

# Religioni e laicità nella società post-secolare

## Alcune note introduttive

*Sergio Carletto, Graziano Lingua*

Non si può certo dire che la questione della laicità in Italia non sia un tema di attualità. La produzione di saggi e contributi al riguardo si è fatta negli ultimi anni imponente, tanto a livello scientifico-multidisciplinare, quanto a livello giornalistico e pamphlettistico. Come spesso accade, un tale profluvio di considerazioni di vario tenore finirà probabilmente per essere seguito da un silenzio prolungato, inevitabile prodotto di un esaurimento e logoramento di energie intellettuali, e di un mutamento di scenario dettato dall'emergere di nuove priorità nell'agenda politica e giornalistica nazionale. Anche per questo, i nodi problematici emersi ad un livello più profondo rischieranno di rifluire nel ristretto ambito degli addetti ai lavori e di sprofondare nel rapido oblio di fatti, eventi e situazioni di un'epoca che appare costitutivamente incapace di uno sguardo diacronico e critico nei confronti delle mutazioni culturali ed antropologiche in atto. Questa incapacità è ulteriormente accentuata dal fatto che la laicità è oggi uno di quei concetti controversi e ambigui che danno luogo non solo a fraintendimenti, ma anche, troppo sovente, a veri e propri dialoghi tra sordi. Se questo vale in generale nel dibattito culturale, l'impressione di incomunicabilità tra le parti emerge con ancora più forza dal fatto che le questioni connesse alla laicità finiscono per rifluire nell'agone del confronto politico-mediatico e nel tritacarne delle strumentalizzazioni politiche: ma i problemi, le inquietudini e gli interrogativi sul futuro della convivenza tra persone restano sul tappeto.

Un segnale evidente dell'ambiguità del concetto, i cui confini semantici sono oggi in Italia difficilmente tracciabili, è il fatto che non si riesce a parlare di laicità *tout court*, senza aggiungerci degli aggettivi: la laicità è così "positiva", "sana", "debole" o "forte", a

seconda delle esigenze che si vogliono difendere. L'incertezza semantica non significa però che questa nozione sia vuota e non veicoli un problema reale, quanto piuttosto che essa è pensata fondamentalmente in termini polemici, cioè a partire dalla costruzione di un avversario più che dall'elaborazione interna del concetto. Proprio per consentire una riflessione più pacata e di lungo periodo abbiamo inteso offrire al pubblico in forma cartacea una serie di saggi frutto della rielaborazione di alcuni degli interventi tenuti durante la Summer School "Religioni e sfera pubblica", organizzata dal Cespec nel settembre 2008. In essi sono rappresentate diverse sensibilità culturali che però condividono la comune esigenza di sforzarsi in un percorso che non si lasci semplicemente risucchiare nei vortici della polemica, ma punti ad allargare il contesto dell'analisi.

Il tema della laicità, nel suo profilo giuridico-costituzionale e filosofico-politico, costituisce infatti il verso di una medaglia sul cui retro sta impresso il rapporto tra le religioni (o più in generale tra le visioni comprensive di senso) e la sfera pubblica, nelle sue articolazioni prepolitica e politico-deliberativa. Com'è noto la laicità, intesa come neutralità delle istituzioni e dei poteri pubblici nei confronti delle rivendicazioni veritative provenienti dalle diverse tradizioni e confessioni religiose, nasce in Europa durante la prima modernità come risposta alle sfide dell'assolutismo teologico dei contrapposti partiti in campo. Essa è il frutto inconsapevole di un percorso avviato dall'incipiente assolutismo statale che già si annidava nella metafora del Leviatano di Hobbes; lo Stato assoluto si impose come pacificatore sui riottosi difensori di verità divenute inconciliabili dopo lo spezzarsi dell'unità della cristianità medievale. Esso sconfisse, in nome delle ragioni della quotidiana convivenza, il tentativo di ricondurre alla concordia, grazie alla violenza del braccio secolare, l'insanabile contrasto tra i partiti confessionali. Se non mancò chi difese, talora con il sacrificio della vita, le ragioni dell'irenismo cristiano e della tolleranza evangelicamente ispirati<sup>1</sup>, a prevalere furono le esigenze della "ragion di Stato", rafforzate dall'esperienza mortifera e insostenibile di guerre sanguinose.

<sup>1</sup> Si fa qui riferimento agli anabattisti pacifici del Cinquecento e ai loro eredi e discepoli spirituali sulle due rive dell'Atlantico nei secc. XVI-XVIII, incluso Roger Williams, ma anche alla polemica anti-calviniana di Sebastiano Castellione (1515-1563).

Solo più tardi però la laicità poté affermarsi pienamente con la separazione tra trono e altare. Questo fu possibile grazie al fallimento del tentativo, caratteristico dell'età confessionale, di restaurare l'unità di fede almeno all'interno delle nascenti compagini statuali nazionali e regionali secondo la nota formula *cuius regio eius religio*, tentativo che nasceva dalla convinzione che tale unità fosse una condizione necessaria dell'ordine politico, una garanzia di sicurezza per tutti e di riconoscimento della legittimità del sovrano. Le "guerre di religione" rischiarono di porre a repentaglio il lento e plurisecolare processo di costruzione dello Stato moderno assoluto e – successivamente alla rivoluzione "atlantica" e all'affermarsi della sovranità popolare su base contrattualistica – dello Stato-nazione. Poté così, sulla base della libertà di coscienza, affermarsi la stagione dei diritti naturali dell'uomo, del liberalismo, dello stato di diritto e in seguito di quel delicato "corpo artificiale" rappresentato dalle "democrazie costituzionali" europee post-belliche.

In tale processo si vede oggi da parte di alcuni il primo segno di una deriva secolarista e immanentistica del politico, dell'emergere di una neutralità della sfera pubblica fondata su un'autonomia del politico ad un tempo cinica e incredula. Tale neutralità tuttavia non assunse mai, né poteva assumere, la forma di uno spazio vuoto, di un luogo di mero esercizio vitalistico e giuridico-positivo del potere, oppure di negoziazioni fondate su cangianti rapporti di forza, come si tende a supporre oggi con affrettata analogia da parte dei redivivi fautori dei "valori forti" dell'Occidente, superficialmente profumati di cristianesimo. La demonizzazione del realismo politico, ridotto a mero stereotipo dai suoi avversari, che ne trascurano la sottesa dimensione assiologica di legittimazione del potere in nome della difesa della pace e del "quotidiano", finisce per rivelarsi il frutto di una mera astrazione concettuale da parte di forze potenzialmente "totalitarie", incapaci di spiegare il nostro passato e il nostro presente: per esse dalla tolleranza scaturirebbe *ipso facto* la laicità immanentistica e ateistica, che ne costituirebbe il prodotto "ultimo", estenuato dalla secolarizzazione.

La neutralità di cui sopra, che fu certo reattiva nei confronti di un'ipertrofia dell'investimento "religioso" del quotidiano – si pensi ai massacri degli anabattisti, dei calabro-valdesi e alla condanna di

Serveto e di altri dissenzienti<sup>2</sup> – ha implicato l’assunzione su di sé della funzione di legittimazione del potere in precedenza svolto dal sacro premoderno, o dalla teologia politica pre e postcristiana. La laicità come neutralità non poté pertanto non assumere, in forme differenti nei diversi contesti confessionali e nazionali, la forma di una “religione civile” o “religione politica” o, se i termini possono apparire impropri riferiti all’epoca precedente alle grandi rivoluzioni, quantomeno di una istanza assiologica fondativa *a priori* dell’ordine politico ed etico-pubblico all’interno di una determinata compagine statale. L’esempio francese della III Repubblica e delle successive stagioni novecentesche della “laicità repubblicana” con la costituzionalizzazione del principio di laicità (1946 e 1958), indagata nei saggi di J.P. Machelon e J. Baubérot, contenuti in questo volume, risulta a tal fine esemplare. Alla riproposizione in chiave cattolico-legittimista dell’ideologia della “Francia cristiana” di San Luigi e Giovanna D’Arco, si contrapponeva sino a prevalere nella stessa autocoscienza cattolica la “religione repubblicana”, di cui la laicità costituiva il tratto maggiormente caratterizzante<sup>3</sup>.

L’esito non fu però univoco, tanto che dalla fine del XVIII secolo sino alla seconda metà del XX, ci si trovò di fronte alla fioritura di innumerevoli “religioni politiche” di ben diverso tenore ed ispirazione, che rifiutavano i principi del liberalismo e riducevano la democrazia a mero simulacro, in nome di forme di integrazione olistiche e totalizzanti. In tali visioni, l’identificazione dell’ideologia di riferimento come fondamento dell’azione dello Stato cancellava del tutto la dimensione della “laicità” come neutralità: nei confronti delle religioni tradizionali, qualora non avessero accettato una radicale “privatizzazione” del proprio agire (come avvenne talora nel contesto dei regimi dell’ateismo di Stato), si produssero così esiti competitivi, alternati a tentativi e progetti di strumentalizzazione reciproca. Il rapporto tra il fascismo e il cattolicesimo in Italia, prima e dopo il 1929, sospeso tra il progetto della ricostruzione di una “nuova cristianità” su base corporativa, e la rivendi-

<sup>2</sup> Cfr. J. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1967, 2 voll.

<sup>3</sup> Jean Baubérot si è fatto altresì promotore di vaste indagini comparative sui diversi modelli di laicità anche esterni all’Occidente, sforzo sul quale vi è ora attenzione anche in Italia. Cfr. J. Baubérot, *Le tante laicità del mondo*, Luiss University Press, Roma 2008.

cazione al regime di una natura neo-guelfa, consentanea con il rinsaldamento dell'identità cattolica della nazione, costituisce un esempio emblematico di tale dialettica<sup>4</sup>.

Se dovessimo indicare un discrimine all'interno di questa grande famiglia, ci pare che esso potrebbe essere colto distinguendo "religioni civili" o "politiche" deboli, da "religioni politiche" forti. La "religione politica" forte, ed è il caso del nazionalsocialismo, del fascismo e del bolscevismo, sui quali si è soffermato lo storico Emilio Gentile<sup>5</sup>, ha avuto in sé una vocazione intrinsecamente "totalizzante" o "totalitaria", nella misura in cui, per utilizzare un'espressione cara a Charles Taylor, ha avuto la pretesa "inattuale" ed estrema di riproporre una legittimazione "paleo-durkheimiana"<sup>6</sup> del potere assoluto del capo, della classe, della nazione o della razza. La rivendicazione dell'assolutezza di tale potere ha prodotto, come è tristemente noto, esiti drammatici. La religione politica, in nome di una estremizzazione della laicità finisce per inglobare in sé il senso generale dell'uomo e del mondo, ed è costretta a negare, o meglio a travolgere la distinzione moderna tra privato e pubblico, tra interiorità (psiche) e corpo. Siamo così in presenza di una *reductio ad unum* del pluralismo valoriale, sociologico, e di contesti vitali, prodotto dalla modernità, che si è rivelato da ultimo incompatibile con una forma di vita non assimilabile alla barbarie.

Con queste premesse, il rapporto nei confronti delle "religioni" e del "religioso", da parte delle "ideologie" politiche, non ha potuto quindi che essere radicalmente conflittuale. Tra il sacro politico e le religioni ci possono essere momenti di tregua, unicamente all'interno di un conflitto insanabile: non c'è alcuno spazio, neppure squisitamente intimistico e di culto, che possa essere riservato ad un altro Dio, che non sia quello della razza, del sangue, della nazione o della rivoluzione. L'escatologia chiliastica profana e quella ebraico-cristiana sono radicalmente incompatibili con l'approdo inevitabile all'ateismo di Stato o con forme di neopaganesimo politico.

<sup>4</sup> Sul rapporto tra i fascismi e le chiese cristiane, tra resistenza e ambiguità in Italia e in Germania, cfr. ora E. Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010.

<sup>5</sup> Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.

<sup>6</sup> Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. di P. Costa e M. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 611ss.

Sul presupposto della laicità sono tuttavia fiorite anche forme di “religione civile” deboli, come quella “repubblicana” francese, o quella “teistico-providenzialistica” statunitense, prive di pretese totalitarie, pienamente compatibili con un regime di pluralismo politico, sociale e culturale e con la democrazia liberale. Ci si può legittimamente chiedere, anche sulla scia del dibattito suscitato dal celebre *Diktum* di Böckenförde<sup>7</sup>, richiamato in questo volume da Gian Enrico Rusconi, se un assetto liberaldemocratico dei poteri pubblici possa fare a meno di una qualche forma di “religione civile”, pur nella forma “fredda” del moderno patriottismo costituzionale. Di questa “religione civile” si possono individuare due varianti che hanno entrambe assunto un carattere archetipico: “la religione civile repubblicana” di matrice rousseauviana, evocata nel saggio di Jean Baubérot in relazione al caso francese, dove è stata largamente identificata, non senza un equivoco di fondo, con la stessa laicità, e la “religione civile” americana, che assume la forma di un teismo providenzialismo secolarizzato (la teologia del “destino manifesto” della nazione americana) di remota matrice ebraico-cristiana, ma compatibile e sovrapponibile a opzioni confessionali e religiose diverse.

Questi due modelli hanno in comune l’obiettivo di proporre una condivisione assiologica minima, richiesta ai cittadini e alle istituzioni al di là di opzioni confessionali specifiche, che sia in grado di preservare l’ordine sociale ed offra un fondamento etico-pubblico che faccia da base alla convivenza associata e al riconoscimento tra diversi, e consenta di portare a termine i processi deliberativi della sfera pubblica.

La differenza di fondo è riconducibile alle diverse matrici confessionali della storia francese e americana. L’opposizione netta del cattolicesimo allo spirito dei Lumi e al liberalismo politico, protrattosi sino a tempi assai recenti, ha fatto sì che in paesi cattolici post-confessionali (è il caso della Francia, della Spagna e assai meno dell’Italia) il “muro di separazione” tra Chiesa e Stato abbia avuto un carattere di impermeabilità, del tutto estraneo a contesti culturali caratterizzati dalla fioritura di forme di protestantesimo liberale e dal superamento, già compiutosi nel Settecento e nel-

<sup>7</sup> «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire», cfr. E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68.

l'Ottocento, delle ortodossie confessionali di matrice riformata, luterana o comunque evangelica. La presenza di una retorica politica religiosamente ispirata, di leader religiosi, o di ideali religiosi in politica, appare in tale contesto, un dato di fatto pacificamente acquisito che non urta la sensibilità diffusa<sup>8</sup>.

Negli ultimi decenni, e lo ricorda in forma sintetica Giovanni Filoramo nel saggio introduttivo del volume, il panorama “globale”, e non più soltanto euro-occidentale è andato modificandosi non solo sul versante socio-politico, ma anche su quello religioso. Le riflessioni sul tema della laicità nel mondo devono fare i conti con la riemersione, dopo il 1989, vera cesura epocale ben più dell'11 settembre 2001, di un rinnovato protagonismo delle religioni nella sfera pubblica, e più in generale nel discorso pubblico. Si tratta certo di un dato sociologico difficile da interpretare, perché non si accompagna ad una maggiore pratica religiosa e non può quindi essere letto come una “rivincita di Dio” o una semplice sconfessione della secolarizzazione. Come ricorda lo stesso Filoramo, non si può tranquillamente etichettare la nostra come un’“età post-secolare” perché le dinamiche secolarizzanti continuano a produrre in Occidente una metamorfosi dell'esperienza religiosa che diventa più multiforme e individualizzata. Si tratta invece di riscontrare il dato della crisi dello Stato, e della sua religione civile debole, seguita alla crisi delle “religioni politiche” forti del Novecento, concretatesi per decenni nell'azione di mobilitazione e di mediazione dei partiti di massa, che lascia lo spazio ad un diretto protagonismo delle confessioni religiose e dello loro gerarchie nello spazio della comunicazione politica, dell'etica pubblica e della stessa deliberazione. Anche se non si tratta solo di una peculiarità del nostro paese appare evidente che ci troviamo qui di fronte ad un paesaggio per noi consueto, e che è indagato nel volume, con diversa sensibilità disciplinare, rispettivamente giuridica e politologica, da Stefano Sicardi e Gian Enrico Rusconi.

La domanda che appare legittimo porsi oggi è allora se possa e debba essere reso meno rigido il “filtro” rappresentato dalla neutralità della sfera pubblica in un contesto nel quale la “società civi-

<sup>8</sup> Per una diversa interpretazione del modello statunitense che rifiuta programmaticamente il ricorso all'espressione “separatismo”, riservato al modello francese, si veda il contributo di M.C. Nussbaum, *Libertà di coscienza e religione*, Il Mulino, Bologna 2011.

le” appare ormai matura per forme di convivenza civile caratterizzate da un accentuato “pluralismo”. L’ampio dibattito sviluppatosi fin dalla fine dello scorso secolo sull’ammissibilità delle convinzioni religiose nello spazio pubblico e sulla revisione della concezione liberale della neutralità, di cui ci danno conto in forma diversa i saggi di Alessandro Ferrara, Graziano Lingua e Gian Enrico Rusconi, mostra come un modello che si fondi sulla privatizzazione della religione non riesca più a far fronte ai nuovi problemi che appaiono all’orizzonte. Il protagonismo pubblico delle chiese e il ruolo che stanno acquisendo le dottrine religiose nello spazio lasciato vuoto dalla crisi delle religioni civili deboli ci interrogano sulla tenuta di un modello che semplicemente escluda le convinzioni religiose dal dibattito pubblico. Lo sforzo compiuto da un autore come Jürgen Habermas nel ritagliare un ruolo positivo agli argomenti religiosi nel dibattito politico informale apre la strada ad una rinnovata discussione sul contributo positivo che può venire dalle tradizioni religiose<sup>9</sup>. Allo stesso tempo non si può non essere attenti al rischio di un utilizzo meramente strumentale di queste aperture che finisca per legittimare l’assenza di un confronto reale con il pluralismo come base inderogabile della democrazia o che sostenga l’emersione di forme varie di “neocomunitarismo reattivo” in forma “religiosa”, “religioso politica” o “culturalistica”, frutto di un clima culturale diffuso che spinge per una improponibile ridefinizione dell’ordine politico e sociale in forme “neodurkheimiane” (Taylor). Al di là dell’auspicabilità di tali soluzioni regressive sul piano valoriale e politico e della loro praticabilità sul versante normativo, l’ostacolo frapposto a tali disegni dal pluralismo degli stili di vita comunque generatosi, lo rende inattuabile senza il ricorso esplicito a forme di autoritarismo e di dispotismo della maggioranza, con il sacrificio dei diritti di libertà destinato a ritorcersi contro chi se ne farà promotore. Lo dimostrano un’enfasi non disin-

<sup>9</sup> Molti sono gli interventi di Habermas su questo tema. In particolare si veda la discussione con l’allora cardinale Joseph Ratzinger, J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Id. -J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2004, nonché il volume che raccoglie il maggior numero di materiali su questo tema: J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006. Sul rapporto tra religione e sfera pubblica nella recente produzione habermasiana è utile il lavoro di G. Cunico, *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*, Queriniana, Brescia 2009.



teressata sulle radici cristiane dell'Europa e su un'ideologia dell'Occidente "cristiano", che assume la forma di pesanti limitazioni nei confronti delle "differenze" culturali, religiose e di stile di vita.

Il tener fermo, attraverso la via di una revisione costituzionale di tipo sempre più inclusivo, il compromesso liberale lockiano in rapporto al ruolo pubblico delle "chiese", non esclude affatto il ricorso a quello che Jean-Marc Ferry chiama "consenso per confrontazione"<sup>10</sup> con l'ammissibilità al dialogo di tutti coloro che ne condividano il presupposto originante, cioè l'eguale dignità di tutti i soggetti che vi partecipino, nei confronti dei quali non è ammissibile alcuna forma di "diffamazione" morale. Non può esistere un vero consenso minimo sui valori della convivenza se il dialogo è concepito in forma strumentale allo scopo di far prevalere l'assolutismo della propria visione teologica o ideologica. Per evitare ciò occorre, almeno ci pare, che il luogo istituzionale del dialogo e dello scambio di ragioni abbia o vada acquisendo, in una pur asintotica approssimazione ad un modello normativo forse utopistico, una forma il più possibile neutra, che prescinda dai rapporti sociologici, politici ed economici delle diverse confessioni.

Proprio su questo versante diventa fondamentale una riflessione fenomenologica, ma anche critica sul caso italiano, con il progressivo, ma sempre instabile e controverso recepimento del "principio di laicità" in ambito giurisprudenziale, a partire da una celebre sentenza del 1989 da parte della Corte Costituzionale. Stefano Sicardi evidenzia nel suo saggio la difficoltà incontrata dai giudici amministrativi, ma anche in ambito civilistico e penalistico, nel recepimento del principio della libertà eguale tra le diverse confessioni religiose. Il modello attuale appare caratterizzato da una accentuata asimmetria nel trattamento riservato alla Chiesa cattolica rispetto alle altre confessioni, molte delle quali ancor prive di Intesa, solo in parte giustificata dalla pur auspicabile regolazione delle "res mixtae" (invero assai dilatatesi nel tempo). Il capitolo delle questioni controverse in cui il principio di neutralità appare disatteso a livello applicativo è assai ampio, e dovrebbe indurre i "cattolici adulti" ad una auspicabile riflessione autocritica

<sup>10</sup> Per l'esposizione del *consensus par confrontation* si veda J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2002, pp. 62-63; Id., *Europe, la voie kantienne*, Cerf, Paris 2005, pp. 81-86. Cfr. anche *infra*, pp. 116-120.

sulla persistenza di ingiustificati privilegi.

A ciò si aggiunge tuttavia, e non sarebbe corretto nascondere, un clima culturale generale di scarsa considerazione nei confronti dei diritti delle minoranze religiose e culturali nel nostro paese, venata assai spesso di paternalismo e di una tolleranza pratica che sconfessa l'intransigenza di dichiarazioni di principio. In linea generale si dovrebbe comunque riflettere sul fatto che non c'è autentica libertà religiosa in assenza di laicità, intesa nella forma di una rigorosa neutralità dei poteri pubblici: non ci può essere partecipazione serena al dibattito della sfera pubblica pre-politica, che istruisce i problemi e fa maturare le scelte normative *erga omnes* senza forme di tutela dell'effettività del diritto all'argomentazione da parte di tutti su un piano di ragionevole parità.

Al di là del legittimo dibattito, e del legittimo dissenso sui modelli normativi che dovrebbero disciplinare il rapporto tra religioni e sfera pubblica, ci pare tuttavia che emerga un consenso di fondo tra studiosi di diversa formazione e di diversi paesi sul fatto che la "laicità", pur aggiornata in una forma più inclusiva che dia maggiore spazio in positivo alle ragioni degli uomini e delle comunità religiose, debba essere mantenuta come caposaldo della convivenza multireligiosa. Tale "aggiornamento" della laicità non potrà realizzarsi se non grazie ad uno sforzo autocritico da parte delle confessioni religiose, ma anche da parte dei sostenitori di un "laicismo" intransigente, con la rinuncia da parte della politica alla strumentalizzazione del fattore religioso (simboli, riti e dottrine) ai fini contingenti dell'acquisizione del consenso. L'auspicabile progredire del dialogo interreligioso e interculturale, sui temi teologici ed etici, il cui ruolo è giustamente rimarcato nel saggio di Maurizio Pagano, potrà e saprà offrire un *humus* maggiormente favorevole all'insorgenza di un consenso etico-pubblico minimo condiviso: il consenso interreligioso non dovrà tuttavia assumere tratti esclusivistici nei confronti dei "diversamente credenti" e di chi si riconosce in visioni comprensive di senso di tipo secolare.

Il ruolo dello Stato, delle istituzioni e dei poteri pubblici, in tale processo di ridefinizione delle forme e dei limiti della partecipazione delle religioni alla definizione dell'ethos pubblico condiviso, resterà ancora a lungo decisivo, anzitutto nella forma di una garanzia degli spazi del dialogo. In questo da ultimo davvero consiste la laicità nel suo versante politico-istituzionale.