



Fabio Macioce

(ordinario di Filosofia del Diritto nella Libera Università Maria Ss. Assunta -
LUMSA - Palermo, Dipartimento di Giurisprudenza)

La laicità e l'integrazione sociale: un rapporto ambiguo *

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. L'orizzonte sociale di riferimento: a) la presenza pubblica delle religioni e la super-diversità sociale – 3. L'orizzonte sociale di riferimento: b) le identità religiose e l'integrazione sociale – 4. La laicità alla prova dell'integrazione sociale – 5. La laicità tra pluralismo religioso e pluralismo culturale – 6. L'integrazione sociale, e le ambigue conseguenze del principio di laicità.

1 - Introduzione

Il tema della laicità si lega oggi, in modo inestricabile, a quello dell'integrazione in società fortemente pluraliste. Quando si discute di laicità, infatti, non si può non partire dall'intreccio fra il marcato e crescente pluralismo religioso, e le richieste di riconoscimento e integrazione avanzate da gruppi minoritari (da alcuni più di altri, e tutti in modo diverso tra loro)¹.

Il problema che cercherò di discutere si determina all'interno di tale mutato orizzonte sociale: è importante comprendere quali conseguenze possano venire sul piano dell'integrazione dall'applicazione del principio di laicità. In altre parole, intendo valutare quali modelli d'integrazione sono più compatibili con il concetto di laicità, verificando in che modo esso possa rappresentare un utile riferimento anche nella pianificazione delle strategie per la costruzione di una società pluralista e – per quanto possibile – coesa.

In questa prospettiva richiamerò dapprima gli elementi caratterizzanti l'attuale orizzonte sociale, soffermandomi su quelli più rilevanti per il problema della laicità e dell'integrazione, e i tratti

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ Che vengono difatti indicati come *ethno-religious groups*. Sul punto si veda infra, § 3, e T. MODOOD, *Ethnicity and Religion*, in M. Flinders, A. Gamble, C. Hay and M. Kenny (Eds.) *The Oxford Handbook of British Politics*, Oxford University Press, 2009; P. STATHAM, R. KOOPMANS, M. GIUGNI, F. PASSY, *Resilient or Adaptable Islam?: Multiculturalism, Religion and Migrants' Claims-Making for Group Demands in Britain, the Netherlands and France*, in *Ethnicities*, 2005, n. 5, pp. 427-459.



caratteristici della laicità, per come essa sembra essersi cristallizzata nel contesto europeo. Dopo aver fatto ciò, mostrerò quali modelli d'integrazione sociale sono compatibili con tale idea di laicità, e spiegherò perché, a mio parere, essa conduce a risultati fortemente ambivalenti.

2 - L'orizzonte sociale di riferimento: a) la presenza pubblica delle religioni e la super-diversità sociale

Se vogliamo comprendere quale modello di laicità sia adeguato ai problemi delle società odierne, e a quali conseguenze conduca rispetto alla disciplina dei rapporti con e tra le comunità religiose, è necessario sottolineare alcune caratteristiche delle società occidentali contemporanee: tali caratteristiche, di per sé note e ormai consolidate, nel loro combinarsi determinano quell'orizzonte all'interno del quale determinare l'operatività dell'idea di laicità, e verificare l'attualità di modelli tradizionali o constatare la loro inadeguatezza.

Alcuni elementi mi paiono di primaria importanza. Un primo elemento è dato dalla centralità (fattuale) del sacro nella sfera pubblica, contro ogni tentativo di privatizzazione ipotizzato o sperimentato in passato. Già da tempo si è osservato il fenomeno del ritorno del 'sacro' nel dibattito pubblico – o se si preferisce, e con maggiore enfasi, la "rivincita di Dio"² – anche con caratteristiche di crescente violenza delle sue manifestazioni. Al di là delle cause di tale violenza, essa ha fatto sì che il tema del fondamentalismo religioso abbia cessato di essere oggetto di scarsi ed episodici interessi accademici e sia divenuto uno dei principali temi della nostra società post-secolare: il moltiplicarsi negli ultimi anni di attentati,

² G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991; in particolare, l'autore sottolinea che da un punto di vista sociologico la tendenza secolarizzatrice a privatizzare il sacro ha generato reazioni (spesso anche violente) da parte dei movimenti religiosi, i quali contestano lo sfaldamento etico e l'organizzazione laicista della società; con la differenza che nel mondo cristiano, in genere, ciò si è risolto nel tentativo di far acquisire al fenomeno religioso uno statuto di diritto pubblico, mentre nel mondo islamico queste tensioni hanno prodotto rivendicazioni di tipo, spesso, teocratico: pp. 15 e *passim*. Nello stesso senso si veda anche J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 69 e ss. Contro l'idea del "ritorno del sacro", si veda invece J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari,, 1995, p. 31: Derrida ritiene infatti che si tratti di un'illusione frutto dell'ingenua contrapposizione tra Religione e Ragione, le quali invece "hanno la stessa fonte"; Vattimo ricollega invece tale ritorno al dissolvimento delle "certezze razionalistiche di cui è vissuto il soggetto moderno" (p. 83).



guerre, atti di terrorismo, in vario modo a sfondo religioso, non può che fare da sfondo a ogni teoria sulla laicità.

Un secondo elemento da tenere in considerazione è dato dalla particolare forma assunta dal pluralismo delle nostre società. L'elemento di novità rispetto al passato, con il quale un modello di laicità dovrebbe fare i conti, non è infatti il pluralismo (che non è affatto nuovo); è la particolare *complessità* di tale pluralismo, la quale costituisce una sfida per società che vogliano continuare a definirsi e strutturarsi secondo un (qualunque) modello di laicità.

Ciò che si è verificato, negli ultimi decenni, è un fenomeno di *pluralizzazione del pluralismo*³: non si tratta soltanto di un aumento delle etnie che convivono in un determinato territorio, ovvero dell'aumento dei paesi di origine dei migranti presenti oggi in Europa. A tali elementi, pur presenti, si aggiunge un aumento di altre significative variabili come la diversità di *status* tra immigrati e dunque la diversa quantità di diritti dei quali sono titolari; la diversità di età e sesso; la diversità di qualifiche e esperienze lavorative; la diversità religiosa; la diversità nelle modalità e nelle caratteristiche dell'integrazione; e altro ancora. È l'insieme di questi elementi, e il loro reciproco influenzarsi, che determina quella che è stata efficacemente definita la "super-diversità" delle società occidentali⁴.

Con particolare riferimento al fattore religioso, la super-diversità non implica la mera (e già molto conflittuale e complessa da gestire) pluralità di religioni nel medesimo territorio, ma la sovrapposizione tra questo aspetto e la pluralità di confessioni, tradizioni locali e correnti spirituali all'interno di ciascuna religione, nell'ambito di società altamente differenziate sotto ogni altro aspetto della vita civile e economica. La comunità islamica di Londra, ad esempio, superiore al milione di individui, è stata per queste ragioni definita come "the most diverse anywhere in the world, besides Mecca"⁵.

Lo spazio pubblico europeo è insomma segnato, anche sul piano religioso, da un'inedita e radicale super-diversità, in cui all'indebolimento del tradizionale monopolio di essa da parte di una singola tradizione religiosa si accompagna una pluralizzazione di credenze, riti, pratiche, le

³ S. VERTOVEC, *Super-diversity and its implications*, in *Ethnic and Racial Studies*, 30 n. 6, (2007), pp. 1024-1054; M. MARTINIELLO, *How to combine integration and diversities: The challenge of an EU multicultural citizenship*, in R. Lewis (ed.), *Multiculturalism Observed. Exploring Identity*, Brussels, Brussels University Press, 2006, pp. 31 ss.

⁴ S. VERTOVEC, *Super-diversity and its implications*, cit., p. 1026.

⁵ *The Guardian*, 21 gennaio 2005. Si veda per un commento L. BENEDICTUS, *Every race, colour, nation and religion on earth*, in *The Guardian*, Friday 21 January 2005.



quali a loro volta costituiscono solo una faccia di un prisma di diversità dalle dimensioni inedite. Una pluralizzazione che, peraltro, è sempre più chiaramente segnata da sospetto, da mancanza d'integrazione e fiducia, da ostilità o addirittura da conflitto reciproco.

Questo pluralismo esasperato rende evidente come alcune tematizzazioni della laicità, volte a disciplinare i rapporti dello stato con alcune specifiche confessioni religiose, siano ormai fortemente indebolite e problematiche. Sia perché pensate per disciplinare una società segnata da un'inevitabile relazione privilegiata, ancorché conflittuale, con la tradizione cristiana e con poche altre minoranze, sia perché modellate su società culturalmente omogenee e fondamentalmente secolarizzate. Si sono insomma rivelate incapaci di gestire società nelle quali il fattore religioso è non solo presente in modo forte sulla sfera pubblica, ma anche talmente diversificato da non essere neppure riducibile in categorie chiare, e schemi istituzionali stabili e netti.

3 - L'orizzonte sociale di riferimento: b) le identità religiose e l'integrazione sociale

Un ulteriore elemento, conseguente a quelli appena elencati e anch'esso tale da mutare profondamente l'orizzonte di riferimento, è dato dal carattere identitario assunto dalla dimensione religiosa e dall'appartenenza confessionale.

Il ritorno del sacro sulla scena pubblica è infatti avvenuto in un contesto post-secolare (e non cioè pre-secolare: non è un ritorno al passato), e si è manifestato tanto attraverso un maggiore 'individualismo' religioso⁶,

⁶ Si parla di religioni fai-da-te, 'à la carte', proprio a indicare questo diffuso eclettismo che tende a costruire la sfera religiosa come una sorta di supermercato dello spirito, in cui ciascuno prende solo quello che ritiene utile al proprio benessere o alle proprie necessità; atteggiamento, peraltro, presente non solo nella sfera religiosa ma più in generale in quella etica e culturale, e che è stato icasticamente descritto come un "piluccamento etico-eclettico": così **L. LOMBARDI VALLAURI**, *Diritto, morale, religione. "Fatti" e "Verità"*, in *Sociologia del Diritto*, n. 2/2004, p. 247. Nello stesso senso si veda anche **S. FERRARI**, *Religione, società e diritto in Europa occidentale*, in *Sociologia del Diritto*, n. 2/2004, p. 213, che sottolinea come l'atteggiamento dell'uomo europeo verso la sfera del sacro sia spesso quello di un credere senza identificarsi (con le stesse parole cfr. **G. DAVIE**, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell Publishers, London, 1994). Ancora, cfr., **C. TAYLOR**, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma, 2004, p. 15, il quale sottolinea come l'enfasi sulla dimensione personale della religione coincida con una delle principali tendenze della cristianità negli ultimi secoli, tanto nella Riforma che nella Controriforma, con lo sviluppo di una serie di movimenti devozionali e la contrapposizione fra pratica



quanto mediante una (parziale) trasformazione del patrimonio dogmatico e spirituale di alcune religioni in prassi con forte carattere identitario. È frequente infatti che i complessi valoriali/simbolici delle tradizioni religiose riescono a sopravvivere in un contesto secolare e multi religioso, proprio perché svolgono un ruolo di consolidamento delle identità collettive: le religioni (alcune più di altre, forse, ma quasi sempre laddove si tratti di tradizioni religiose di comunità di migranti⁷) svolgono sempre più un ruolo identitario, danno forma alle identità culturali, anche al di là della effettiva adesione dei singoli alle specifiche dogmatiche ed esperienze spirituali⁸ proprie di ciascun credo.

Tutto ciò rende il problema della laicità connesso strettamente, fino a esserne quasi inseparabile, al tema dell'integrazione sociale. Questa, mi pare, è una caratteristica tipica degli ultimi decenni: il problema della laicità è stato pensato prevalentemente come un problema di confini tra ambiti di sovranità, come una garanzia della libertà delle coscienze, o come un problema relativo ai contenuti di valore capaci di permeare le scelte normative⁹. Solo di recente si è cominciato a pensare il problema della laicità nei termini di una questione attinente anche al riconoscimento delle identità di gruppi minoritari¹⁰.

Il carattere marcatamente identitario assunto dalle comunità religiose in un'epoca di super-diversità implica uno spostamento del nucleo problematico dalle dottrine religiose alle identità culturali¹¹. Le forme di tutela della libertà religiosa, e dei rapporti con le comunità religiose, divengono sempre più una questione identitaria relativa al riconoscimento

collettiva e religione personale. Altrove (p. 57) lo stesso Autore parla di "rivoluzione individualizzante".

⁷ C. JOPPKE, *The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy*, in *The British Journal of Sociology*, Volume 55 Issue 2 (2004); G. BAUMAN, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, London, 1999.

⁸ Si parla in proposito di una "identificazione senza credenza"; è ciò che avviene nel caso delle polemiche sul crocifisso nelle scuole e negli uffici, o della ostensibilità dei simboli religiosi in Francia, in cui il simbolo veicola, molto al di là di una pura comunione spirituale, fortissimi significati identitari. Sul punto S. FERRARI, *Religione, società e diritto*, cit., pp. 213-215.

⁹ F. MACIOCE, *Una filosofia della laicità*, Giappichelli, Torino, 2007.

¹⁰ J. CASANOVA, *Immigration and the new religious pluralism: a EU-US comparison*, in *Transit - Europäische Revue*, 27 (2004); J. A. RODRIGUEZ GARCIA, *Laicità, interculturalità e "meticcio costituzionale democratico" in Spagna*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2009.

¹¹ Sul punto T. MODOOD, *State-Religion Connexions and Multicultural Citizenship*, in J. Cohen, C. Laborde (eds), *Post-PostSecularism?*, New York, Columbia University Press, 2016.



di origini e tradizioni, oltre (e più) che una questione di valori, dottrine, principi.

Se si pensa ai 'classici' problemi della laicità nell'esperienza dei paesi occidentali, e li si paragona ai problemi d'oggi, si comprende bene tale spostamento. Le questioni del divorzio, o dell'aborto, e di come l'ordinamento di uno stato 'laico' dovesse porsi rispetto a tali questioni, prescindevano del tutto dal problema dell'integrazione sociale: si trattava di questioni di principio, di valore, e del rapporto fra diritto e valori in ordinamenti secolari, fra scelte pubbliche e tutela della coscienza soggettiva, non certo di riconoscimento di culture e identità minoritarie. Non è così, evidentemente, quando si discute del velo islamico¹², o della macellazione rituale¹³, o della tutela contro le discriminazioni basate sull'identità religiosa (o ancora, i casi di *hate speech* contro comunità religiose¹⁴), o del turbante sikh¹⁵, o di altre pratiche a forte carattere identitario: qui non emergono prima di tutto problemi di conflitto tra valori (che ovviamente ci sono, ma sono secondari), quanto dinamiche di riconoscimento sociale. Si tratta, insomma, di stabilire entro quali limiti si debba riconoscere pubblicamente un certo tipo d'identità, proteggendone le manifestazioni più significative e cruciali, e tutelandone la diversità contro il peso delle pratiche maggioritarie, esattamente come si fa, e si è fatto, con altre identità minoritarie a carattere non-religioso (le minoranze linguistiche o etniche, ad esempio); il fatto che tali identità si cristallizzino intorno a una dottrina religiosa emerge come conseguenza, non come aspetto primario e fondante la tutela giuridica¹⁶.

¹² Si vedano ECtHR, *Leyla Şahin v. Turkey* [GC], App. no. 44774/98, 2005, e *Dogru v. France*, App. no. 27058/05, 2008. Su un più generale diritto a un abbigliamento religiosamente qualificato cfr. ECtHR, *Ahmet Arslan and Others v. Turkey*, App. no. 41135/98, 2010. Di recente, si vedano anche ECtHR, *Ebrahman c. France* (Requête no 64846/11), e CJEU, *Achbita* (Case C-157/15) e *Bougnaoui* (Case C-188/15), in relazione al divieto di discriminazioni indirette.

¹³ Si veda, tra i casi in materia a livello europeo, *Cha'are Shalom Ve Tsedek v France*, App. no 27417/95 (ECtHR, 27 June 2000), che ha riconosciuto il diritto di macellazione rituale in nome della libertà di religione.

¹⁴ Si veda *Norwood v. The United Kingdom*, Application no. 23131/03 (ECtHR, 16/11/2004), per una manifestazione di odio anti islamico.

¹⁵ Caso molto noto, *Mandla (Sewa Singh) v Dowell Lee* [1982] UKHL 7 (24 March 1982) si segnala altresì come importante per essere stato uno dei primi nei quali si è usata l'endiadi "ethno-religious group", ovvero gruppi la cui specificità è allo stesso tempo etnica e religiosa.

¹⁶ *Mandla (Sewa Singh) v Dowell Lee* [1982], cit.



4. - La laicità alla prova dell'integrazione sociale

All'interno di questo orizzonte va collocata l'idea di laicità. In particolare, bisogna chiarire in che modo una particolare nozione di laicità – quale che sia – possa gestire le dinamiche d'integrazione sociale in contesti pluralistici, e di rispondere alle richieste di riconoscimento pubblico avanzate anche in nome di identità religiose (il rigetto di tali richieste, come si vedrà, è pur esso una possibile risposta, coerente con una certa nozione di laicità).

Un punto di partenza, comune alla gran parte delle definizioni di laicità oggi diffuse, è l'abbandono di ogni pretesa di neutralizzazione *piena* dello spazio pubblico: tale pretesa sarebbe, peraltro, incoerente con il nucleo problematico cui la laicità è chiamata a rispondere. Se si deve offrire (o negare) riconoscimento alle identità minoritarie, e alle identità religiose *in quanto* identità minoritarie, la pretesa di una laicità radicale che privatizzi le identità religiose (ma non quelle di genere, o quelle etniche, ad esempio) è inattuale e contraddittoria¹⁷. Le identità vanno riconosciute (o misconosciute) pubblicamente, perché è proprio nello spazio pubblico che esse avanzano le loro pretese di riconoscimento: si tratti delle richieste della comunità nera americana, della comunità LGBTQ, della minoranza sikh o della comunità islamica, tutte le richieste di riconoscimento con carattere identitario sono pubbliche e pubblicamente rilevanti.

Il che non significa che la nozione di neutralità vada abbandonata, ma semplicemente che vada correttamente semantizzata¹⁸. Per i motivi detti, essa non può significare assenza dallo spazio pubblico dei valori religiosamente qualificati, e cioè irrilevanza delle rivendicazioni fondate su ragioni (anche) religiose, né può tradursi in un'*astensione* dello Stato dall'intervento su questioni rilevanti per le comunità religiose (per gli stessi motivi: lo Stato è messo di fronte, in modo non trascurabile, a richieste di riconoscimento e di legittimazione, in relazione a pratiche religiosamente giustificate dal carattere fortemente identitario. Qualunque risposta, anche negativa, è un intervento su tali questioni). Essa può, però, assumere il significato di *imparzialità* dello Stato e dell'intervento pubblico *tra* le religioni, o di non confessionalità delle ragioni giustificative di tale intervento, in merito a questioni rilevanti per le varie comunità religiose

¹⁷ T. MODOOD *Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?*, 2011 Paul Hanly Furfey Lecture, in *Sociology of Religion*, 73, no. 2 (2012), p. 131.

¹⁸ Sul punto si veda, per un'utile analisi, C. DEL BO, *La neutralità necessaria. Liberalismo e religione nell'età del pluralismo*, ETS Edizioni, Pisa, 2014.



(nel senso che l'intervento pubblico non è motivato da ragioni religiosamente qualificate)¹⁹.

Un secondo aspetto, meno scontato teoreticamente, ma di fatto presente in quasi tutti gli ordinamenti europei, è l'accettazione di (almeno) qualche ambito di rilevanza delle identità di gruppo, e soprattutto di quelle minoritarie. Se si ammette, come obiettivo per una convivenza decente²⁰, qualche forma di tutela delle minoranze etniche, religiose e culturali, lo si fa per garantire a ciascun individuo la possibilità di vivere nel modo che ritiene più degno; e poiché ciò è possibile spesso solo all'interno di un gruppo i cui membri si riconoscano reciprocamente in pratiche e tradizioni considerate legittime, lo spazio pubblico deve modellarsi per tutelare la sopravvivenza di tali identità, e non può limitarsi a garantire la libertà e le scelte individuali²¹. Ora, una cultura minoritaria, senza adeguato sostegno e promozione da parte delle istituzioni pubbliche, tende fatalmente a soccombere ed essere assorbita dalla cultura dominante²²: gli usi linguistici, le feste pubbliche, gli usi alimentari, le pratiche sociali consolidate, i rapporti interpersonali e familiari, le pratiche igieniche e sanitarie, la trasmissione della cultura e della memoria collettiva, tutto ciò si produce in una situazione di sproporzione e disequilibrio insuperabile. Di tale squilibrio l'ordinamento deve farsi carico per tutelare la sopravvivenza delle minoranze, e il diritto di ciascuno di essere riconosciuto in ciò che fonda la sua identità.

Possiamo pertanto assumere che se vogliamo perseguire l'integrazione sociale in modo laico (e viceversa: se vogliamo costruire uno stato laico, capace di integrare le diverse identità religiose) dobbiamo prendere le mosse da un'idea di laicità che: *a*) implichi la neutralità delle istituzioni e dello spazio pubblico (come imparzialità e non confessionalità delle scelte pubbliche) e che, *b*) consenta interventi di sostegno o promozione di alcuni aspetti della vita religiosa, nella misura in cui sono funzionali al riconoscimento di quelle specifiche identità e all'integrazione sociale.

¹⁹ In senso parzialmente difforme, si vedano le analisi di **Del Bo**, *La neutralità necessaria*, cit., cap. 3.

²⁰ **A. MARGALIT**, *The Decent Society*, Harvard University Press, 1998.

²¹ Per una classica giustificazione di questo principio si vedano **W. KYMLICKA**, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, in *Ethics*, vol. 99 n. 4 (1989), pp. 883-905; **ID.**, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press 1995; **C. TAYLOR**, *The Politics of Recognition*, in A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

²² **C. TAYLOR**, *The politics of recognition*, cit., p. 25; **S. BENHABIB**, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.



Peraltro, ciò significa semplicemente ammettere che nello spazio pubblico europeo, in cui la presenza pubblica del fattore religioso non è eliminabile da molte pratiche elementari (i giorni festivi, ad esempio) o da dimensioni simboliche (la presenza di vescovi anglicani nella House of Lords, e di simboli religiosi in edifici storici), le religioni possano essere oggetto di sostegno pubblico al pari di altre attività non strettamente funzionali alla vita pubblica. Come la cultura, il patrimonio storico-artistico, le tradizioni linguistiche e letterarie, anche le tradizioni religiose possono essere oggetto di tutela pubblica nella misura in cui rappresentano un fattore cruciale per la costruzione di un contesto favorevole alla costruzione dell'identità e allo svolgimento della personalità individuali²³. In altri termini: uno stato laico non deve identificarsi con nessuna particolare corrente artistica, o letteraria, o religiosa, ma non necessariamente deve astenersi dal sostenere l'arte, la letteratura, la religione²⁴.

Se questi sono i presupposti, o i confini di un'idea di laicità che sia coerente con le sfide dell'integrazione sociale, siamo ancora ben lungi dall'averne individuato i contenuti. E tuttavia l'oggetto di tali riflessioni non è quello di proporre una *nuova* idea di laicità (compito che meriterebbe ben altri spazi), ma solo quello di verificare le conseguenze di una nozione di laicità accettabile – non ostante diversità di opinioni – sul piano delle politiche per l'integrazione sociale. Pertanto, mi limiterò a indicare alcuni caratteri *minimali* dell'idea di laicità che mi paiono condivisi o condivisibili quale che sia la più complessiva nozione di laicità che si intende adottare.

Come detto, l'idea di laicità come neutralità può essere accettata *secundum quid*, ovvero nel senso che le istituzioni pubbliche devono garantire ai soggetti condizioni d'eguaglianza al di là delle loro convinzioni religiose: sul piano istituzionale, questo principio può essere realizzato attraverso una pluralità di modelli, i quali a loro volta vengono tradizionalmente classificati in modelli separazionisti, concordatari e modelli con chiese nazionali.

E tuttavia, com'è stato autorevolmente sottolineato, al di sotto della pluralità di modelli istituzionali è possibile individuare alcuni tratti ricorrenti, tali da delineare una struttura comune delle relazioni con le confessioni religiose nel panorama europeo²⁵. Questa struttura comune

²³ T. MODOOD, *State-Religion Connexions*, cit., p. 192.

²⁴ V. BADER, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007; si veda anche, per un interessante mutamento di prospettiva rispetto a scritti di anni precedenti, C. JOPPKE, *A Christian Identity for the Liberal State?*, in *British Journal of Sociology*, 64, no. 4 (2013).

²⁵ In tal senso, S. FERRARI, *The Emerging Pattern of Church and State in Western Europe*:



della laicità postula: la garanzia della libertà individuale nella dimensione della coscienza (più ampia, cioè, della mera dimensione religiosa, e tale da implicare la difesa di qualunque orizzonte l'individuo ritenga significativo per sé); l'individuazione, nello spazio pubblico, di una tutela particolarmente rafforzata per le convinzioni religiose, rispetto a quelle filosofiche, ideologiche o d'altro tipo ancora; la limitazione dell'intervento pubblico a un minimo indispensabile, ovvero all'individuazione delle regole che consentano agli individui, e alle comunità religiose, l'esercizio della loro libertà nel rispetto di quella altrui; la possibilità per le confessioni religiose di manifestare la loro presenza nella sfera pubblica con attività di vario tipo, dalla cura per la dimensione spirituale dei detenuti, o nell'esercito, all'insegnamento della religione nelle scuole, alla costruzione di edifici di culto²⁶.

Sulla base di tali elementi, e del principio di neutralità inteso come già specificato, la laicità si realizza in modi molto diversi nei singoli paesi europei, pur all'interno di questo medesimo quadro di riferimento. Tali modelli oscillano tra una struttura di cooperazione più o meno marcata su alcuni temi socialmente rilevanti, e forme di separazione accentuata ma mai conflittuale (come testimonia la realtà francese, nella quale la *laïcité* consente forme di sostegno pubblico alle scuole private religiose), e conoscono eccezioni rilevanti al quadro comune appena delineato (ad esempio, il divieto di matrimoni religiosi senza un previo matrimonio civile).

Tuttavia, gli elementi indicati possono rappresentare il contenuto *minimo* della laicità: la neutralità come imparzialità, la garanzia della libertà di religione e di culto, il riconoscimento del rilievo pubblico del fattore religioso e di alcune sue manifestazioni, sono ciò da cui la laicità non può prescindere, pur potendo (a seconda delle teorie) essere molto di più.

5 - La laicità tra pluralismo religioso e pluralismo culturale

Un ulteriore aspetto merita di essere approfondito, prima di proseguire. È, infatti, essenziale comprendere se la laicità sia un paradigma unitario, o se sia suscettibile di determinare risposte istituzionali differenti a seconda del 'tipo' di pluralismo che bisogna disciplinare. Bisogna dunque verificare se

The Italian Model, in *Brigham Young University Law Review*, 1995, 4, p. 421; si veda anche **W. COLE DURHAM**, *Patterns of Religious State Relations*, in **J. WITTE**, **M. CHRISTIAN GREEN**, *Religious Human Rights. An introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 360-378.

²⁶ **S. FERRARI**, *The Emerging Pattern*, cit., p. 423 ss.



la distinzione tra pluralismo religioso, pluralismo etico e pluralismo culturale sia significativa, e quale sia il rapporto dell'idea di laicità con tali distinte forme del pluralismo.

Si può infatti ritenere che il pluralismo religioso, quello etico e culturale non siano assimilabili, e che pertanto la laicità implichi risposte molto diverse nei vari casi²⁷. Così, ad esempio, argomenta chi ritiene che a differenza del pluralismo ideologico-etico, quello culturale non sia un valore iniziale del sistema democratico; e pertanto, mentre il primo andrebbe sostenuto e incentivato, il secondo non potrebbe ambire a una tutela privilegiata. Lo stato non dovrebbe insomma né proteggere né combattere alcuna cultura determinata, né le sue pratiche linguistiche o religiose, mantenendosi rigorosamente neutrale di fronte a esse (ovvero non riconoscendo loro alcuna rilevanza pubblica). Allo stato spetterebbe unicamente il compito di tutelare quei principi e quei valori che sono cristallizzati come principi fondamentali dell'ordinamento: il pluralismo culturale sarebbe insomma accettabile *all'interno* dei principi costituzionali, e *nell'ambito* di quei margini di tolleranza che essi consentono.

La libertà di religione e di culto (interne al paradigma della laicità) non corrispondono insomma a un'altrettanto ampia libertà di *cultura* (nel senso di libertà di vivere e praticare le tradizioni nelle quali si radica la propria identità), perché quest'ultima sarebbe ammissibile solo in quanto compatibile con i principi delle democrazie liberali²⁸ e/o con quell'*ethos* nazionale cristallizzato nei principi costituzionali²⁹. Il principio di laicità impone il rispetto e l'imparzialità dello stato fra le religioni, non fra le culture; se si esce dalla sfera della coscienza, l'unico *ethos* tollerabile è quello compatibile con i principi liberali e democratici intorno ai quali si costruisce ciascun ordinamento.

²⁷ Si veda in tal senso J. A. RODRIGUEZ GARCIA, *Laicità, interculturalità e "meticcio costituzionale democratico"*, cit., p. 7 ss.; ID., *La protección jurídica de las minorías culturales en el Derecho Comunitario*, in *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, n° 5, 2005, pp. 114-115. Si veda anche C. CARDIA, *Laicità, diritti umani, cultura relativista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2009, pp. 14 ss.

²⁸ Sul liberalismo e sulla sua recente versione 'muscolare', si veda da ultimo J. DOBBERMACK, *Sovereignty, Security and Muscular Liberalism. Debating 'Sharia Courts' in Britain*, (October 2014), Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper No. RSCAS 2014/103 (available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2514223> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2514223>).

²⁹ In tal senso la nota proposta del cd. patriottismo costituzionale di Habermas: J. HABERMAS, *Multiculturalism and the Liberal State*, in *Stanford Law Review*, 47, n. 5 (1995), pp. 849-53.



Anzi, secondo alcuni³⁰, l'uso dei principi di laicità per disciplinare le questioni derivanti dal pluralismo etnico-culturale sarebbe del tutto strumentale, utilizzato per mascherare una prospettiva relativista che con la laicità, di per sé, non avrebbe nulla a che fare. In questo senso, si sostiene che di fronte alla diversità culturale l'ordinamento dovrebbe riaffermare con forza i propri principi fondamentali d'eguaglianza, libertà, autonomia, solidarietà, senza alcun timore di negare spazi a culture cui tali valori siano estranei; parafrasando un (ormai antico) problema filosofico, la laicità non chiede affatto di tollerare l'intolleranza, anzi impone di riaffermare la tolleranza e la libertà come propri valori costitutivi.

Si può al contrario ritenere che la differenza tra il pluralismo religioso, etico, e culturale, sia una differenza di secondo grado, e che il nucleo tematico del pluralismo sia sempre il medesimo. Sinteticamente: o si accetta il pluralismo, o lo si nega, quale che sia la dimensione dell'esistenza nella quale si manifesta. E perciò, quale che sia la dimensione dell'esistenza di volta in volta rilevante, il principio di laicità impone (per quanto possibile!) un medesimo atteggiamento d'imparzialità, sostegno, tolleranza, ecc...

In questa seconda linea di pensiero si può sostenere, anzitutto, che il pluralismo religioso e quello assiologico o ideologico abbiano la medesima consistenza: uno stato laico dovrebbe insomma concedere alle diverse fedi lo stesso spazio e la stessa tutela che riconosce alle diverse opinioni politiche, o alle diverse prospettive filosofiche. Secondo Taylor l'idea che esista una ragione laica, neutrale, oggetto di tutela nel quadro della libertà di coscienza, e una ragione teologica, impura perché segnata dal riferimento a una fede, tutelata dalla libertà di religione, sarebbe un'idea del tutto indimostrata, meritevole pertanto di essere abbandonata³¹. Dietro tale idea v'è, infatti, il pregiudizio secondo cui esisterebbe un linguaggio laico, neutrale, che tutti possono capire, e una serie di linguaggi speciali (quelli delle religioni) che possono essere utilizzati solo in contesti altrettanto speciali, e solo fra coloro che – in quanto fedeli – sono in grado di decodificarli adeguatamente. Le conseguenze sono significative: nel dibattito pubblico, se un credente pretendesse di fondare la dignità umana mediante l'argomento della comune paternità divina fra gli uomini, non potrebbe farlo, perché tale argomento non sarebbe comprensibile da coloro

³⁰ C. CARDIA, *Laicità, diritti umani*, cit., p. 18.

³¹ In questo senso si veda Ch. TAYLOR, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, e J. HABERMAS, *The Political: the Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, in J. BUTLER, J. HABERMAS e al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York, 2011, pp. 15-33, 34-59.



che non sono religiosi, e sarebbe bisognoso di essere tradotto in un equivalente argomento razionale³². E così in materia familiare, bioetica, economica, sociale: gli argomenti dei credenti, in quanto argomenti religiosi, non avrebbero accesso al dibattito pubblico se non *ritradotti* in equivalenti razionali.

Questa impostazione sarebbe – secondo Taylor – fuorviante. Certo, il parlamento di uno stato laico non potrebbe mai giustificare una legge invocando la volontà di Dio, ma questo si dovrebbe applicare a qualsiasi prospettiva ideologica o filosofica, tanto all'ideologia marxista quanto alla filosofia di Kant, o alle tradizioni culturali di quel particolare popolo. *Nessuno* di questi argomenti può essere infatti considerato universale, in una società pluralistica.

Ora, poiché bandire *ogni* argomento interno a un paradigma filosofico o ideologico non sarebbe fattualmente possibile, perché un linguaggio *assolutamente neutrale* è introvabile, una società pluralista dovrebbe ammettere, nell'arena pubblica, tutti gli argomenti culturalmente orientati, purché siano *comprensibili* agli altri partecipanti alla discussione, ovvero disponibili al meccanismo di *falsificazione* e *verificazione* che, solo, può garantire un esito accettabile al dibattito medesimo.

Questo, e non altro, è ciò che si può pretendere per garantire il dibattito pubblico in contesti pluralisti; si può pretendere che sia *critico*, aperto alla falsificazione e all'argomentazione, ma non che sia neutrale e asettico³³.

Se l'argomento di Taylor è convincente, almeno tanto da farci riconoscere la simmetria tra pluralismo etico e pluralismo religioso, è tuttavia parziale. Ammesso, cioè, che la dimensione religiosa meriti, in

³² Su questo tema, immenso, si vedano tra i molti **J. HABERMAS**, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma- Bari, 2006, p. 24, secondo cui l'idea dello Stato costituzionale nasce precisamente nell'ambito di una tradizione filosofica si richiama all'idea di una "ragione naturale", ovvero a un ambito argomentativo accessibile a tutti, a prescindere dalla prospettiva specifica nella quale ci si collochi; e **K.O. APEL**, *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema d'una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, p. 259, che intende il principio di laicità come dovere di mantenere il dibattito pubblico *su un piano rigidamente razionale*. Per una discussione di tali teorie si veda **F. MACIOCE**, *Una filosofia della laicità*, cit., pp. 124-141.

³³ Faccio riferimento, seppur in modo molto sintetico, alla differenza tra atteggiamento dogmatico e atteggiamento critico teorizzata da Popper, delimitante la differenza tra sapere scientifico e sapere non scientifico; si veda **K.R. POPPER**, *La scienza: congetture e confutazioni*, in **ID.**, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna, 1972, p. 90 ss.



società pluraliste, almeno lo stesso spazio di quella etica, bisogna comprendere se tale spazio di libertà possa essere rivendicato anche dalla dimensione culturale.

Rispetto al problema del pluralismo culturale, si può prendere le mosse da un assunto filosofico difficilmente contestabile: nessuna cultura (e dunque neppure le forme giuridiche in cui si rappresenta) può pretendere per sé il crisma dell'universalità, perché le culture sono tutte, ciascuna a suo modo, *una* determinazione (o anche, un'elaborazione) dell'*humanum*³⁴. Anzi, mi pare si possa andare ancora più in là: l'*humanum*, ovvero la realtà dell'uomo e della sua vita insieme ad altri, non è *al di là* delle culture, in un punto archimedeo cui tutte le culture guardano e da cui tutte traggono linfa. Se fosse così, sarebbe almeno teoreticamente possibile ambire a tematizzarlo, e sarebbe possibile argomentare sulla maggiore o minore vicinanza di una cultura a tale orizzonte ultimo. L'*humanum* è pluralistico in sé, o per dirlo in un altro modo, la vera natura della realtà è il pluralismo sincronico e diacronico delle culture³⁵.

Conseguentemente, nessuna cultura può rappresentare un criterio di giudizio su altre culture, perché non dispone del criterio di giudizio necessario, non essendo essa in grado di dominare l'universale dell'essere umano. Il giudizio su una cultura e sulle sue manifestazioni empiriche (le pratiche sociali che veicola) può solo essere un giudizio di coerenza interno, un giudizio riflettente sulla capacità di ciascuna cultura di dare forma storico-sociale alle diverse dimensioni costitutive dell'*humanum*. Tale giudizio è costitutivamente filosofico (non cioè sociologico, o etnografico, o morale) dunque è per definizione un tentativo, per allusione e per approssimazione, rispetto a una realtà che tuttavia resta sempre al di là delle forme in cui la esprimiamo, le quali per l'appunto non sono che forme sociologicamente e storicamente condizionate³⁶.

Questo assunto ha conseguenze molto significative per il tema oggetto di queste riflessioni: non esiste un sistema o un'architettura giuridico-istituzionale in grado di *superare* il pluralismo, come una torre di Babele nella quale tutti possano trovare casa, rinunciando a qualche pezzo della loro identità e accettando gli spazi che i costruttori della torre hanno loro assegnato. Neppure l'edificio dei diritti umani (o dei diritti costituzionali, per tornare a Habermas), spesso pensato come lo spazio

³⁴ F. D'AGOSTINO, *Pluralismo culturale e universalità dei diritti*, in ID., *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 276 ss.

³⁵ R. PANIKKAR, *Il mito del pluralismo*, in ID., *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 37.

³⁶ D'AGOSTINO, *Pluralismo culturale*, cit., p. 276.



comune nel quale tutti possano superare le parti più stridenti delle loro identità, e riconoscersi, potrebbe riuscire a garantire questo obiettivo.

Come è stato colto lucidamente, “il pluralismo nasce nell’area di ciò che non è negoziabile per noi. Tutto il resto è una questione di accettazione, o compromesso, o *savoir-faire*”³⁷. Ciò che davvero possiamo lasciar stare, delle nostre identità, è ciò che è marginale, inessenziale, ciò su cui si può ragionare in termini di tolleranza o prudenza politica. Ma ciò che fa davvero problema oggi è ciò che è essenziale, irrinunciabile: l’appartenenza religiosa e culturale, per l’appunto.

Il problema del pluralismo, oggi, sta forse proprio nella progressiva consapevolezza del fatto che esso non è superabile, neppure mediante il riferimento a un super-modello, e neppure ricorrendo al tribunale della Ragione. Se si pensa al sistema dei diritti, si comprende come esso non rappresenti un superamento del pluralismo, ma sia esso stesso interno al pluralismo. È vero, infatti, che la difesa dei diritti può essere definita come un’esigenza della ragione, motivata da un impegno ontologico al riconoscimento e al rispetto dell’altro³⁸. Ma è altresì vero – nel senso che è fattualmente vero – che per molte culture (e particolarmente per molte culture religiose) la ragione non ha la stessa centralità che ha nel pensiero occidentale, ed ebraico-cristiano. Un esempio triviale potrebbe essere: non v’è alcuna razionalità nell’astrologia, eppure milioni di persone nel mondo vivono condizionati da previsioni astrologiche, indifferenti al ridicolo che suscitano in coloro che fanno della ragione (della pretesa di comprendere razionalmente la portata e il senso delle azioni umane) la loro stella polare. In modo meno triviale, dobbiamo ammettere che la realtà non è conoscibile solo attraverso la ragione (della quale come occidentali dobbiamo ben essere orgogliosi): esiste una conoscenza basata sulla partecipazione, sull’esperienza, sull’intuizione, ma soprattutto esistono culture che danno un peso molto maggiore alla conoscenza simbolica e mitica; e tanto il simbolo quanto il mito non sono riducibili al *lògos*³⁹, e all’interno di ciascuna cultura hanno un peso differente.

³⁷ R. PANIKKAR, *Il mito del pluralismo*, cit., p. 29.

³⁸ F. D’AGOSTINO, *La razionalità del diritto naturale*, in ID., *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Giuffrè, Milano, 1982, pp. 167-168. Si veda anche A. RIGOBELLO, *L’impegno ontologico*, Armando, Roma, 1977, citato anche nel saggio di D’Agostino.

³⁹ In effetti, secondo Cassirer, tutte le culture sono forme simboliche di conoscenza della realtà, anzi la realtà è essa stessa la rappresentazione simbolica che ne danno gli esseri umani: realtà e simbolicità coincidono. Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. id. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1961, p. 13 ss., p. 52.



Chi, pertanto, volesse quindi identificare il minimo comune denominatore di uno stato laico nel sistema dei diritti umani, fallirebbe teoricamente e politicamente. Sul piano politico, perché è proprio il conflitto su questi diritti, e sulle modalità di realizzazione della dignità umana, che le culture si distinguono *davvero* l'una dall'altra. Sul piano teorico perché esso, come prodotto storico-culturale, non può essere per definizione meta-culturale. La diversità non porta al relativismo (per il quale una teoria equivale all'altra, ed esistono tante verità tutte equivalenti): piuttosto, conduce al riconoscimento dell'inadeguatezza del pensiero a pensare il reale. La realtà non è pensabile compiutamente, perché è più della somma di tutte le possibili idee su di essa⁴⁰.

Se ritematizziamo la nozione di laicità prima delineata, in modo tale da renderla inclusiva verso ogni dimensione del pluralismo, e mantenerne la coerenza con il principio di neutralità come su descritto, possiamo ritenere che essa non s'identifichi con la pretesa di offrire una definizione oggettiva delle dimensioni dell'*humanum* (ad esempio, una visione oggettiva della famiglia, dei rapporti tra i sessi, della dignità umana, dell'uso delle risorse economiche, ecc.), ma con un *atteggiamento critico*. Laico è l'atteggiamento di chi accetta l'irriducibilità reciproca dei tanti sistemi religiosi e culturali che tentano di rendere comprensibile la realtà; ed è laico chi, accettando tale irriducibilità, rinuncia a tematizzare (anche sul piano giuridico) un singolo centro di comprensibilità del reale e delle relazioni umane. La laicità non è una dottrina, o un sistema, neppure un *nobile* sistema qual è quello dei diritti umani, o dei principi costituzionali. Laico è un atteggiamento umano che nasce dalla consapevolezza dell'irriducibilità della diversità umana.

6 - L'integrazione sociale, e le ambigue conseguenze del principio di laicità

Ma a cosa porta questa nozione di laicità, sul piano dell'integrazione sociale? In altri termini: se questo è l'atteggiamento fondamentale che deve caratterizzare un contesto che si voglia laico, a quali conseguenze operative conduce, in rapporto al riconoscimento delle identità culturali e religiose che oggi vengono avanzate?

⁴⁰ In senso analogo, si ripensi all'antichissima intuizione eraclitea: "per quanto cammini, i confini dell'anima non li puoi toccare".



Temo che la risposta sia (almeno) duplice. Tanto l'assimilazionismo quanto l'apertura multiculturale a spazi di autonomia normativa e giurisdizionale per le singole culture sono soluzioni politiche *coerenti* con questa nozione di laicità. Non sono ovviamente equivalenti, e ciascuno può preferire l'una o l'altra: ma sono coerenti con l'opzione per la laicità, intesa nel modo anzidetto.

Le prospettive assimilazioniste sono coerenti con questa nozione di laicità perché spostano l'integrazione dal piano del valore al piano della forza (politica e democratica). Non posso qui ricostruire nel dettaglio la varietà di approcci interni a questo paradigma⁴¹, ma l'aspetto comune è dato dall'idea che, al fine di una maggiore coesione sociale, si debba favorire un processo di graduale scomparsa delle identità minoritarie e di adozione dei principi e dei modelli socialmente dominanti.

Questa prospettiva, al di là della sua plausibilità (che varia molto a seconda di quanto si pretenda d'integrare e rendere *davvero* omogeneo il corpo sociale), è autenticamente laica perché non impone un modello valoriale in quanto oggettivamente *migliore* di altri, né di necessità postula la superiorità assiologica di un insieme di principi su altre visioni del bene: esso si limita a imporre, in nome del principio di maggioranza, o della tradizione storica, o del sistema costituzionale vigente, un determinato modello di coesistenza sociale come l'unico possibile. Non si entra insomma nella *valutazione* della diversità, e nel giudizio sulla meritevolezza del riconoscimento di pratiche e tradizioni religiose, culturali ed etniche, ma si chiede come preconditione per l'appartenenza la condivisione di un determinato modello. Nei riguardi delle religioni, ciò può significare (a seconda del contesto) che per essere ammesse le diverse confessioni debbano accettare di ridursi *tutte* a scelte private e non ostensibili, o che *tutte* debbano strutturarsi secondo una logica più o meno ecclesiale, tanto da poter stipulare accordi con lo stato, o che *tutte* debbano considerarsi ed essere disciplinate come associazioni private di cittadini, e così via. Non è importante il singolo modello, ma il fatto dell'assimilazione a un modello dominante, quale che sia. Nei riguardi delle identità culturali, ciò significa semplicemente che le culture possono continuare a essere vissute come fatto

⁴¹ Per un approccio più classico si veda **M. GORDON**, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford University Press, New York, 1964; per una lettura più contemporanea **R. ALBA**, **V. NEE**, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2003. Si veda anche **R. BRUBAKER**, *The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States*, in *Ethnic and Racial Studies*, 24 n. 4 (2001), pp. 531-548.



interiore, ma che le pratiche sociali (famiglia, igiene, alimentazione, abbigliamento, ecc.) devono conformarsi al modello *locale*, semplicemente perché dominante in quel contesto, e preconditione per l'appartenenza al gruppo sociale.

Altrettanto laico può essere il modello multiculturale. Anche qui, grosso modo, si possono individuare alcune caratteristiche comuni, prima fra tutte il rilievo (giuridico, oltre che sociale) riconosciuto alle prassi e ai modelli di vita delle minoranze. In questa prospettiva le differenze vengono sottolineate positivamente, garantite, tanto attraverso il riconoscimento di spazi di autonomia (normativa e giurisdizionale), quanto attraverso esenzioni dalle norme 'comuni', e forme di sostegno positivo (*affirmative actions*, o programmi scolastici a ciò finalizzati) contro le discriminazioni. Tutte queste misure possono essere attuate in misura differente, e in tempi diversi, e tuttavia l'idea di fondo è che l'integrazione passi attraverso l'inclusione della diversità, che per quanto possibile dev'essere garantita in ciò che la qualifica come tale⁴².

Anche in questo caso, l'atteggiamento caratterizzante la laicità viene rispettato. La diversità (religioso-culturale) non è percepita come un dato da superare in nome di una superiore unità, ma viene accettata come dato sociale insuperabile, nei cui confronti le società contemporanee devono attrezzarsi adattando le loro istituzioni e il loro assetto normativo. E tale adattamento avviene attraverso le tecniche menzionate, nel presupposto che le culture vadano *anzitutto* rispettate, come autentiche e irriducibili modalità di comprensione della realtà. La propria cultura e le tradizioni della comunità maggioritaria non vengono abbandonate, certo, ma non vengono neppure imposte come indispensabili per l'integrazione. Nessuna forma di multiculturalismo implica la necessità di rinunciare alla propria cultura e ai principi dominanti nella società: è, però, indispensabile creare (il più possibile) spazi di autonomia all'interno dei quali anche ad altri sia data la possibilità di vivere secondo il modello che si ritiene più autentico.

Anche il multiculturalismo, pertanto, è compatibile con l'idea di laicità, almeno nella misura in cui consente che nello spazio pubblico possano trovare riconoscimento valori differenti, pratiche religiose diverse, tradizioni anche incompatibili l'una con l'altra, purché nessuna pretenda di imporsi sulle altre (in nome della propria superiorità assiologica). Così come l'assimilazionismo realizza la laicità per esclusione, il multiculturalismo la attua per inclusione.

⁴² Si veda, per una panoramica recente dei diversi modelli di multiculturalismo europei, A. Triandafyllidou, T. Modood, N. Meer, (eds.) *European Multiculturalisms*, Edinburgh University Press, Edinburgh, GBR, 2011.



Si badi, nessuno dei due modelli è (che io sappia) mai stato attuato pienamente, né è immune da critiche o esente da problemi pratici: si tratta però di modelli ideali, che possono essere utilizzati come paradigmi per pianificare politiche d'integrazione a livello nazionale e europeo. Si dovrà pertanto valutare verso quale modello tendere, e quale cercare di realizzare nei limiti del possibile, assumendosene i rischi e i costi.

Tale scelta, certamente, potrà essere compiuta in termini di opportunità politica (ciò che è più conforme agli interessi pubblici che si vogliono perseguire), o in termini di giustizia (ciò che realizza al meglio la nostra idea di giustizia, di dignità, di bene umano); ma in entrambi i casi sarà una scelta compatibile con il principio di laicità, una scelta cioè che muove dall'irriducibilità (si badi: non dall'incomunicabilità, che è cosa ben diversa) dei sistemi religiosi, etici e culturali, e rinuncia a tematizzare (anche sul piano giuridico) un singolo centro di comprensibilità del reale e delle relazioni umane.