

Laicità del diritto e laicità narrativa

Alessandro Ferrari

La lotta tra interpretazioni e prospettive spesso inconciliabili e tutte pretesamente autentiche a cui si assiste ogni qualvolta la laicità entra in gioco rivela la necessità di non perdere di vista nell'analizzare e utilizzare questo principio una fondamentale... distinzione previa: quella tra laicità narrativa e laicità del diritto.

La laicità narrativa è quella della politica, della morale, dell'ideologia; la laicità del diritto è, invece, il distillato della precedente, «consacrato», al termine di un delicato e complesso processo, dalle diverse istituzioni che compongono gli ordinamenti giuridici statuali¹. Le due laicità vanno insieme, *simul stabunt, simul cadent*: la laicità narrativa ambisce a trasformarsi in laicità del diritto e quest'ultima, senza una laicità narrativa alle spalle, è destinata a spegnersi e morire. La convivenza tra le due laicità non è, tuttavia, facile. Esse sono spesso in conflitto, la loro lingua non è sempre la stessa e, mentre la passionale laicità narrativa può presentarsi ora come anticlericale ora come «papista», ondeggiando tra laicismo e sana laicità, la laicità del diritto può deludere con il suo sangue freddo (Aristide Briand), con il suo interminabile e (per molti ingenuamente ambizioso) sforzo di composizione, di gestione equidistante del pluralismo religioso e culturale.

Ancora: mentre le radici della laicità narrativa affondano nella storia e nei terreni più remoti e diversi, tanto da poter essere ritrovate negli stessi testi fondatori delle grandi religioni (si pensi solo al «rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» del Vangelo secondo Matteo), la storia della laicità del diritto è strettamente legata a un tempo e a uno spazio precisi, quelli dello Stato moderno.

Una data di nascita

È possibile stabilire esattamente la data di nascita della laicità del diritto, identificare con esattezza il suo *big bang*? Se si guarda alla Francia, da molti a ragione considerata la patria della laicità del diritto, si può restare interdetti nel notare come il disaccordo sul punto regni sovrano. Per alcuni, infatti, la laicità del diritto sarebbe nata con la Rivoluzione; per altri con il Concordato e gli Articoli organici napoleonici. Per altri, invece, la laicità sarebbe apparsa, ancor prima, con

l'editto di Nantes e la fine delle guerre di religione.... Per molti, poi, tale principio sarebbe stato proclamato soltanto dalla legge di separazione del 1905 che, tuttavia, non parla mai di... laicità².

In ogni caso, l'esperienza francese mette in luce la stretta relazione tra nascita della laicità del diritto e affermazione dell'idea di Stato unitario, di Stato-Nazione fondato sulla continuità istituzionale e dotato di un ruolo del tutto centrale, monopolistico, nelle dinamiche dell'integrazione societaria. La prospettiva che emerge è, dunque, quella di uno Stato al vertice di una piramide sostenuta da un positivismo (anche giuridico) idiosincratico a ogni pluralismo e teso a occultare il substrato – in questo caso cristiano – della Nazione (Maurice Hauriou parlava di una «fiction d'ignorance légale») indipendente- mente dal ruolo da esso giocato nella comparsa di questa stessa laicità.

Uno sguardo ai dibattiti francesi rende anche avvertiti di come sia facile dimenticare il vero anniversario della laicità del diritto: essa, infatti, compare ufficialmente solo nel 1946, con la Costituzione della Quarta Repubblica, la prima a definire laica la *République*. Non senza qualche paradosso, questa novità è raramente enfatizzata. La laicità costituzionale, del resto, è ancora frequentemente interpretata a rimorchio della legge di separazione, pur essendo ben noto che essa non rappresenta la costituzionalizzazione della legge del 1905 ma, piuttosto, la traduzione giuridica dello spirito pluralista tipico delle Costituzioni del secondo dopoguerra quando la «piramide» ha iniziato a trasformarsi in «rete» e, con l'avvento dei diritti sostanziali, si è squarciato il velo del tempio della separazione tra Stato e società³.

Un principio universale

La distinzione tra laicità narrativa e laicità del diritto offre una buona prospettiva per rispondere a questa domanda. Non di rado, infatti, si afferma che la laicità sarebbe circoscritta soltanto ad aree linguistico-politico-culturali ben determinate. In realtà, se utilizzare gli occhiali della laicità narrativa porterebbe senza dubbio a una «comparazione delle divergenze», soffermarsi sulla laicità del diritto consente, al contrario, di enfatizzare soprattutto le convergenze tra sistemi giuridici chiamati a rispondere alle medesime sfide⁴.

In ogni caso, si può notare, innanzitutto, una diversa cronologia tra le laicità del diritto contemporanee. Le laicità costituzionali messicana e turca (1917 e 1937), infatti, rappresentano due laicità di «prima generazione», entrambe impegnate a concretizzare una narrativa separatista così spinta da non trovare uguale nemmeno nella (equilibratissima) legge di separazione francese.

È la laicità costituzionale francese la prima delle laicità di «seconda generazione» tra cui va annoverata anche la laicità italiana, implicita nella lettera della Costituzione ed esplicitata soltanto nel 1989 dai giudici costituzionali come principio supremo dell'ordinamento. Non è questa la sede per approfondire i caratteri di quest'ultima laicità⁵ che ha messo un po' in discussione il monopolio della sua corrispondente transalpina servendo da modello per altri sistemi, tra cui quello spagnolo e quelli dei Paesi dell'ex «Impero sovietico». È sufficiente sottolinearne le due caratteristiche principali: 1) si tratta di una laicità fondata sulla distinzione degli ordini civile e religioso e non sulla loro separazione; 2) si tratta di una laicità includente, già nel suo nucleo costitutivo, la possibilità di un esplicito pluralismo giuridico e di un collegamento tra ordinamenti giuridici autonomi realizzato attraverso meccanismi di cooperazione direttamente previsti dalla Costituzione (concordato e intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica). Questi tratti fondamentali – la distinzione e la cooperazione – riecheggiano, con tutta evidenza, la tradizione cattolica. Del resto, «habermasiana» prima di Habermas o, se ci si sofferma sull'uguale libertà da essa garantita, «rawlsiana» prima di Rawls, questa laicità è divenuta, nella pratica, «sarkozista» prima di Sarkozy⁶. Sulla scorta del giurista canadese Roderick Macdonald⁷, si potrebbe, infatti, sostenere che se al momento della sua esplicitazione la laicità italiana è stata agevolmente identificata con il riconoscimento del pluralismo religioso e culturale, nell'esperienza concreta essa rischia, invece, di tradursi non solo in una «laicità battezzata» ma in una vera e propria «laicità praticante», vale a dire in una laicità fondata sulla norma implicita che continua a riconoscere al cattolicesimo – e non ai principi costituzionali – un ruolo pontificale nel processo di integrazione societaria e, di conseguenza, un regime di privilegio in perfetta continuità con la natura di Nazione-Stato e non di Stato-Nazione dell'Italia. Un'ultima annotazione. La diffusione su scala internazionale della laicità del diritto dipende in gran parte dalla «cultura giuridica» che informa una determinata società⁸. Da questo punto di vista, le laicità di «prima generazione» erano espressione di una cultura giuridica di *civil law*, fondata sul culto della legge generale e astratta, universalmente applicabile senza necessità di accomodamenti *ad hoc*. Si trattava, dunque, di laicità poco comprensibili alle società di *common law*, lontane da una cultura giuridica così piramidale. Le laicità di «seconda generazione», al contrario, più preoccupate di gestire il pluralismo tipico delle società multiculturali che di separare, dedicano attenzione non solo alla *law in books* ma anche alla *law in action*, alle concrete modalità di applicazione della legge ai casi di specie. Logico, dunque, che queste laicità siano più intelleggibili alla cultura giuridica di *common law* e che, di conseguenza, nel mondo anglo-

sassone, non sia più così raro trovare, accanto alla *secularity* e al *secularism*, anche la *laicity*.

Dinamiche della laicità in Francia e altrove

È stato René Rémond a sottolineare come la laicità francese «non sia più quella che era»⁹, evidenziando, in particolare, una fondamentale pacificazione nell'utilizzo, ormai condiviso, di tale principio. Partendo da questa osservazione, è possibile sintetizzare le dinamiche e le trasformazioni della laicità francese in due termini: *disvelamento* e *ipermodernità*. Da una parte, le trasformazioni sociali degli ultimi anni hanno consentito di disvelare il pragmatismo e l'attitudine accomodante propri non solo della laicità costituzionale ma della stessa legge di separazione. Tale disvelamento ha consentito alla laicità del diritto di prendersi qualche rivincita sulla laicità narrativa, evidenziando come il principio di laicità nasca già *ab origine* in funzione di una società differenziata. Il Consiglio di Stato ha giocato un ruolo fondamentale in questo processo cui hanno contribuito, in questi ultimi anni, anche il Rapporto Machelon (2006), con il suo tentativo di rispondere alle esigenze culturali poste dalla ormai permanente presenza musulmana e, soprattutto, il Rapporto Stasi (2003), in cui la volontà di conciliare laicità del diritto e laicità narrativa emerge con chiarezza. Si può, dunque, sostenere che, diventando diritto, la laicità si è, da una parte, laicizzata¹⁰, abbandonando l'ostilità nei confronti dell'esperienza religiosa; dall'altro, essa si è anche secolarizzata, allargando il suo campo d'azione ben oltre la gestione del pluralismo religioso riferendosi ora al complesso dei rapporti sociali e della convivenza civile.

L'estensione della sfera di competenza della laicità conduce al secondo termine utilizzato per sintetizzare le trasformazioni della laicità francese: l'ipermodernità. Con ipermodernità si intende sia la volontà di conservare e promuovere i valori della modernità – e, dunque, pure la laicità – sia, contemporaneamente, il timore della frammentazione conseguente alla concreta affermazione di questi stessi valori¹¹. Figlia dell'ipermodernità è, allora, la tendenza a interpretare la laicità come un concetto statico, come sorta di «fine della storia», tendenza che si accompagna all'enfaticizzazione delle tensioni legate alla fatica del bilanciamento, dell'accomodamento tra i vari diritti in gioco. La paura di perdersi porta, così, la laicità narrativa a rivoltarsi contro la laicità del diritto; la politica a ergersi contro la tecnica; la pretesa apoditticità della legge a opporsi all'ambiguità dei rimedi giurisdizionali. La vicenda della legge «sui segni religiosi» appare, al riguardo, assai eloquente¹².

L'attivismo del presidente Sarkozy non è mancato nemmeno in questo campo. I discorsi pronunciati a Roma e a Ryad sulla laicità aperta o positiva hanno avuto ampia eco e sollevato molte discussioni. Questi discorsi si situano, prevalentemente, almeno per ora, nel campo della laicità narrativa. Per il diritto, infatti, la laicità è sempre stata aperta e anche compensativa: non vi è, dunque, alcuna novità. Tuttavia, l'originalità di questi interventi risiede nell'esplicita consacrazione della «piramide» dei culti che vede al vertice le religioni tradizionali e sul gradino più basso i culti più «nuovi», sia per arrivo, sia perché effettivamente più giovani e legati alle trasformazioni contemporanee delle istituzioni e dei gruppi religiosi. L'approccio piramidale non è nuovo: esso, infatti, fotografa perfettamente, infatti, l'attuale modello europeo di libertà religiosa, incentrato, almeno di fatto, intorno ai «culti riconosciuti». Ciononostante, l'utilizzo della laicità in funzione di un pluralismo selettivo – di un pluralismo di regime (Luciano Guerzoni) – rivela due paradossi. Da un lato, tale situazione evidenzia come l'eccessiva timidezza della laicità del diritto francese nel metabolizzare esplicitamente i propri accomodamenti e, di conseguenza, nell'alimentare una narrativa pluralista favorisca ampi margini di ambiguità che consentono ai pubblici poteri l'esercizio sostanzialmente incontrollato di una discrezionalità alla fine orientata da convenienze spicciole e dalla forza delle singole *lobbies* confessionali. Dall'altro, rendere la laicità funzionale alla costruzione di un sistema di culti riconosciuti costituisce un ripiegamento verso un anacronistico (?) *favor religionis* e una rinuncia alla pretesa universalistica di un principio sorto non per recintare uno spazio pubblico a ingresso riservato alimentato dal sostegno strumentale di talune religioni prescelte ai meccanismi, infiacchiti, della rappresentanza politica ma per realizzare un quadro unitario di uguale libertà aperto a tutti i contributi culturali e religiosi e garantito dall'autonomia del politico rispetto alle singole esperienze e istituzioni religiose. L'opposizione tra laicità aperta o positiva e laicità *tout court* ricorderebbe, così, neanche troppo velatamente, l'intramontabile disputa tra sana laicità e (laicità interpretata come) laicismo da cui la laicità – senza – *ismi* e aggettivi – non può che uscire sconfitta.

La questione di fondo non risiede tanto nell'esigenza di salvaguardare una desueta separazione, ma, piuttosto, nell'assicurare l'uguaglianza e la libertà – ancora l'uguale libertà – degli individui, comunque intendano declinare la propria libertà religiosa. Infine, non è difficile immaginare che l'enfasi posta sulla laicità aperta o positiva possa favorire, per reazione, il ritorno di vecchie forme di *laïcité de combat* (Jean Baubérot), vale a dire di una laicità deduttiva, legata a una concezione rigidamente monista dello Stato.

Allargando lo sguardo dalla Francia agli altri Paesi europei si osservano dinamiche assai simili: la crisi dello Stato westfaliano e la ricerca di nuovi paradigmi. Tutti i Paesi del «Vecchio continente» faticano a tradurre in diritto vivente le direttive costituzionali volte alla gestione delle società multiculturali e multireligiose. Si è, infatti, passati dalla solenne proclamazione del pluralismo di diritto in un tempo di scarso (avvertimento del) pluralismo sociale nell'immediato secondo dopoguerra – una vera e propria inconsapevole applicazione del velo d'ignoranza rawlsiano – al forte pluralismo sociale scarsamente riconosciuto dal diritto dell'epoca attuale. Il velo musulmano ha, così, il suo corrispettivo nel crocifisso italiano. Nell'uno e nell'altro caso esiste un problema di pluralismo e, in particolare, l'esigenza di concedere più spazio alla Nazione (in Francia) e allo Stato (in Italia). Le medesime questioni sono dibattute nel Regno Unito, dove l'arcivescovo di Canterbury ha avviato un vasto dibattito sulla possibilità di un riconoscimento civile della legge matrimoniale musulmana e dei c.d. tribunali della *shari'a*. È poi significativa la vicenda della *Leitkultur* tedesca. Coniato da Bassam Tibi per indicare un modello di integrazione possibile, il termine è presto divenuto sinonimo di selezione all'accesso in un mercato chiuso orientato all'assimilazione.

Più in generale, si assiste, dunque, sul piano dei principi, all'apertura dei vecchi sistemi di relazione tra Stati e chiese al nuovo panorama pluralista; sul piano pratico, si avverte, invece, un'inversione di questo processo tutte le volte in cui esso venga avvertito come un attentato agli equilibri tradizionali: ancora l'ipermodernità. È interessante osservare come tali dinamiche riguardino sia i Paesi abituati a riconoscere il ruolo delle comunità religiose (Germania, Italia e Regno Unito, ad esempio) sia un Paese tradizionalmente ostile a ogni «com'unitarismo» e, dunque, orientato a un approccio rigidamente individualistico come la Francia. In entrambi i casi, infatti, è la pressione delle scelte individuali a mettere in discussione il primato dei gruppi tradizionali, ma anche a rivendicare nuovi spazi per forme di vita comunitarie: il dibattito sugli accomodamenti ragionevoli in *Québec* e il Rapporto Bouchard-Taylor che ne è conseguito sono, al riguardo, emblematici di questa ineludibile osmosi tra individuale e collettivo.

Le ragioni del cambiamento

Una delle ragioni principali alla base delle dinamiche appena descritte va ricercata nel bisogno, avvertito con particolare acutezza nell'epoca attuale, di riconnettere il diritto alla società di cui è – o dovrebbe essere – sintesi ed espressione temperata. Questo bisogno si salda con la necessità di disporre di un sistema di rappresentanza politica effettivo ed efficace in grado di riconoscere il ruolo

pubblico delle religioni senza per questo attribuire loro una sorta di monopolio etico o morale. Le dinamiche della laicità in Europa dipendono anche dalla simultanea trasformazione dei gruppi religiosi e dei sistemi tradizionali di relazioni tra Stati e chiese per effetto di un cambiamento d'agenda che mette in primo piano nuove tematiche, legate a un approccio individualistico in materia religiosa (i simboli religiosi; le questioni bioetiche) piuttosto che i temi più classici connessi ai tradizionali rapporti tra istituzioni e ordinamenti giuridici separati e distinti. Si è, dunque, passati dalla pluralità religiosa alla pluralità delle culture¹³. In questo senso va letta la secolarizzazione del XXI secolo, come un ritorno della religione nel secolo, come la crisi di una certa idea di separazione. Questi cambiamenti richiedono il superamento della tentazione essenzialista, pronta a inchiodare l'individuo a identità staticamente definite. La logica dell'ipermodernità, tuttavia, sembra produrre, piuttosto, l'effetto opposto, favorendo il riduzionismo di culture e religioni.

Una laicità europea?

Non è forse un caso che, per la prima volta, una proposta di direttiva in materia di antidiscriminazione approvata dalla Commissione europea il 2 luglio 2008 si riferisca esplicitamente al principio di laicità. Come già per l'esperienza italiana, anche in questo caso si tratta dell'esplicitazione di un principio già ben radicato in tutto il tessuto normativo dell'Unione. Tornando ancora a Macdonald si potrebbe, infatti, sostenere che, a oggi, proprio l'assenza di ogni riferimento esplicito alla laicità dall'ordinamento dell'Unione ne abbia garantito la forza, quale norma implicita del sistema europeo. Specie dopo il Trattato di Lisbona, tutto l'*acquis communautaire*, il denominatore comune dei diritti europei (le norme dell'Unione, le decisioni della Corte di Strasburgo, della Corte del Lussemburgo e le tradizioni costituzionali degli Stati membri) evidenzia un impianto pluralistico perfettamente coerente con l'individuazione del principio di laicità quale pilastro della democrazia europea, secondo l'orientamento più volte già espresso, peraltro, dalla stessa Corte di Strasburgo. Inoltre, nonostante l'Unione esiti a occuparsi della dimensione associativa della libertà religiosa, escludendo esplicitamente lo statuto delle chiese dalle sue competenze – ma non per questo rinunciando a porle sullo stesso piano delle altre «organizzazioni filosofiche e non confessionali» – gli interventi in materia di salvaguardia dei diritti individuali, a partire dall'azione contro le varie forme di discriminazione, finiscono inevitabilmente per erodere la competenza, teoricamente esclusiva, dei singoli Stati sulle rispettive «chiese nazionali». Ecco allora, spiegata, ancora partendo dall'influsso esercitato dai diritti

e libertà individuali, l'ibridazione, la progressiva convergenza dei modelli europei di relazioni tra Stato e chiese in un paradigma fondamentalmente unitario di libertà religiosa, poggiato sul primato della libertà individuale, sul divieto di discriminazione per motivi religiosi, sull'autonomia confessionale e sulla cooperazione – ahimè ancora selettiva – tra pubbliche istituzioni e gruppi religiosi¹⁴.

E in Italia?

Volgendo, infine, un rapido sguardo all'Italia è amaro constatare come la laicità del diritto costituisca un obiettivo costituzionale su cui il legislatore stenta a concentrarsi. Nonostante la paziente opera dei giudici costituzionali, la laicità fatica a entrare nelle aule parlamentari. Essa risulta più espressione di «diritto colto», di una *internal legal culture* (Friedman) riservata a qualche giudice e dottore che patrimonio universalmente condiviso, come la sua natura di principio supremo dell'ordinamento costituzionale, invece, richiederebbe. Schiacciata tra le opposte narrative di una sana laicità talvolta immodesta e irricoscente e uno speculare anticlericalismo che le rimprovera troppa indulgenza, la laicità del diritto rischia la paralisi. Allo stesso modo della legge sulla libertà religiosa che da ben oltre un decennio avrebbe dovuto fornire una cornice d'insieme – e un parametro di uguale libertà – per tutti i culti presenti nel Paese e che, al contrario, giace inabissata da proposte incostituzionali e liberticide¹⁵; dall'insistenza per la stipula di singole intese con confessioni religiose diverse dalla cattolica che, pur rappresentando il trionfo dell'omologazione, risultano, alla fine, beffardamente firmate dal governo ma non approvate dal Parlamento¹⁶; dal trionfo della legislazione privilegiata e contrattata – formalmente o meno – con la Chiesa cattolica.

Davvero in questo contesto «(susciterebbe) sorpresa», piacevole sorpresa e non «contrarietà», «l'introduzione del principio di laicità addirittura quale fondamento della legge sulla libertà religiosa»¹⁷. Sarebbe il segnale che la laicità del diritto avrebbe davvero messo radici in Italia e che Arturo Carlo Jemolo sbagliava nel parlare di una perenne «pigrizia morale» del Paese¹⁸. La notte, tuttavia, è ancora lunga, forse troppo, a rileggere Orio Giacchi secondo cui «il giorno in cui la «laicità» non sarebbe più un appannaggio ideologico maneggiato da poche schiere di intellettuali e politici e sarebbe invece un sentimento penetrato nella grande maggioranza della Nazione è un giorno che non albeggerà mai»¹⁹.

- 1 Cfr. il mio *De la politique à la technique: laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie*, in corso di stampa in *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIII-XX siècles)*, a cura di B. Basdevant Gaudemet e F. Jankowiak Peeters, Leuven.
- 2 Cfr. J.Lalouette, *Controversie francesi intorno alla laicità*, «Contemporanea», n.4/2007, pp.663-683.
- 3 Cfr. F. Ost e M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2002 e E. Dieni, *Diritto & Religione Vs. «Nuovi» Paradigmi. Sondaggi per una teoria postclassica del diritto ecclesiastico civile*, a cura di A. Albisetti, G. Casuscelli e N. Marchei, Milano, Giuffrè, 2008.
- 4 Cfr. P.G. Monateri, *Comparare le comparazioni. Il problema della legittimità culturale e il «nomos» del diritto*, «Daimon - Annuario di diritto comparato delle religioni», 7, 2007, pp. 289-314.
- 5 Cfr., per tutti, G. Casuscelli, *Le laicità e le democrazie: la laicità della «Repubblica democratica» secondo la Costituzione italiana*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 1/2007, pp. 169-202.
- 6 Cfr. J. Baubérot, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy... et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Albin Michel, 2008.
- 7 *Pour la reconnaissance d'une normativité juridique implicite et inférentielle*, «Sociologie et sociétés», 18, 1986, pp. 47-57.
- 8 Cfr. L.W. Friedman, *The Legal System. A Social Science Perspective*, New York, Russel Sage Foundation, 1975, in particolare per la distinzione tra *external legal culture* e *internal legal culture* su cui si tornerà più avanti.
- 9 *La laïcité n'est plus ce qu'elle était*, «Etudes», 360, 4, 1984, pp. 439-449.
- 10 J.P. Willaime, *Laïcité et religion en France*, in *Identités religieuses en Europe*, a cura di G. Davie e D. Hervieu-Léger, Paris, La Découverte, 1996, pp. 163 ss.
- 11 Cfr. S. Charles, *L'hypermoderne expliqué aux enfants*, Liber, Montréal, 2007.
- 12 Cfr. A. Ferrari, *La lotta dei simboli e la speranza del diritto: laicità e velo musulmano nella Francia di inizio millennio*, in *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni e diritti nell'Europa multiculturale*, a cura di E. Dieni, A. Ferrari e V. Pacillo, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 120-155 e Id., *Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione*, in *I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, a cura di S. Ferrari, Roma, Carocci, 2006, pp. 93-132.
- 13 Cfr. S. Ferrari, *Stati e religioni in Europa: un nuovo baricentro per la politica ecclesiastica europea?*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 1/2008, pp. 3-13.
- 14 Id., *The European Pattern of Church and State Relations*, «Comparative Law», 20, Tokyo, Nihon University, 2003, pp. 1-24.
- 15 Cfr. il progetto di legge n. 1246 presentato dai deputati Gibelli e Cota *Disposizioni concernenti la realizzazione di nuovi edifici destinato all'esercizio dei culti ammessi* (4 giugno 2008) ma già, nella precedente legislatura, il progetto di legge n. 4858 presentato dai deputati Gibelli e altri, *Disposizione (sic) per la realizzazione di nuovi edifici dedicati ai culti ammessi* (26 marzo 2004).
- 16 Il 4 aprile 2007 sono state firmate otto intese (due di modifica di intese precedenti con la Tavola Valdese e con l'Unione delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° Giorno e sei nuove con la Chiesa Apostolica in Italia; la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni; la Sacra Arcidiocesi d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale; l'Unione Induista italiana e con la Congregazione Cristiana dei testimoni di Geova e l'Unione Buddista italiana entrambe già parti di un'intesa stipulata, ma anch'essa mai approvata, nel 2002) mentre risulta in ... dirittura d'arrivo la firma dell'intesa con l'Istituto Buddista Italiano della Soka Gakkai: cfr. http://www.governo.it/Presidenza/USRI/confessioni/intese_indice.html (15/11/08).
- 17 Così l'allora Segretario generale della Conferenza episcopale italiana nell'audizione davanti alla commissione Affari costituzionali della Camera dei deputati del 16 luglio 2007, in http://www.chiesacattolica.it/pls/cci_new/bd_home_cci.vis?id_n=1607 (15/11/2008).
- 18 *Geografia della laicità in Italia*, «Nuovi studi politici», n. 1/1987, pp. 22 ss.
- 19 *Posizione della Chiesa cattolica e sistema concordatario*, in *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello Stato democratico*, Atti del I Convegno nazionale di Diritto ecclesiastico (Siena, 30 novembre - 2 dicembre 1972), Milano, Giuffrè, 1973, p. 791.