assetti vigenti e per questo addirittura sovvertita in modo da conformarvela, perde evidentemente di ogni pregnanza. Essa viene piuttosto riproposta nella forma di uno schermo protettivo che, brandito con fermezza di fronte alle sollecitazioni provenienti dall'*esterno*, è all'occorrenza riconfigurato al fine di renderlo meglio rispondente allo scopo. Questa sua conveniente ri-modulazione tradisce, nondimeno, una sostanziale contraddizione in termini, nel momento in cui si traduce in una gradazione calcolata degli obblighi di laicità e dei suoi effetti; constatato come essa venga fatta valere con intensità e

impegno differenti a seconda della parte nei cui confronti la si interpella, ciò dimostra come il suo impianto venga ridefinito in modo per nulla neutrale rispetto alle differenze. Tutto al contrario, accomodate il contenuto in senso più favorevole alle esigenze della maggioranza, da 'laicità *per* gli altri' essa diviene la 'laicità *degli* altri'; una laicità, dunque, che non si pone più come termine di garanzia per le ideologie minoritarie e regola di non condiscendenza verso quelle dominanti, ma si trasforma in uno strumento di disciplinamento delle prime e di sostegno delle seconde. In buona sostanza, dall'*altro* si esige un atteggiamento di auto-contenimento – specie come condizione di accesso agli spazi di pubblica deliberazione - da cui *noi* saremmo invece dispensati; e l'esonazione sarebbe da spiegarsi in virtù di una nostra presupposta assimilazione dei vincoli di laicità, che tuttavia – a ben vedere – è resa possibile da una preliminare e conforme riformulazione del principio stesso.

Resta, pertanto, nell'uso corrente della retorica laicista una 'mancanza', che non è però quella propria del concetto di laicità – ovverosia un 'essere mancante' che dà «spazio al senso delle possibilità^[20]» - ma è una mancanza determinata da mirate esclusioni e dalle deroghe concesse a chi da dentro ne sposta a piacimento i confini.

[1] Corte costituzionale, sentenza 12 aprile 1989 n. 203, in *Gcost*, 1989, 1, 899.

[2] In questo senso sembrava essersi posta inizialmente la Corte costituzionale nel declinare la laicità come «attitudine laica dello Stato-Comunità», che «si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini» (sent. 203 del 1989, *cit.*, 901). Per una critica a questa prima formulazione della 'laicità positiva' vedi L. GUERZONI, *Problemi della laicità nell'esperienza giuridica positiva: il diritto ecclesiastico*, in AA. VV., *Ripensare la laicità: il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, a cura di G. Dalla Torre, Torino, Giappichelli, 1993., 123; S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, in AA.VV., *Il principio di laicità nello Stato democratico*, a cura di M. Tedeschi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996, 154.

[3] Corte costituzionale, sentenza 31 maggio 1965 n. 39, in *Gcost*, 1965, 602, nonché, in termini analoghi, sentenza 30 novembre del 1957 n. 125, *ivi*, 1957, 1213; sentenza 27 febbraio 1973 n. 14, *ivi*, 1973, 1, 77.

[4] Consiglio di Stato, parere 27 aprile 1988 n. 63, in *QDPE*, 1989, 1, 198: «il crocifisso [...], a parte il significato per i credenti, rappresenta il simbolo della civiltà e della cultura cristiana, nella sua radice storica, come valore universale, indipendente dalla specifica confessione religiosa [*sic*]».

[5] Vedi al riguardo Corte costituzionale, sentenza 28 luglio 1988 n. 925, in *Gcost*, 1988, 3, 4302; sentenza 18 ottobre 1995 n. 440, *ivi*, 1995, 3, 3480, nonché sentenza 14 novembre 1997 n. 329, *ivi*, 1997, 3, 3340 e, da ultimo, sentenza del 20 novembre 2000 n. 508, *ivi*, 2000, 4, 3968.

[6] I. DOMINIJANNI, *Corpo e laicità: il caso della legge sul velo*, in AA. VV., *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2005, 167.

[7] Riprendo qui la distinzione tra due accezioni di laicità proposta da F. P. CASAVOLA, *La laicità come distinzione di ambiti e come difesa della libertà umana*, in questa *Rivista*, fascicolo 1/2007.

[8] Cfr. COLAIANNI N., *Tutela della personalità e diritti della coscienza*, Bari, Cacucci, 2000, 158.

[9] TAR Veneto, sentenza 22 marzo 2005 n. 1110, rinvenibile in www.olir.it.

[10] Consiglio di Stato, sentenza 13 gennaio 2006 n. 556, rinvenibile nella sezione *Notizie* di questa *Rivista*.

[11] TAR Veneto, sentenza 1110/2005 (corsivi miei).

[12] Consiglio di Stato, sentenza 556/2006 (corsivo mio).

[13] Cfr. F. RIMOLI, *Laicità (dir. cost.)*, in *Enc. giur. Trecc.*, Roma, 1995, 1.

[14] J. HABERMAS, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini credenti e secolarizzati*, in ID., *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, 35. Dubitativamente rispetto alle tesi habermasiane in tema di laicità F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in www.associazionedeicostituzionalisti.it, 28/09/2006.

[15] Al riguardo, si distingue tra ciò che è da attendersi dai cittadini credenti, qualora essi vogliano accedere alla sfera pubblica 'informale' e ciò che, invece, si esige dagli uomini politici, nell'ipotesi in cui essi intendano far passare il contenuto dei contributi religiosi nella sfera istituzionale. Cfr. J. HABERMAS, *op. cit.*, 32 e 37. A quel primo aspetto sembrerebbe riferirsi Chiara Tripodina quando, rispetto alla questione bioetica, parla di un diritto di intervento assoluto della Chiesa cattolica e – parrebbe per riflesso – delle altre confessioni, «*senza riserve e soprattutto senza condizioni di adesione ai principi di ragionevolezza, tolleranza, pluralismo*»: C. TRIPODINA, *Dio o Cesare? Chiesa cattolica e Stato laico di fronte alla questione bioetica*, in questa *Rivista*, fascicolo 1/2007 (corsivo nel testo). Diversamente, il riconoscimento di uno spazio così incondizionato alla voce della Chiesa, di qualunque Chiesa, non è da accettarsi. La distinzione corre parallela a quella tra il pensiero laico dei privati cittadini e gli obblighi istituzionali di laicità, su cui vedi P. BELLINI, *Dell'idea di laicità nelle relazioni fra privati*, in AA. VV., *Il principio di laicità, cit.*, 11.

[16] Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982, 125, nonché per una parziale riformulazione relativamente al ruolo delle dottrine morali comprensive ID., *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 1994, 123.

[17] C. TRIPODINA, *op. cit.*, in questa *Rivista*. L'Autrice attribuisce questo significato alla legge n. 40/2004 sulla procreazione medicalmente assistita e al mancato raggiungimento del quorum di partecipazione per la richiesta di abrogazione referendaria che l'aveva riguardata.

[18] I. DOMINIJANNI, *op. cit.*, 171 (corsivo nel testo).

[19] *Ibidem*.

[20] F. REMOTTI, *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, in AA. VV., *Le ragioni dei laici, cit.*, 53.