



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DEL MOLISE
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE, SOCIALI E DELLA
FORMAZIONE

DOTTORATO DI RICERCA IN RELAZIONI E PROCESSI
INTERCULTURALI
CICLO XXV

TITOLO ELABORATO:

DEMOCRAZIA E SECOLARISMO
Il pluralismo religioso nelle società multiculturali

SPS/01 FILOSOFIA POLITICA

CANDIDATO:
MARCO STEFANO BIRTOLO
(MAT. 141431)

Coordinatore del Dottorato
Chiar.mo Prof. Fabio Ferrucci

Tutor
Chiar.ma Prof. Flavia Monceri

INDICE

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO I	
Diversità religiosa e ordine politico: il secolarismo alla prova del multiculturalismo	11
1. <i>Premessa</i>	11
2. <i>Multiculturalismo e diversità religiosa</i>	12
3. <i>Alle origini del pluralismo religioso</i>	19
4. <i>Religione e sfera pubblica in Jürgen Habermas e John Rawls: le concezioni neutraliste del secolarismo</i>	24
4.1 Habermas e la religione	27
4.2 La critica di Habermas alla ‘ragione pubblica’ rawlsiana	30
4.3 Habermas vs Rawls: quale differenza?	34
4.4 Il secolarismo neutralista di fronte alla multireligiosità	39
CAPITOLO II	
Le critiche alla concezione neutralista del secolarismo: nuovi orizzonti per il pluralismo religioso	47
1. <i>Premessa</i>	47
2. <i>I limiti del principio di neutralità delle istituzioni</i>	48
2.1 Il filone comunitarista	48
2.2 Il perfezionismo liberale di Joseph Raz	58
3. <i>Dalla critica del principio di neutralità alla critica del secolarismo neutralista</i>	67
3.1 Il secolarismo ‘debole’ di Bhikhu Parekh	71
3.2 Il secolarismo ‘moderato’ di Tariq Modood	79
4. <i>L'impossibile neutralità: una proposta pluralista</i>	86

CAPITOLO III	
Oltre il secolarismo neutralista?	
Esperienze di pluralismo normativo	98
1. <i>Premessa</i>	98
2. <i>La via del pluralismo normativo</i>	104
3. <i>Il pluralismo normativo 'istituzionale': l'esperienza indiana</i>	109
4. <i>'Privatizzare la diversità': l'esperimento inglese</i>	122
CONCLUSIONI	143
BIBLIOGRAFIA	148
RINGRAZIAMENTI	167

INTRODUZIONE

Nella modernità occidentale la riflessione sul rapporto fra religione e ordine politico è un tema che trova le sue origini storiche nel '500 e '600, all'epoca in cui l'Europa si trovò ad affrontare il turbolento periodo contraddistinto dalle guerre di religione.

Per uscire da quel lungo conflitto e garantire una convivenza pacifica tra i gruppi religiosi, il pensiero politico occidentale 'inventò' il secolarismo inteso come strumento attraverso cui escludere in ambito normativo qualsiasi riferimento alla religione. Si pensò che costituire una sfera pubblica neutrale e depurata dall'elemento religioso avrebbe assicurato lo stesso trattamento verso tutte le fedi e dunque non ne avrebbe avvantaggiata nessuna.

Pertanto il concetto di secolarismo si legò sin dalla sua nascita a quello della neutralità delle istituzioni, nella convinzione – predominante ancora oggi – che entrambi avrebbero garantito una gestione pacifica dei conflitti interni agli ordini politici e una situazione di relativa eguaglianza fra gli individui.

A dispetto di questa visione del secolarismo, l'obiettivo del presente lavoro è sostenere l'impossibilità teorica della neutralità del potere politico e la 'relatività culturale' di un linguaggio come quello secolare e laico, condizionato in modo indelebile dal suo intrecciarsi storico con la cultura occidentale e con il cristianesimo. Da qui la necessità di un ripensamento della distinzione fra religione e politica, in un'epoca in cui la presenza nelle democrazie contemporanee d'individui

appartenenti a tradizioni culturali e religiose diverse da quella occidentale e cristiana avanzano richieste di riconoscimento nella sfera politica e normativa e chiedono parità di trattamento.

Non è un caso infatti se negli ultimi anni la critica nei confronti del modello di secolarismo appena descritto sia stata sostenuta con forza soprattutto dagli studiosi del multiculturalismo, i quali, partendo proprio dalla messa in discussione teorica della capacità del principio di neutralità delle istituzioni di assicurare una condizione di eguaglianza tra tutti gli individui, hanno messo in dubbio anche l'adeguatezza del principio di laicità di espungere dalla sfera normativa qualsiasi riferimento alle 'concezioni del bene'.

Nonostante ciò, ancora oggi molta parte della filosofia politica contemporanea cerca proprio nel secolarismo neutralista soluzioni relativamente ai problemi connessi alla multireligiosità, ribadendo l'intima relazione tra secolarismo, neutralità ed eguaglianza. Pertanto nel primo capitolo, dopo la descrizione delle origini moderne del concetto di secolarismo, abbiamo analizzato il pensiero di due fra i massimi filosofi politici contemporanei, John Rawls e Jürgen Habermas, che negli ultimi anni hanno dedicato molto spazio alla questione del rapporto fra religione e politica all'interno di contesti caratterizzati dal 'fatto del pluralismo' culturale e religioso.

Entrambi, sebbene prendano in considerazione la necessità di alcune revisioni del concetto di laicità, continuano a proporre un tentativo di assorbimento della religione in uno spazio politico nel quale quest'ultima non può effettivamente presentarsi così com'è. La loro tesi di fondo, infatti, è che la sfera strettamente normativa non debba essere condizionata da riferimenti alla religione e che le uniche ragioni che possono trovare accoglimento al suo interno sono quelle elaborate nelle forme della 'ragione pubblica' e della 'ragione laica', ossia secondo ragioni neutrali ed imparziali.

Nel corso del capitolo abbiamo cercato di mettere in luce gli aspetti problematici di una tale concezione, derivanti proprio dalla difficoltà di riuscire ad argomentare in maniera convincente sulla realizzabilità di una sfera normativa neutrale e secolare, in grado di includere allo stesso modo tutte le istanze di riconoscimento culturali e religiose presenti nelle democrazie multiculturali.

In particolare, abbiamo provato a dimostrare che soprattutto per gli appartenenti ai gruppi religiosi e culturali minoritari, ‘estranei’ alla tradizione culturale e religiosa occidentale, l’obbligo di trasformare le proprie ragioni da culturali e religiose in laiche e secolari costituisce un onere traduttivo eccessivo rispetto a quello della maggioranza autoctona, vanificando di fatto la possibilità di una parità di accesso alla sfera normativa.

È proprio partendo da questo punto che nel secondo capitolo abbiamo analizzato il pensiero di alcuni autori appartenenti al filone multiculturalista, che hanno messo in discussione la validità del paradigma secolare neutralista, a cominciare dalla critica dell’ideale di neutralità della sfera politica.

Nello stesso contesto, abbiamo sottolineato i prestiti che questi studiosi hanno contratto nei confronti di correnti come il comunitarismo e il liberalismo perfezionista che per prime nel panorama filosofico-politico contemporaneo avevano criticato il principio della neutralità delle istituzioni, soprattutto per come sviluppato dalla tradizione rawlsiana.

In particolare, abbiamo approfondito le posizioni di due autori multiculturalisti, Bhikhu Parekh e Tariq Modood, i quali negli ultimi anni si sono sovente occupati del tema dell’integrazione delle minoranze religiose, soprattutto islamiche, in Occidente. Entrambi considerano proprio il costante tentativo di composizione del conflitto cultural-religioso su un presunto terreno politico neutrale ed imparziale – quale si

propone di essere quello secolarista neutralista – come l’ostacolo principale all’effettiva integrazione degli individui appartenenti a gruppi culturali minoritari.

Di conseguenza, considerando la neutralità del potere politico come un ideale teoricamente irrealizzabile, sostengono una versione ‘debole’ e ‘moderata’ del secolarismo che sia in grado di guardare con maggiore apertura alle richieste di riconoscimento in ambito normativo provenienti dai gruppi culturali e religiosi minoritari.

A partire da questo dibattito, si è voluta approfondire proprio la difficoltà teorica di pensare al modello laico e secolarista occidentale come a uno strumento in grado di costruire una sfera normativa svincolata da riferimenti ‘sostanzialistici’, attraverso il quale garantire piena uguaglianza agli individui appartenenti alle comunità religiose minoritarie.

A tal proposito, abbiamo sostenuto che la presa d’atto dell’impossibilità di una sfera effettivamente laica, scevra da ogni condizionamento religioso e culturale, dovrebbe condurre in prima istanza all’abbandono della retorica della neutralità del potere statale e a una ridiscussione critica dei confini tra religione e politica nei sistemi occidentali.

Peraltro, quest’approccio si rende ancor più necessario in un contesto multireligioso, nel quale il prevalere della visione del secolarismo neutralista aumenta di fatto la posizione di vantaggio della maggioranza autoctona, la quale nell’accesso allo spazio pubblico e normativo è in grado di presentarsi in modo apparentemente neutrale, non perché è capace di argomentare a prescindere dal riferimento a elementi religiosi o culturali, ma perché si richiama ad abiti mentali così radicati da rendere difficile la percezione della loro natura culturalmente condizionata.

Lo stesso non può dirsi per i gruppi religiosi estranei alla cultura occidentale e cristiana, ai quali dunque – per garantire una parità di trattamento – bisognerebbe permettere di riconoscersi con il loro universo antropologico e religioso dentro il circuito normativo, attraverso strumenti d’inclusione politica che diano reale rappresentatività ai gruppi religiosi minoritari.

Tuttavia i modelli classici della cittadinanza (per come intesa nel modello liberal-democratico) e i diritti fondamentali, compresa l’attribuzione del diritto di voto, non sembrano in grado di garantire realmente l’inclusione dei membri delle minoranze nella sfera politica e obbligano a riflettere sulla ‘costruzione’ di nuovi strumenti di integrazione e partecipazione politica da cui far discendere anche risposte normative in direzione interculturale.

A tal proposito, il terzo capitolo del lavoro è stato dedicato alla proposta – poco discussa nell’ambito della filosofia politica – d’inclusione delle minoranze religiose non attraverso i classici metodi democratici della partecipazione politica, ma per mezzo dell’introduzione di sistemi di pluralismo giuridico in un ambito, ad esempio, come quello del diritto di famiglia, nel quale sono maggiormente riconoscibili i tratti culturali della sfera normativa e nel quale le comunità religiose chiedono maggiore autonomia.

Tale modello prevede che all’interno di uno stesso ordine politico venga riconosciuto uno spazio di autonomia giurisdizionale alle comunità religiose che lo richiedono, le quali in questo modo sarebbero in grado di tutelare la propria identità culturale e religiosa di fronte alle minacce di omologazione cui l’universalismo giuridico rischia di condurre. Ciò avrebbe il merito di favorire la loro integrazione all’interno dell’ordine politico in maniera più efficace e più coerente con il principio di eguaglianza.

Questa proposta è stata analizzata non tanto da un punto di vista strettamente giuridico quanto da un punto di vista politico, cercando di dare risposta ai problemi che riguardano il modo in cui il pluralismo normativo possa favorire la libertà religiosa, se sia in grado di salvaguardare l'autonomia individuale, in che modo s'individuino i rappresentanti delle comunità religiose, in base a cosa si selezionino le norme giuridiche valide per ciascuna comunità.

Al fine di rispondere a tali quesiti con riferimento ad un caso concreto, abbiamo approfondito l'esperienza di pluralismo normativo sviluppata negli ultimi anni in Inghilterra, che ha avuto come obiettivo specifico l'integrazione delle minoranze islamiche ed ebraiche nel sistema normativo britannico. La proposta, peraltro già in parte operativa, è quella di concedere a tutte le comunità religiose britanniche la gestione autonoma di alcune materie riguardanti il diritto di famiglia attraverso il ricorso a tribunali religiosi sotto il controllo indiretto delle corti statali.

L'approfondimento di tale esperienza ci è sembrata interessante per tre motivi principali: innanzitutto perché in un panorama culturalmente differenziato come quello europeo lo stato inglese è l'unico ad aver permesso la condivisione della gestione di affari riguardanti il diritto di famiglia anche alle comunità religiose; in secondo luogo perché negli ultimissimi anni tale proposta è stata appoggiata non già dalle comunità religiose minoritarie ma anche dal più alto rappresentante cristiano della maggiore comunità religiosa inglese, ossia l'arcivescovo di Canterbury Rowan Williams; e in terzo luogo perché ha dato vita a un notevole dibattito accademico e pubblico riguardo alla percezione della diversità religiosa in contesti fortemente differenziati.

Per dare un quadro più preciso sui vantaggi connessi a questo tipo di proposta e mettere in luce anche altre modalità di declinazione dei sistemi di pluralismo giuridico, abbiamo proposto un confronto fra il modello inglese e il modello di pluralismo normativo indiano, ritenuto da

più parti come un esempio di multiculturalismo religioso vincente, ma che a nostro avviso non sembra ugualmente attrezzato a risolvere i problemi di contesti come quelli europei in cui le minoranze religiose sono composte perlopiù da stranieri.

Dal confronto fra questi casi è emerso che il modello inglese, pur con tutti i suoi limiti, può rappresentare uno strumento efficace d'integrazione, per la cui realizzabilità, tuttavia, è necessaria una disposizione a confrontarsi con prassi, culture, tradizioni diverse da quelle occidentali e a prendere in considerazione l'eventualità di un'indagine critica di alcuni presupposti sui cui poggiano le democrazie contemporanee occidentali – come ad esempio la versione neutralista del secolarismo.

Pertanto dallo studio del caso inglese è uscita rafforzata la tesi di fondo che abbiamo voluto portare avanti nel corso del lavoro, ossia la necessità teorica di mettere in discussione il modello secolare neutralista come punto di partenza teorico per elaborare nuove strategie d'inclusione delle minoranze religiose. La proposta del pluralismo normativo è solo una delle tante possibili in direzione di questo obiettivo, che tuttavia possiede il non trascurabile potenziale di aumentare di fatto il livello di uguaglianza dei nostri sistemi politici.

CAPITOLO I

Diversità religiosa e ordine politico: il secolarismo alla prova del multiculturalismo

1. Premessa

Quando si discute del rinnovato ruolo della religione nella sfera pubblica all'interno delle democrazie occidentali, spesso si tende a non considerare che tale riflessione va condotta in contesti sociali e culturali che non si presentano più come monoreligiosi, ma che si contraddistinguono per uno spiccato pluralismo. Anche tra gli studiosi di scienze sociali che approfondiscono i temi della secolarizzazione e del secolarismo, questo aspetto viene posto perlopiù in secondo piano, senza che vi sia una reale presa d'atto di quanto oggi la questione del rapporto fra religione e politica non sia altro che una specificazione di un problema più ampio posto – e non risolto – dal multiculturalismo, vale a dire di come sia possibile adeguare e modificare l'ordine politico al fine di garantire un'eguale inclusione anche agli individui appartenenti a gruppi culturalmente 'minoritari'.

Ciò che infatti istituisce un legame diretto fra la riflessione filosofico-politica sulle società multiculturali da un lato e quella sulla diversità religiosa e sul secolarismo dall'altro è il fatto che oggi le religioni vanno considerate come agenzie di produzione di senso in grado di concorrere a definire comportamenti individuali e collettivi per i quali vengono richieste politiche di riconoscimento specifiche. Ciò significa collocare la discussione sulla diversità religiosa e sul secolarismo

all'interno di un discorso più vasto, vale a dire quello della diversità complessivamente intesa e del suo rapporto con l'ordine politico. In questo senso, l'attuale riflessione sulla centralità delle religioni nella sfera pubblica rientra all'interno di una gamma di problemi già sollevata in ambito filosofico-politico dal multiculturalismo, e dai quali può essere utile partire per un inquadramento più preciso del problema teorico – ossia l'inclusione della diversità religiosa negli ordini democratici occidentali – che questo lavoro si propone di indagare.

2. *Multiculturalismo e diversità religiosa*

La maggior parte dei volumi dedicati alla grande tematica della 'diversità culturale' prende le mosse dalla constatazione che in Occidente le realtà politiche e sociali contemporanee sono caratterizzate dalla compresenza su uno stesso territorio di individui appartenenti a culture, religioni, tradizioni, usi e costumi differenti e che tale fenomeno vada considerato come sostanzialmente irreversibile. La globalizzazione – intesa come processo che ha ridotto spazi e distanze fra individui di culture e luoghi diversi – e i costanti spostamenti migratori seguiti alla fase di decolonizzazione sono indicati come le cause principali di tale processo che con il passare del tempo non sembra destinato ad arrestarsi¹.

¹ In questa sede ci limitiamo ad indicare soltanto alcuni testi generali sul processo di globalizzazione in cui – insieme a una descrizione complessiva del fenomeno – sono analizzate le sue ricadute di tipo culturale e religioso: G. Ritzer, *Il mondo alla McDonald*, Il Mulino, Bologna 1997; Z. Baumann, *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1999; U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999; C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna 1999; F. Monceri, *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002; J.E. Stiglitz, *La Globalizzazione e suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2003; G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003; J. Osterhammel e N.P. Petersson, *Storia della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2005; E. Goldsmith e J. Mander, *Processo alla globalizzazione*, Arianna Editrice 2006; J.E. Stiglitz, *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino 2006; D. Zolo,

La convivenza fra gruppi culturalmente diversi ha generato infatti problemi inediti – anche se non del tutto nuovi – rispetto ai quali sia gli ordini politici concreti sia la teoria politica contemporanea hanno tentato di elaborare soluzioni che fossero in grado di depotenziare e limitare l'elemento conflittuale connesso allo scontro/incontro tra individui di culture diverse. E' nato così all'interno del dibattito filosofico-politico occidentale degli anni '90 – come prosecuzione e superamento della grande disputa fra comunitaristi e liberali – il filone del multiculturalismo, che, pur presentando posizioni molto eterogenee al proprio interno, concordava sul dato che le attuali società complesse siano contraddistinte da un alto livello di diversità culturale e sul *presupposto* che tale diversità vada sostenuta².

Globalizzazione. Una mappa dei problemi, Laterza, Bari-Roma 2006; N. Salomone, *Il disincanto del mondo. Traiettorie della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano 2006. Sul rapporto più specifico fra globalizzazione e religioni cfr., fra gli altri, C.T. Altan, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano 2002; F. Cardini, *I cantori della guerra giusta. Religioni, fondamentalismi, globalizzazione*, Il Cerchio 2002; H. Kung, *Scontro di civiltà ed etica globale. Globalizzazione, religioni, valori universali, pace*, DataneWS, Edizioni 2005; A. Montanari e D. Ungaro (a cura di), *Globalizzazione, politica e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

² La letteratura sul multiculturalismo è molto estesa. Ci limitiamo a rimandare ai testi ormai classici sul multiculturalismo e ad altri che si occupano di alcuni specifici aspetti: W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999; A. Galeotti, *Multiculturalismo*, Liguori Editore, Napoli 1999; B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2000; J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2001; G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati etnie religioni*, Il Mulino, Bologna 2003; M. Walzer, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2003; S. Piccone Stella, *Esperienze multiculturali. Origini e prospettive*, Carocci, Roma 2003; M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005; M.L. Lanzillo, *Multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005; C. Galli, (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna 2006; M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006; A.M. Graziano, *La sfida etica del multiculturalismo*, Edizioni Lavoro, Roma 2006; T. Moodod, *Multiculturalism*, Polity, Cambridge, Malden MA 2007; F. Monceri, *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008; P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008; A. Rattansi, *Multiculturalism. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011; A. Triandafyllidou, T. Modood e N. Meer, *European Multiculturalisms: Cultural*,

Sulla base di ciò, con l'espressione 'multiculturalismo' si intende generalmente indicare un modello di ordine politico ed una risposta normativa in grado, all'interno di un contesto spaziotemporale comune, di valorizzare la diversità culturale e fornire strategie adeguate per un suo effettivo riconoscimento politico e giuridico³, a cui si ritiene che le principali teorie liberali e democratiche del secolo scorso non siano riuscite a fornire risposte convincenti.

Più in generale, le posizioni multiculturaliste partono dalla considerazione che le attuali funzioni del moderno stato-nazione debbano essere ripensate alla luce della nuova realtà multiculturale, poiché negli ultimi decenni non sarebbero più in grado di rispondere alle aspettative e alle richieste che vengono avanzate da individui e gruppi che non si identificano all'interno della cultura maggioritaria e che portano con sé tradizioni, culture, abiti mentali, religioni diverse da quelle occidentali. Ciò che lo stato moderno non riuscirebbe più a garantire, a causa dell'esposizione alle influenze esterne, «è la propria caratterizzazione come unità culturale coesiva e la possibilità di fondare la propria unità sull'omogeneità culturale dei cittadini»⁴.

La società multiculturale, infatti, ha rimesso in discussione proprio la *presunta* omogeneità culturale degli stati moderni, mandando in crisi l'elemento che più di tutti aveva contribuito alla sua fortuna, ossia la neutralizzazione delle differenze in favore di una assolutizzazione dell'identità nazionale e culturale. Ovviamente ciò non significa che esso attualmente non continui a svolgere un ruolo importante, ma «l'antica unità di territorio, sovranità e cultura che ha finora funzionato da motore per lo sviluppo per il consolidamento dello stato moderno e che ha

Religious and Ethnic Challenges, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; M. Murphy, *Multiculturalism. A critical introduction*, Routledge, Londra 2012.

³ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, cit., p.6.

⁴ F. Monceri, *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*, cit., p. 29.

fornito la motivazione storica della sua esistenza, si sta velocemente disintegrando»⁵.

Sono queste le premesse teoriche da cui prende forma la teoria multiculturalista per sostenere che lo stato moderno nella sua versione liberaldemocratica dovrebbe modificare la propria struttura interna, accogliendo le istanze identitarie degli individui appartenenti a gruppi ‘diversi’ come altrettante modalità di organizzare le aree rilevanti della vita collettiva e individuale e garantendo per loro uno spazio nel dibattito politico e negli ordinamenti giuridici. A tal proposito, sotto il profilo teorico, il filone multiculturalista – pur con esiti spesso molto differenti a seconda delle proposte avanzate dai singoli autori – ha rivolto la propria critica verso due assunti ai quali si richiamano tutte principali tradizioni di pensiero politico che si riconoscono nella democrazia liberale:

1. l’interpretazione universalista del principio di eguaglianza di fronte alla legge;
2. la neutralità dello stato di fronte alle differenze a garanzia dell’uguale trattamento di ciascuno.

Prendendo infatti come riferimento alcune fra le più influenti teorie liberali fra cui quelle di John Rawls, Ronald Dworkin e Charles Larmore o la teoria democratico-deliberativa di Jürgen Habermas, appare ineliminabile il richiamo in ultima istanza al principio della neutralità del potere politico come procedura attraverso la quale risolvere in maniera *giusta* i conflitti generati dal cosiddetto ‘fatto del pluralismo’. Nell’avanzare una critica a tali approcci, la corrente multiculturalista ha posto, dunque, un quesito fondamentale: la possibilità di un potere politico neutrale è teoricamente realizzabile, e se sì, è in grado di assicurare – come sostenuto dalle teorie liberali e democratiche – un

⁵ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism.*, cit. pp. 193-94.

eguale riconoscimento alle richieste di accomodamento provenienti dagli individui, in particolare dei gruppi culturali non maggioritari?

Ora, se anziché guardare a tale problema attraverso la lente della diversità culturale genericamente intesa, spostiamo l'attenzione sul tipo particolare di diversità della quale ci occuperemo – vale a dire quella religiosa – il quesito, pur mutando nei termini, rimane identico nella sostanza: può esistere un linguaggio politico e normativo genuinamente neutrale – ossia secolarista o, se si preferisce, laico – rispetto ai differenti credo religiosi e, se sì, è in grado di mantenersi equidistante rispetto a tutte le 'concezioni del bene'?

Sarà questo il quesito che si riproporrà frequentemente nel corso del capitolo e sarà con riferimento ad esso che cercheremo di analizzare alcune fra le principali proposte che la filosofia politica contemporanea ha elaborato riguardo al rapporto fra diversità religiosa e politica, in un'epoca in cui l'elemento religioso, piuttosto che rimanere confinato nell'ambito del privato come annunciato dai sostenitori della secolarizzazione, si è prepotentemente riaffacciato nella sfera pubblica, svolgendo un ruolo di primo piano nell'orientare l'agire politico e sociale:

La religione occupa in ogni enciclopedia culturale la casella dei fondamenti, delle matrici di produzione di senso. Ogni sapere religioso tende a disegnare gli orizzonti ultimi di interpretazione del mondo, a definire le coordinate che danno ordine all'esistenza. Poco conta che si sia concretamente fedeli oppure atei. La funzione della religione – intesa in senso antropologico come agenzia di produzione di senso – cementa la solidarietà e il linguaggio comunitario. [...] Sotto questo aspetto può persino parlarsi di religiosità laica⁶.

⁶ M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari 2008, pp. 179-80.

La scelta di concentrarci specificamente sulla diversità religiosa nasce per l'appunto dal fatto che oggi più di ieri essa è percepita come uno dei più potenti fattori di identità da cui scaturiscono le maggiori problematiche dal punto di vista dell'integrazione politico-giuridica negli ordinamenti democratici⁷.

Alla luce di ciò, in primo luogo diviene necessario ripensare ai concetti di secolarismo e laicità non più all'interno di un contesto politico e cultural-religioso 'apparentemente' omogeneo ma in una realtà che si presenta come definitivamente multiculturale e multireligiosa; e in secondo luogo si rivela ancor più fondamentale indagare se questi concetti, per come intesi nelle principali teorie politiche liberali e democratiche – ossia come strumenti in grado di neutralizzare l'ambito del politico dal fattore religioso e di non avvantaggiare nessuno – non rappresentino piuttosto un ostacolo ad un'effettiva integrazione di tutti i gruppi religiosi.

Detto in altre parole, ci chiediamo se il principio di laicità che consiste nel separare il campo politico e normativo dall'influenza delle religioni e delle morali – con l'obiettivo di renderlo neutrale e imparziale rispetto alle diverse concezioni del bene –, possa continuare a essere uno strumento idoneo a risolvere i conflitti propri di una società multiculturale e a garantire un trattamento eguale a tutela di ciascun individuo.

⁷ A conferma di ciò si potrebbero richiamare molti esempi. In Europa, tanto per citarne alcuni, largo spazio hanno trovato le dispute sul crocifisso e sul velo nelle aule di scuola, la questione sul carattere monogamico o poligamico del matrimonio, le tematiche legate all'educazione scolastica per i figli, all'alimentazione, all'abbigliamento, alle pratiche escissorie sulle donne ecc. Ugualmente in Canada e Regno Unito, i dibattiti sulla poligamia e sui meccanismi di arbitrato basati sulla Sharia hanno suscitato molta attenzione, come pure il cosiddetto *backlash* contro il multiculturalismo in paesi come l'Inghilterra, l'Olanda, la Francia e la Germania è stato innescato da eventi che coinvolgono musulmani (il caso Rushdie, l'attentato alla metropolitana di Londra nel 2005, l'assassinio di Theo Van Gogh, la controversia sui fumetti in Danimarca ecc.) e che hanno posto all'ordine del giorno la questione di come favorire l'inclusione delle minoranze religiose musulmane negli ordini politici europei.

Partendo da questo nodo teorico, cercheremo di sostenere che laddove una teoria politica ritenga realizzabile la possibilità di un potere statale neutrale rispetto alle differenti concezioni del bene, regolerà i rapporti tra religioni e sfera pubblica attraverso un'idea di laicità neutralista – intesa come strumento attraverso cui escludere in ambito politico e normativo qualsiasi riferimento alla religione –, che, pur essendo pensato a garanzia di un trattamento eguale verso tutte le religioni, non agevola di fatto la piena integrazione dei gruppi religiosi minoritari.

Al contrario, laddove la neutralità del potere politico viene vista come un ideale teoricamente irrealizzabile, si tenderà a definire anche la laicità neutralista come un prodotto culturalmente determinato e si guarderà alle richieste provenienti dai gruppi minoritari con maggior apertura, favorendone in linea di principio l'inclusione. Da questo punto di vista il costante tentativo di composizione del conflitto 'cultural-religioso' su un presunto terreno politico neutrale ed imparziale – quale si propone di essere quello secolarista neutralista – non soltanto non è ritenuto in grado di includere nel processo politico un numero ampio di soggetti politici, ma costituisce l'ostacolo maggiore all'effettiva integrazione degli individui appartenenti a gruppi culturali minoritari – nel nostro caso religiosi –, generando di fatto un *deficit* di rappresentanza politica e democraticità.

Al primo gruppo di teorie appartengono due fra i modelli teorici più influenti della filosofia politica contemporanea, vale a dire quelli di John Rawls e Jürgen Habermas, mentre del secondo gruppo fanno parte alcuni teorici del multiculturalismo – che approfondiremo nel secondo capitolo. Prima però di passare all'analisi di queste teorie, intendiamo chiarire dove nascono e cosa si intende con i termini laicità e secolarismo e in che senso essi si connettono al principio di neutralità, poiché è partendo da una chiarificazione delle origini culturali di tali concetti che

si può meglio valutare se conservino ancora una propria ragion d'essere in un contesto sociale e culturale per certi aspetti diverso da quello di nascita.

3. Alle origini del pluralismo religioso

Molti studiosi hanno notato che il problema posto dalla compresenza di gruppi culturali all'interno di uno stesso spazio politico è per struttura molto simile a quello che l'Europa occidentale aveva conosciuto agli albori dell'Età Moderna, quando l'unità che caratterizzava la *civitas christiana* venne spezzata dalla Riforma Protestante⁸. Con ciò ovviamente non si intende negare che il contesto religioso medievale sia stato ugualmente attraversato da divisioni interne – basti pensare alle molte eresie di patarini, catari, hussiti, valdesi, albigesi, umiliati ecc. – ma rimane il fatto che con la Riforma Protestante l'Europa si dovette confrontare con il problema della 'differenza' in una radicalità che non aveva precedenti nel continente.

Infatti, mentre i movimenti ereticali medievali non misero mai in discussione l'unitarietà del corpo della Chiesa tanto da esserne col tempo riassorbiti – non senza mezzi talvolta violenti e repressivi –, la divisione generata dalla Riforma, culminata nelle guerre di religione, produsse uno scontro politico e religioso di una dimensione tale che pensare di ricomporlo nei termini del passato risultava pressoché irrealizzabile, anche alla luce dell'affermazione del «principio teoretico ed antidogmatico secondo cui la verità non è una, ma ha molte facce e può

⁸ N. Colaianni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 38.

talora essere raggiunta attraverso la coesistenza (e forse la sintesi) di molte verità parziali»⁹.

Il problema era, dunque, come riuscire a far convivere all'interno di uno stesso ordine politico individui appartenenti a credo religiosi differenti senza che la pace sociale e la stabilità fossero costantemente minacciate. Le soluzioni individuate a tale problema furono prevalentemente due, anche se va detto che la prima riguardava il piano più strettamente istituzionale, mentre l'altra la speculazione filosofico-politica. Se, infatti, dal punto di vista istituzionale il conflitto venne risolto applicando il famoso principio *cuis regio, eius et religio*, che di fatto diede vita per tutto il XVI e XVII secolo a veri e propri stati confessionali in cui le minoranze religiose erano obbligate a seguire l'unica religione professabile¹⁰, vale a dire quella del principe dello stato in cui risiedevano, al contrario dal punto di vista filosofico-politico, – che è quello che a noi interessa – si elaborò una via alternativa che può essere riassunta nella formula groziana dell'*etsi Deus non daretur*.

Essa consisteva principalmente nella neutralizzazione dell'ambito politico dall'influenza della religione con l'obiettivo di rendere praticabile la coesistenza pacifica di cattolici e protestanti all'interno di uno stesso ordine politico. Per far ciò era «necessario secolarizzare la politica, il diritto, l'economia, e gli altri ambiti della vita pubblica, collocandoli di fatto, sotto il controllo esclusivo della ragione»¹¹ al fine di non avvantaggiare una particolare concezione religiosa rispetto alle altre e di depotenziare il conflitto fra fedi religiose. A livello

⁹ S. Ferlito, *Le religioni, il giurista, l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 28.

¹⁰ Inoltre dal punto di vista istituzionale va ricordato che con riferimento ai rapporti Stato-Chiesa una soluzione di questo tipo decretava la vittoria definitiva del braccio secolare su quello religioso, poiché eliminava dalle fondamenta la necessità di una legittimazione divina all'ordine politico.

¹¹ S. Ferrari, *Diritti e religioni*, in S. Ferrari (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 12.

istituzionale, una tale «intuizione filosofica», consolidata dall'affermarsi della teoria liberale (Locke in testa) e del principio di tolleranza, si attualizzò soltanto alla fine del XVIII secolo, quando – una volta tramontati gli stati confessionali – la laicità, intesa come neutralità pubblica di fronte alle differenze individuali di natura etica e religiosa, si affermò come principio cardine degli stati liberali ottocenteschi.

La laicità, infatti, era stata pensata per permettere in linea di principio a tutte le differenze religiose di convivere senza che nessuna venisse avvantaggiata sulle altre; e tale esito era possibile proprio perché nell'ambito della politica e del diritto il linguaggio laico sarebbe dovuto essere neutrale rispetto alle diverse concezioni religiose. In questo senso il principio di laicità – almeno per come si è sviluppato durante la modernità – altro non era che la realizzazione del principio di neutralità pubblica nel campo del rapporto fra religione e politica, il cui scopo principale consisteva nel creare uno spazio politico libero da inferenze religiose e perciò stesso ugualmente rispettoso verso tutte le religioni.

Detto in altre parole, l'ideale di neutralità, in cui si concretizzava il principio di laicità, si poneva – attraverso la 'cecità verso le differenze' – una duplice finalità:

da una parte, evitare che disaccordo e conflitto morale e religioso si trasformino in conflitti politici, e dall'altra, escludere che le convinzioni di qualcuno risultino privilegiate rispetto a quelle degli altri, generando vantaggi e svantaggi corrispondenti nelle posizioni sociali. Coesistenza pacifica ed eguale libertà sono le due finalità politiche perseguite dalla società liberale improntata alla neutralità pubblica, mentre l'astensione dei giudizi e posizioni morali è la modalità con cui questa finalità è resa possibile¹².

Da un altro punto di vista questo stesso problema può essere riformulato anche nei termini del principio di uguaglianza, poiché il

¹² A. E. Galeotti, *Il multiculturalismo*, cit., p. 20.

confinamento delle convinzioni religiose all'interno della sfera privata e la neutralizzazione del campo politico dalla religione rappresentava di fatto una strategia per mezzo della quale assicurare un eguale trattamento per tutte le posizioni religiose. Ed è stato proprio attraverso l'attuazione dell'ideale della neutralità e dell'estromissione delle differenze etiche e religiose dalla sfera pubblica e politica – ossia dal luogo nel quale vengono prese le decisioni normative – che le democrazie liberali nel corso di questi secoli hanno tentato con più o meno successo di comporre i conflitti generati, a partire dalle guerre di religione, dall'esplosione della 'differenza' negli ordini politici.

Stando così le cose, alcuni studiosi hanno sottolineato che il contesto multiculturale che caratterizza oggi le democrazie occidentali sia per certi versi simile a quello post-Riforma e che a livello teorico ponga esattamente la stessa questione: come è possibile immaginare un ordine politico stabile, nel quale coesistano pacificamente e in una situazione di uguaglianza individui appartenenti a religioni e culture diverse e in certi casi tra loro incompatibili?

Posto che a livello teorico il problema sia identico, prima di rispondere a tale quesito occorre in via preliminare dare risposta ad un'altra domanda, vale a dire se il *grado di differenza* che oggi caratterizza le democrazie occidentali multiculturali possa essere davvero paragonato a quello che caratterizzava l'Europa a seguito delle guerre di religione e – di conseguenza – se la ricetta che la teoria liberale e democratica ha elaborato per tentare di depotenziare i conflitti generati dall'emergenza della 'differenza' nel corso dell'evo moderno, sia ugualmente adeguata a risolvere i problemi delle società multireligiose e multiculturali. In altre parole, ci chiediamo se l'ideale della neutralità pubblica di fronte alle concezioni del bene e il principio di laicità forniscano soluzioni adeguate ai conflitti propri di una società

multiculturale e siano in grado di assicurare un'eguale inclusione per tutti gli individui.

La filosofia politica contemporanea ha risposto a questi quesiti in modi diversi, a partire dai quali sono state configurate proposte politiche di inclusione della diversità religiosa molto differenziate. Da un lato, infatti, vi è stato chi come Rawls ed Habermas, stabilendo una sorta di uguaglianza fra il contesto del dopo Riforma e quello attuale, ha continuato – seppur con opportuni ritocchi – a vedere nella risposta secolarista liberale e nella realizzazione di un potere politico neutrale rispetto alle differenze il miglior antidoto per neutralizzare in maniera non discriminatoria i conflitti che scaturiscono dal ‘fatto del pluralismo’. Dall'altro, vi è stato chi invece, scorgendo un livello di differenziazione nelle tipologie di diversità che rispetto al passato oggi chiedono riconoscimento, ha sostenuto la necessità di revisionare o abbandonare il principio di neutralità del potere politico in quanto d'ostacolo proprio all'eguale inclusione degli individui che appartengono ai gruppi meno ‘normalizzabili’.

A livello generale la critica nei confronti dell'ideale della neutralità è stata rivolta da vari filoni del femminismo e del pensiero postmoderno, dai liberali perfezionisti, dai comunitaristi e, in ultima istanza, come si è detto, dai multiculturalisti¹³. Ciò che infatti maggiormente viene imputato al principio della neutralità pubblica è l'atteggiamento di insensibilità nei confronti delle differenze, dal quale scaturisce paradossalmente ciò che con il principio di neutralità si intende sostenere, vale a dire la garanzia dell'uguale trattamento di ciascuno di fronte alla legge.

La principale argomentazione addotta è che le teorie politiche che si fondano sul principio di neutralità, trattando i soggetti come astrazioni

¹³ Ivi, p. 25.

– ossia senza alcuna distinzione di razza, sesso, appartenenza religiosa ecc. –, determinano indirettamente discriminazioni sostanziali, poiché non sono in grado di tenere conto che gli individui si definiscono *anche* in base ad appartenenze di gruppo, le quali si collocano – dentro il contesto sociale – su posizioni *sempre* asimmetriche. Detto in altre parole, poiché il principio di neutralità si radica in una realtà storica precisa, ossia inevitabilmente attraversata da differenze e discriminazioni culturali, allora l’adozione di un atteggiamento neutrale, lungi dal bilanciare le discriminazioni già esistenti nella società, in realtà le conferma, favorendo di fatto il gruppo maggioritario a scapito di quelli minoritari.

Di questo tipo di critiche – qui solo accennate – ci occuperemo in parte nella sezione finale di questo capitolo e più approfonditamente nel secondo. Ora invece analizzeremo le proposte teoriche di Rawls e Habermas sul rapporto fra religione e politica, che tentano ancora di dare risposta ai problemi posti dal rinnovato ruolo della religione attraverso il richiamo ad una ragione laica neutralista. Ciò che in particolare cercheremo di mettere in luce è che l’appello ad una concezione della laicità neutralista, sviluppata in coerenza con l’ideale di uno spazio politico imparziale, rende problematica l’inclusione politica egualitaria non soltanto in generale delle ‘ragioni religiose’ ma più in particolare di quelle appartenenti ai gruppi religiosi minoritari.

4. Religione e sfera pubblica in Jürgen Habermas e John Rawls

Le riflessioni di Rawls ed Habermas sul rapporto fra religione e politica vanno inserite dentro un contesto sociale e culturale in cui le religioni, dopo essere state considerate per due secoli alla stregua di credenze private o semplici insieme di riti destinati prima o poi a

scompare, sono tornate a svolgere il ruolo di fattori identitari a fondamento dell'agire sociale e politico, in nome dei quali avanzare rivendicazioni. In questo modo è stata definitivamente messa in dubbio la validità – ritenuta incontestabile fino a due decenni fa – della teoria classica della secolarizzazione secondo la quale al modernizzarsi di una società avrebbe corrisposto un lento ritirarsi del fenomeno religioso dalla sfera pubblica e una perdita della funzione sociale e politica dei gruppi religiosi¹⁴. Di conseguenza, venendo meno la capacità euristica della tesi della secolarizzazione – definita da David Martin come l'ultima delle grandi *narrazioni* del XX secolo¹⁵ –, il sociologo Klaus Eder ha coniato l'aggettivo 'post-secolare' per indicare un'epoca – la nostra – in cui la religione è tornata ad occupare in modo visibile, soprattutto nell'Occidente europeo, lo spazio pubblico¹⁶.

Il termine indica dunque l'affiorare di una discontinuità – o, se si preferisce, di un'inversione di tendenza – nel processo di secolarizzazione: se quest'ultimo aveva condotto a una privatizzazione della religione, oggi sempre più chiaramente questa impostazione sembra incapace di farsi carico dei problemi emergenti. Gli effetti prodotti da tale cambiamento nel campo della teoria politica (e non solo) sono

¹⁴ Cfr. A. Ferrara, *Introduzione*, in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, p. 8. Sul concetto di secolarizzazione, a livello introduttivo, ci limitiamo a citare alcuni testi ormai classici: H. Lübke, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970; D. Martin, *On Secularization*, Ashgate, Burlington (VT) 2005; E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Bari 2006. Per un commento sulle teorie della secolarizzazione, cfr., fra gli altri, G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza 1994; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 1994; P. Norris e R. Inglehart, *Sacro e Secolare*, Il Mulino, Bologna 2007; G.E. Rusconi (a cura di), *Lo stato secolarizzato nell'era post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008; C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

¹⁵ Cfr. D. Martin, *On Secularization*, cit.

¹⁶ *La religione liberata*, in «Reset», 95/2006, reperibile all'URL:

http://www.eurozine.com/articles/article_2006-07-07-eder-it.html, letto il 20/02/2013.

Per un inquadramento teorico generale al tema del rinnovato ruolo della religione nello spazio pubblico e alle questioni filosofico-politiche che ne derivano cfr. R. Cubeddu, *Le istituzioni e la libertà*, Liberilibri, Macerata 2006, pp. 107-135.

ovviamente di grandissima portata, poiché l'avvento di una società post-secolare impone di ripensare nuovamente ad una serie di problematiche sulle quali il processo di secolarizzazione sembrava aver detto l'ultima parola.

In particolare ciò su cui si la filosofia politica è chiamata a riflettere è se il modello secolarista liberale – attraverso il quale si è cercato di azzerare l'influenza del religioso sul piano politico e normativo – sia effettivamente il mezzo più adeguato a garantire anche oggi, in un'epoca di 'ritorno del religioso', un uguale trattamento e un uguale inclusione dei cittadini credenti nella sfera pubblica. Se infatti l'epoca post-illuminista aveva conosciuto una presunta decadenza della religione e un suo confinamento nella sfera privata favorendo l'affermarsi della laicità delle istituzioni, l'attuale riemersione della coscienza religiosa e la sua domanda di un ruolo più pubblico obbliga a domandarsi se i meccanismi d'accesso alla sfera politica improntati al principio di laicità non costituiscano di fatto un impedimento ad un'eguale inclusione delle ragioni religiose.

E' infatti proprio dal problema di quanto spazio assicurare alle ragioni religiose all'interno della sfera pubblica e politica che prende forma la riflessione di Rawls ed Habermas sul nesso religione-politica ed è a partire da questo nucleo teorico che discuteremo le loro posizioni. Da lì giungeremo a valutare se la riconfigurazione del rapporto religione-politica operata dai due autori possa dirsi differente rispetto a quella del modello secolarista neutralista e, soprattutto, se essa sia in grado di includere *ugualmente* nella sfera pubblica tutte le esperienze religiose – che è poi il nostro principale problema teorico. Discuteremo queste due posizioni congiuntamente prendendo le mosse dal pensiero di Habermas, senza perciò rispettare l'ordine cronologico dei contributi dei due autori. Tale scelta sta nel fatto che il filosofo francofortese ha elaborato la sua

proposta proprio discutendo e criticando quella di Rawls e ciò rende più agevole a livello argomentativo far dialogare i due autori.

4.1 Habermas e la religione

Il recente interesse di Habermas per il discorso religioso può ricondursi principalmente a tre ragioni: la prima riguarda la crescente attenzione per i cosiddetti temi eticamente sensibili cui l'evoluzione delle biotecnologie ha portato negli ultimi decenni; la seconda è la constatazione della forza dirompente dell'elemento religioso dopo i fatti dell'11 Settembre; e la terza ragione, tutta interna al dibattito filosofico-politico, concerne appunto il confronto con la posizione di John Rawls sul rapporto fra religione e sfera pubblica all'interno di un sistema democratico liberale¹⁷.

¹⁷ J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, pp. 19-23, in Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006; la produzione di Habermas sul ruolo della religione nella sfera pubblica è ormai vasta. Qui ci limitiamo ad indicare alcuni tra i contributi più significativi: *Dialogo su Dio e il mondo*, in «Teoria Politica», n. 2-3, 1999, pp. 419-40; *Fede e sapere*, in «MicroMega», n.5, 2001, pp. 7-16; *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «MicroMega», n.5, 2003, pp. 311-28; *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in «Reset», n. 83, 2004, pp. 24-30; *Tra scienza e fede*, cit., 2006; *Religion in the Public Sphere*, in «European Journal of Philosophy», 14:1, 2006, pp. 1-25. Inoltre cfr. anche J. Habermas e J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Cedam, Padova 2003. Per una discussione critica su Habermas e la religione cfr. C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass. 1992; P. Enns, *Habermas, Reason, and the Problem of Religion: the Role of Religion in the Public Sphere*, in «The Heythrop Journal», XLVIII, 2007, pp. 878-894; M. Yates, *Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere*, in «Philosophy & Social Criticism» 33(7), 2007, pp. 880-891; C. Ungureanu, *The Contested Relation between Religion and Democracy. Towards a Dialogical Perspective?*, in «European Journal of Political Theory», 7(4), 2008, pp. 405-29; J.W. Boettcher, *Habermas, religion and ethics of citizenship*, in «Philosophy & Social Criticism», 35(1-2), 2009, pp. 215-38; N. Urbinati, *Rawls e Habermas e la questione del ruolo pubblico delle religioni*, in B. Hery, A. Loretoni e A. Pirni (a cura di), *Laicità e principio di non discriminazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 43-68; A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nell'età post-secolare*, Roma 2009; M. Fiorio, *Il recupero del discorso religioso in Jürgen Habermas. Aperture e limiti di una proposta postmetafisica*, in «Lessico di Etica

Prima di questa svolta risalente all'inizio degli anni '90, l'attenzione di Habermas per la religione era stata così limitata che nelle sue opere principali non se ne faceva quasi menzione. Negli anni '60 e '70, infatti, lo schema con cui egli affrontava le questioni religiose era quello tipico della critica di derivazione marxista e ancora nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) il filosofo francofortese faceva propria la classica teoria della secolarizzazione di discendenza durkheimiana e weberiana per cui con l'avanzare della modernizzazione e, dunque, con il progressivo 'disincantamento' del mondo la religione e il sacro avrebbero finito per ricoprire un ruolo sempre più marginale, fino a scomparire del tutto nella sfera privata¹⁸.

La prima inversione di tendenza si registrò in un saggio del 1991 quando Habermas a proposito della sua posizione riguardo al fenomeno religioso ammetteva di averlo considerato in maniera troppo frettolosa sotto lo schema weberiano della 'privatizzazione delle forze di fede' e sosteneva che in una società definitivamente post-metafisica i credenti non potevano essere «descritti a partire da una teoria di evoluzione religiosa [né] essere giudicati in un certo senso come cognitivamente regressivi»¹⁹. Tale svolta giunse a completa maturazione dopo i fatti dell'11 Settembre, a seguito dei quali Habermas sostenne la necessità di ripensare il nesso fra religione e politica attraverso l'apertura della sfera pubblica anche ad argomenti e ragioni elaborate da 'cittadini credenti'

pubblica», n.1, 2010, pp. 72-90; M. Welker, *Habermas and Ratzinger on the Future of Religion*, in «Scottish Journal of Theology», 63 (4), 2010, pp. 456-73.

¹⁸ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 648. Fra i lavori di Weber si rimanda agli ormai classici *L'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo* (1904), Bulzoni, Firenze 1969; *Economia e società* (1922), Edizioni di Comunità Milano 1961. Di Durkheim cfr. *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Edizioni di Comunità, Milano 1971; *La divisione del lavoro sociale* (1893), Edizioni di Comunità, Milano 1971.

¹⁹ J. Habermas, *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Bari 1993, p. 146.

che intendono essere riconosciuti in quanto tali nel contesto della discussione pubblica²⁰.

Proprio su questo punto si innescava la polemica con Rawls, il quale a detta di Habermas, pur non trascurando nelle ultime fasi della sua produzione l'importanza di considerare il discorso religioso all'interno del dibattito pubblico, continuava a ritenere le 'ragioni secolari' come teoricamente più valide perché in grado di parlare un linguaggio *ragionevolmente* accettabile per tutti i cittadini. Lo scopo principale di Habermas, invece, consisteva nel tentare di ricucire la disegualianza in ambito politico tra cittadini credenti e non credenti cui – a suo avviso – una ragione troppo sbilanciata in senso laicistico aveva condotto.

A tal proposito, Habermas ha dedicato un saggio – dal titolo *Religione nella sfera pubblica*²¹ – alla critica del concetto rawlsiano di 'ragione pubblica', pensato come strumento in grado di individuare un criterio di *ragionevolezza* per cui le decisioni nella sfera più propriamente politico-normativa dovevano essere prese non in base ai valori di una particolare dottrina comprensiva, ma in base a ragioni che il filosofo americano definiva secolari, ossia accettabili da tutti. Tale impostazione era ritenuta da Habermas troppo penalizzante verso i cittadini credenti, poiché attuando una distinzione troppo netta fra ragioni secolari e ragioni religiose, mortificava il ruolo della religione nel progetto di liberalismo politico, determinando un'effettiva disegualianza fra cittadini credenti e non credenti.

²⁰ Cfr. G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

²¹ J. Habermas, *La religione*, cit.

4.2 La critica di Habermas alla ‘ragione pubblica’ rawlsiana

Il principale problema cui la teoria politica rawlsiana provava a dare risposta consisteva nel tentativo di costituire una società politica unitaria e stabile in un contesto caratterizzato dal ‘fatto del pluralismo’, ossia dalla simultanea compresenza di dottrine comprensive tra loro in conflitto (siano esse religiose, filosofiche o morali). Per raggiungere tale obiettivo Rawls elaborò nella sua seconda opera di rilievo – *Liberalismo Politico* (1993) – il concetto fondamentale di ‘ragione pubblica’ quale strumento in grado di generare un terreno di intesa fra diverse dottrine comprensive – ossia un criterio di *ragionevolezza* con cui le decisioni nella sfera più propriamente politico-normativa dovevano essere prese non in base ai valori di una particolare concezione del bene ma in base a ragioni secolari, cioè condivisibili da tutti²².

Rawls a tal proposito divideva lo spazio pubblico in due parti – in un modo non dissimile da quanto farà Habermas: una sfera strettamente pubblica, denominata ‘foro politico pubblico’, dove la normatività non deve avere alcun rapporto con la religione; una sfera altrettanto pubblica ma più informale – definita ‘cultura di sfondo’ – all’interno della quale i cittadini credenti possono argomentare nel linguaggio del proprio credo religioso²³.

²² Cfr. J. Rawls, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1994. In seguito Rawls ha dedicato un saggio alla rivisitazione del concetto di ‘ragione pubblica’, che venne pubblicato nel 1997 sulla «Chicago Law Review», tradotto in italiano col titolo *Un riesame dell’idea di ragione pubblica*, in *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 173-239. Per una discussione critica sulla ‘ragione pubblica’ rawlsiana, fra gli altri, cfr. C. Mancina, *Uso pubblico della ragione e ragione pubblica: da Kant a Rawls*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», n.8, 2008, pp. 33-61; N. Urbinati, *Rawls e Habermas e la questione del ruolo pubblico delle religioni*, cit.; S. Maffettone, *Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale*, in «Filosofia e questioni pubbliche», 2010, pp. 5-22; C. Freyenhagen, *Taking Reasonable Pluralism Seriously: an Internal Critique of Political Liberalism*, in «Politics, Philosophy & Economics», 10(3), 2011, pp. 323-42.

²³ J. Rawls, *Un riesame*, cit., pp. 178-79.

La ‘ragione pubblica’ è uno strumento di cui i cittadini si servono nel momento in cui si tratta di prendere decisioni su temi di cui si discute all’interno del ‘foro politico pubblico’. L’elemento principale su cui essa si regge è la legittimità politica secondo la quale «noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini ne accolgano, alla luce dei principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali»²⁴.

Sebbene in *Liberalismo Politico* non fosse ancora del tutto chiaro se le ragioni religiose potessero accedere alla ‘cultura di sfondo’ – ossia allo spazio non normativo di formazione dell’opinione pubblica – senza doversi sottoporre al vaglio della ‘ragione pubblica’, in un articolo del 1997²⁵ il filosofo americano, rivisitando proprio tale concetto, apriva alla possibilità che le argomentazioni religiose prendessero parte attivamente nella ‘cultura di sfondo’ così come sono, purché nel momento della legislazione esse venissero debitamente tradotte in ragioni laiche accettabili anche da tutti gli altri membri presenti al processo decisionale²⁶.

Tale necessità di traduzione non riguardava soltanto i cittadini credenti ma anche quelli laici, poiché nello schema rawlsiano la ‘ragione pubblica’ non va assimilata con quella secolarista o, se preferisce, laicista. Anche i cittadini non credenti quando argomentano nella sfera normativa devono trasformare le proprie ragioni in argomenti condivisibili da tutti, il che mette la ‘ragione pubblica’ in una posizione equidistante sia dalle argomentazioni religiose sia da quelle laiciste o comunque non religiose²⁷. Questo assicurerebbe il principio

²⁴ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 126. Cfr. anche Maffettone, *Religione e liberalismo*, cit., pp. 8-10.

²⁵ J. Rawls, *Un riesame*, cit.

²⁶ Ivi, p. 179.

²⁷ Ivi, p. 190.

fondamentale della neutralità delle decisioni prese attraverso di essa, la quale – non schierandosi con alcuna concezione del bene – è di fatto un mezzo attraverso il quale garantire l'accettabilità e l'imparzialità nel processo decisionale.

In altre parole, le ragioni basate su una dottrina comprensiva sia essa religiosa o secolare rispetto alle quali non possiamo *ragionevolmente* aspettarci che vengano condivise da tutti gli altri membri della comunità, non devono essere accolte nel dibattito politico se non in seguito ad un'operazione di traduzione che trasformi le ragioni religiose in ragioni secolari. Ciò ovviamente «non significa che la decisione politica sia considerata da tutti come la più ragionevole o la più appropriata, ma essa è tuttavia politicamente (moralmente) vincolante per ciascun cittadino [poiché] si è formata sulla base e seguendo la ragione pubblica. [...] Ciò che rende le decisioni legittime è perciò il loro processo di formazione»²⁸.

E' proprio a partire da tale considerazione che Habermas pone alla 'ragione pubblica' rawlsiana una domanda non secondaria: essa è davvero in grado di soddisfare il principio fondamentale di uguaglianza fra cittadini credenti e non credenti o richiede ai primi un onere di traduzione maggiore rispetto ai laici? E se è così, si può chiedere ai cittadini religiosi di sostenere un «peso mentale e psicologico» così «asimmetrico»²⁹? Si può pretendere dai cittadini religiosi di scindere la propria identità religiosa da quella politica, tenuto conto del fatto che le convinzioni religiose hanno degli effetti non secondari nell'agire politico e sociale dei credenti³⁰?

²⁸ G. Bongiovanni, *Laicità e democrazia: il significato e il ruolo del principio di neutralità dello Stato*, in S. Canestrari (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna 2007, p. 231.

²⁹ Cfr. J. Habermas, *La religione*, cit., pp. 33, 41.

³⁰ Ivi, p. 31.

Habermas è preoccupato infatti che la ‘ragione pubblica’ rawlsiana, sebbene si rivolga sia ai cittadini credenti che non, sia ugualmente troppo esigente con i cittadini di fede e assegni una «definizione troppo ristretta e laicistica del ruolo politico della religione nel quadro di un ordinamento liberale»³¹. Tale preoccupazione spinge Habermas a formulare una proposta – effettivamente poco sviluppata nel discorso rawlsiano – secondo cui l’onere asimmetrico della traduzione venga egualmente ripartito fra cittadini credenti e non credenti in modo tale da non richiedere un ‘sacrificio’ psicologico insostenibile per i cittadini religiosi.

Affinché ciò sia possibile, secondo Habermas, vi deve essere un cambiamento di mentalità nei confronti della religione da parte dei laici. Non si tratta soltanto di chiedere ai cittadini laici di praticare la tolleranza nei confronti dei cittadini cristiani o di altra fede, ma si richiede «un superamento autoriflessivo di una nozione di sé laicisticamente sclerotizzata dalla modernità»³²:

Finché i cittadini laici saranno convinti che le tradizioni e le comunità religiose sono per così dire un residuo arcaico, trasmesso dall’epoca delle società pre-moderne fino ai nostri giorni, non potranno che intendere la libertà religiosa così come la protezione culturale delle specie naturali in via di estinzione. [...] Piuttosto, perché i laici si rendano conto di vivere in una società post-secolare, *orientata anche epistemicamente* sulla sopravvivenza delle comunità religiose, occorre un cambiamento di mentalità non meno impegnativo dell’adattamento della coscienza religiosa alle sfide di un ambiente che va sempre più laicizzandosi³³.

Di conseguenza ai contenuti religiosi bisognerebbe riconoscere il valore di produrre ragioni di senso accettabili tanto quanto quelle laiche,

³¹ Ivi, p. 28.

³² Ivi, p. 42.

³³ Ivi, pp. 42-43.

senza che da ciò scaturisca una pretesa di essere espressione di verità infallibili e senza che ciò determini una riduzione del pluralismo delle visioni del mondo. Detto in altre parole, c'è bisogno di «un atteggiamento epistemico derivante da un accertamento autocritico dei limiti della ragione laica. Ciò presuppone che è possibile attendersi l'ethos di cittadini dello stato democratico indistintamente da tutti, solo se i cittadini religiosi e quelli laici assolvono processi *complementari* di apprendimento»³⁴.

Per queste ragioni anche la correzione introdotta da Rawls nel saggio del 1997, la quale autorizzava l'accesso degli argomenti derivati da dottrine comprensive, purché suscettibili di essere tradotti in termini politici, non sembra sufficiente ad Habermas, poiché non prende sul serio la possibilità che i cittadini laici recepiscano dalle dottrine religiose contributi che sia possibile tradurre in linguaggio universalmente accettabile. Il che costituisce un elemento di diseguaglianza a svantaggio dei cittadini religiosi, dal momento che a loro verrebbe richiesto di depurare in misura più onerosa in sede pubblica i propri ragionamenti da possibili riferimenti alla propria concezione religiosa, senza prendere in considerazione il fatto che lasciare alle religioni uno spazio rilevante nel dibattito pubblico può servire alle istituzioni politiche come rafforzamento di una cultura morale condivisa³⁵.

4.3 Habermas vs Rawls: quale differenza?

Se in questo senso la proposta di Habermas differisce parzialmente da quella di Rawls in quanto più attenta a stabilire un pari riconoscimento epistemico tra cittadini laici e credenti, tuttavia essa

³⁴ Ivi, p. 43.

³⁵ Ivi

concorda sul nucleo centrale dell'organizzazione della sfera pubblica, ossia sulla necessità di distinguere una sfera pubblica informale da una più propriamente politica all'interno della quale possono essere accolte soltanto ragioni secolari.

Habermas infatti – come Rawls – distingue la sfera pubblica in due parti: la 'sfera pubblica informale', ossia il luogo pubblico di formazione dell'opinione dove i cittadini possono accedere senza la necessità di trasformare le proprie convinzioni religiose in ragioni accessibili a tutti; e la 'sfera pubblica politica', composta essenzialmente dai Parlamenti e dai tribunali, dove si può argomentare e si possono assumere decisioni in un linguaggio *esclusivamente* secolare³⁶.

In questo senso non risulta del tutto chiara la polemica di Habermas con Rawls, in particolare se si tiene conto della revisione del concetto di 'ragione pubblica' svolta dal filosofo americano negli anni '90. Habermas, infatti, come Rawls, è ugualmente convinto che:

Ciascuno deve sapere e accettare che oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica informale da parlamenti, tribunali, ministeri e amministrazioni, contano soltanto le ragioni laiche. E' sufficiente a questo scopo la capacità epistemica di considerare le proprie convinzioni religiose anche all'esterno, riflessivamente, e di collegarle a concezioni laiche³⁷.

Così come per Rawls è obbligatorio che i magistrati, i pubblici ufficiali, i membri dell'esecutivo, del legislativo e i candidati delle campagne elettorali passino al vaglio della 'ragione pubblica' le proprie opinioni ispirate da dottrine comprensive, allo stesso modo per Habermas «le soglie istituzionali tra la sfera pubblica politica 'sfrenata' e i corpi statali costituiscono dei filtri, i quali, della babele di voci dei pubblici

³⁶ Tale divisione della sfera pubblica è già in *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996, p. 364.

³⁷ Cfr. J. Habermas, *La religione*, cit., p. 43.

circuiti di comunicazione, lasciano passare soltanto i contributi laici»³⁸. In questo senso le due proposte non presentano un'effettiva divergenza, poiché entrambe elaborano comunque un tentativo di assorbimento della religione in uno spazio politico nel quale quest'ultima non può effettivamente presentarsi così com'è, dovendo inevitabilmente tradursi in linguaggio laico e secolare.

Se infatti nella 'sfera pubblica informale' o 'cultura di sfondo' a ciascuno è permesso di presentare le proprie ragioni così come sono senza doverle necessariamente depurare da inferenze religiose, ben diverso è per i rappresentanti politici mossi da convinzioni religiose, i quali sono obbligati a compiere nella sfera decisionale quella scissione fra appartenenza religiosa e ragione laica, che anche Habermas sembra in definitiva assecondare. Di fatto i rappresentanti politici non possono utilizzare convinzioni provenienti da dottrine comprensive, poiché ciò renderebbe il dibattito immediatamente ideologico e non ragionevolmente accettabile per tutti. Parimenti ciò dovrebbe valere per i cittadini laici e secolari, i quali, se informati da visioni del mondo di natura mondana, dovrebbero anch'essi tradurre le proprie ragioni in ragioni secolari al fine di poterle includere nel dibattito strettamente politico³⁹.

Su chi si debba fare carico di accertare lo svolgimento della traduzione delle ragioni religiose in laiche o su chi abbia il compito di bandire le ragioni genuinamente religiose o laiciste dal dibattito strettamente normativo, non è specificato in nessun punto. E se dal punto di vista teorico – come vedremo – Habermas risolve il problema sottolineando come in molte questioni fondamentali su cui si è chiamati a discutere nella sfera pubblica esista una sorta di continuità tra ragioni religiose e secolari, ossia un linguaggio comune che permette a laici e

³⁸ Ivi, p. 35.

³⁹ Ivi, p. 34.

credenti di condividere certi assunti morali, dal punto di vista-filosofico politico il problema rimane irrisolto, poiché non permette ugualmente di comprendere chi debba valutare l'effettivo livello di laicità del dibattito politico.

Di fatto dal punto di vista teorico tale sistema è in grado di funzionare solo a patto che si accetti il postulato della possibilità di una neutralità ideologica nell'esercizio del potere politico, che è poi la base del modello liberale e democratico sia di Rawls che di Habermas:

l'esercizio di un potere che non si può giustificare imparzialmente è illegittimo, perché in esso diventa evidente che una parte impone il suo volere sull'altra. I cittadini di una comunità democratica sono tenuti a fornire ragioni gli uni agli altri, perché solo in questo modo il potere politico perde il suo carattere repressivo.⁴⁰

Il concetto rawlsiano di 'ragione pubblica' e l'idea habermasiana di 'ragione laica' rimandano dunque – pur nelle loro specifiche differenze – all'immagine di un processo deliberativo, nel quale le decisioni vengono assunte attraverso lo scambio di ragioni pro e contro, attribuendo tuttavia agli individui la capacità di essere persuasi da argomentazioni razionali e di mettere in secondo piano i propri interessi particolaristici in favore dell'interesse collettivo.

Tale aspetto non riguarda soltanto le norme e le regole formali su cui poggiano le democrazie – come l'accordo su un testo fondamentale quale la costituzione democratica in cui vengono enunciati i principi fondamentali e i meccanismi di funzionamento del sistema politico – ma anche le singole decisioni prese dai parlamenti, tanto che Habermas ammette che «nel parlamento l'ordine del giorno deve autorizzare il presidente ad eliminare dal protocollo le prese di posizione o le

⁴⁰ J. Habermas, *La religione*, pp. 26-27.

giustificazioni religiose»⁴¹, in quanto non compatibili con il principio dell'imparzialità. L'assunto infatti sul quale lo stato liberal-democratico e la visione di democrazia deliberativa di Habermas poggiano è la riuscita della neutralizzazione del campo politico attraverso il riconoscimento di una comune ragione umana che è poi «il fondamento epistemico della giustificazione di un'autorità statale laica, che non dipende più da legittimazioni religiose»⁴².

Emerge, dunque, una relazione stringente tra il modo in cui Habermas e Rawls formulano la proposta di inclusione nella sfera politica e decisionale delle ragioni religiose e il meccanismo di funzionamento dei loro modelli democratici. Dal momento che le decisioni prese attraverso la deliberazione devono avere la caratteristica fondamentale di presentarsi come neutrali rispetto alle diverse concezioni del bene, consegue che le argomentazioni religiose, essendo espressione di dottrine comprensive, necessitano inevitabilmente di un'opera di traduzione per poter avere accesso al processo decisionale. Pertanto piuttosto che fare leva sull'elemento conflittuale che può scaturire dal 'fatto del pluralismo', il modello di democrazia deliberativa di Habermas e quello liberale di Rawls pongono l'accento proprio sulla dimensione del consenso da ottenere attraverso argomentazioni razionali e neutrali condivisibili da tutti.

Stando così le cose, non si comprendono le ragioni della polemica che Habermas rivolge alla 'ragione pubblica' di Rawls, dal momento che entrambe le loro proposte condividono l'idea che la religione debba rimanere esclusa dalla sfera strettamente politica e normativa. Alla base di tale concezione della democrazia vi è l'idea che, oltre ad includere tutti gli interessati, la decisione pubblica «deve essere il frutto di uno scambio di argomenti sottoposti a valutazione in base ai criteri di razionalità ed

⁴¹ Ivi, p. 35.

⁴² Ivi, p. 24.

imparzialità. [...] In questo modo il dibattito pubblico svolge una funzione di filtro rispetto agli altri argomenti proposti e di attenuazione di eventuali asimmetrie informative»⁴³.

4.4 Il secolarismo neutralista di fronte alla multireligiosità

Habermas e Rawls ritengono che tale schema sia in grado di garantire negli attuali contesti di pluralismo un uguale trattamento sia per le diverse istanze religiose – anche quelle minoritarie – sia per le concezioni del bene mondane, ed anzi la loro proposta si propone proprio di risolvere i problemi che scaturiscono dal pluralismo interno alle democrazie occidentali⁴⁴. Dal momento che la neutralità e l'imparzialità delle istituzioni e delle decisioni si mantiene equidistante da ogni concezione del bene, anche le minoranze religiose e culturali non si troveranno in una situazione di svantaggio.

In questa parte è proprio su quest'ultimo punto che intendiamo concentrarci, poiché in riferimento al 'fatto del pluralismo' l'accento posto sulla necessità di istituzioni statali e scelte normative neutrali, solleva non pochi problemi sotto il profilo dell'uguaglianza fra cittadini appartenenti a minoranze religiose e culturali e i cittadini che compongono la maggioranza religiosa e laica autoctona. In particolare, in questa fase, ci concentreremo maggiormente sulla posizione di Habermas perché è in essa che emergono in maniera più esplicita i problemi che una tale concezione pone riguardo alla questione dell'uguale inclusione delle minoranze rispetto ai gruppi maggioritari laici e religiosi.

⁴³ R. Bifulco, *Democrazia deliberativa e democrazia rappresentativa*, in G.C. De Martin e D. Bolognino (a cura di), *Democrazia partecipativa e nuove forme prospettive della cittadinanza*, Cedam, Padova 2010, pp. 315, 320.

⁴⁴ Tale obiettivo è ribadito nell'*Introduzione* del volume *Tra scienza e fede*, cit., pp. V-XII.

A tal proposito ci chiediamo se il ricorso ad una ragione laica neutrale – nel senso di imparziale rispetto a tutte concezioni del bene – sia effettivamente sostenibile e se sia in grado di garantire una posizione di uguaglianza delle minoranze all'interno dei sistemi politici e normativi occidentali. In termini habermasiani la domanda potrebbe essere rivolta in questo modo: una ragione laica neutrale è davvero in grado di integrare *ugualmente* tutti i gruppi religiosi o richiede a coloro che appartengono a comunità religiose minoritarie un onere di traduzione maggiore rispetto ai cittadini della fede maggioritaria e ai laici? E se è così, si può chiedere ai cittadini appartenenti a minoranze religiose di sostenere un peso mentale e psicologico così asimmetrico che non intacchi il principio di eguaglianza, tenuto conto che la proposta di Habermas ha l'obiettivo di tutelare proprio il 'fatto al pluralismo' nei contesti multiculturali e multireligiosi come quelli occidentali?

Abbiamo visto come Habermas ritenga che nel dibattito pubblico le uniche ragioni che possono trovare accoglimento siano quelle espresse in un linguaggio secolare e che le norme stabilite in sede politica debbano rispondere al criterio di neutralità e di imparzialità rispetto alle diverse concezioni del bene. Affinché ciò sia possibile, bisognerebbe poter sostenere che la lingua parlata dalla laicità e dalle istituzioni che la esprimono sia effettivamente neutrale, dunque ugualmente equidistante da *tutte* le istanze religiose e morali.

Tuttavia in riferimento ai contesti multiculturali occidentali è esattamente la difficoltà di dimostrare la realizzabilità di tale neutralità che rende la proposta habermasiana non convincente, poiché sembra non tenere seriamente in conto di quanto il linguaggio laico che informa gli attuali ordinamenti politici e giuridici occidentali e su cui si dovrebbe strutturare il terreno d'intesa tra laici e credenti sia strettamente mescolato anche alla tradizione e al pensiero cristiano, e come tale

avvantaggi una certa tradizione rispetto alle altre⁴⁵. Eppure Habermas è consapevole di tale aspetto e riconosce a più riprese che il processo di ‘secolarizzazione’ possiede un’origine e uno sviluppo condizionato dal suo intrecciarsi storico con il cristianesimo⁴⁶.

Quando infatti il filosofo francofortese deve spiegare come sia possibile avvicinare le ragioni religiose con quelle secolari e laiche, è proprio il richiamo alla derivazione cristiana di concetti filosofici fondamentali – dunque alla continuità fra linguaggio religioso e linguaggio laico – che sembra assegnare la possibilità di una traduzione neutrale:

Per l’autocomprensione normativa della modernità il cristianesimo non rappresenta solo un precedente o un catalizzatore. L’universalismo ugualitario – da cui sono derivate le idee di libertà e convivenza solidale, autonoma condotta di vita ed emancipazione, coscienza morale individuale, diritti dell’uomo e democrazia – è una diretta eredità dell’etica ebraica della giustizia e dell’etica cristiana dell’amore. Questa eredità è stata continuamente riassimilata, criticata e reinterpretata senza sostanziali trasformazioni. Anche di fronte alle sfide attuali della costellazione postnazionale continuiamo ad alimentarci a questa sorgente. Tutto il resto sono chiacchiere postmoderne⁴⁷.

⁴⁵ Sul tema della continuità fra cristianesimo e processo di secolarizzazione la letteratura è molto ampia. Qui di seguito ci limitiamo a indicare soltanto alcuni classici e alcuni testi di commento: L. Lomabardi Vallauri e D. Dilcher, *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981; M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992; B. Tierney, *L’idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale, diritto canonico*, Il Mulino, Bologna 2002; M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso culturale*, Dedalo, Bari 2008; C. Taylor, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004; C. Taylor, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; S. Ferlito, *Diritto soggettivo e libertà religiosa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003; S. Ferlito, *Le religioni, il giurista, l’antropologo*, cit., 2005; M. Ricca, *Dike meticcica. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, cit.; P. Heritier, *La sacra laicità*, in «Stato, Chiese, pluralismo confessionale», 2009, pp. 1-20. In questa sede ci riferiremo perlopiù alle analisi di Ricca e Ferlito.

⁴⁶ Cfr. J. Habermas, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell’influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in *Tra scienza e fede*, cit., pp. 141-44.

⁴⁷ J. Habermas, *Dialogo su Dio e sul mondo*, cit., p. 419.

Habermas dunque riconosce che esiste una connessione molto stretta fra alcune categorie sostantive della struttura politica e giuridica della modernità occidentale e le categorie religiose di derivazione cristiana, e invita i cittadini credenti e laici a sfruttare proprio tale connessione nel dibattito politico. Nonostante ciò, da tale consapevolezza il filosofo tedesco non deduce la relatività culturale anche del linguaggio laico – e dunque l’incompatibilità con l’idea di una ragione laica neutrale – e non sembra neanche considerare le conseguenze che in termini di eguaglianza ciò determina per le minoranze non cristiane e non occidentali.

Se infatti dal punto di vista istituzionale e dunque del diritto pubblico la modernità ha segnato la separazione fra Stato e Chiesa, fra potere temporale e spirituale, dando vita allo Stato laico, al contrario dal punto di vista culturale la laicità non ha significato il ridimensionamento della religione come fattore antropologico e culturale di influenza sui contenuti dei circuiti normativi⁴⁸. Anzi, come ha sottolineato Mario Ricca, all’inizio della modernità «l’uscita di scena delle confessioni fu possibile [...] solo perché la religione, intesa come fattore culturale e antropologico, rimase mimetizzata nel linguaggio pubblico»⁴⁹. Da cui scaturisce – e lo stesso Habermas lo riconosce – che le categorie laiche o secolarizzate utilizzate nel dibattito politico si sono costruite in buona misura in continuità con una specifica tradizione religiosa e culturale quale quella cristiana.

Ciò ha fatto sì che all’interno del mondo culturale di influsso cristiano il terreno di discontinuità esplicito tra dimensione cultural-religiosa e dimensione istituzionale laica sia stato – e sia tuttora – moderatamente circoscritto. Il conflitto naturalmente può darsi ma rimane sottotraccia «fino al momento in cui i soggetti confessionali che si

⁴⁸ S. Ferlito, *Le religioni*, cit., pp. 77-78.

⁴⁹ M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p. 188.

affacciano sull'arena dei riconoscimenti pubblici parlano comunque un linguaggio etico colmo di continuità, di somiglianze, di equivalenze semantiche con quello istituzionale»⁵⁰.

Tale continuità fa sì che l'inclusione dei cittadini cristiani e occidentali – che condividono quel sostrato culturale – nello spazio politico sia senza dubbio più agevole rispetto a quello degli altri gruppi, poiché permette loro di tradurre più facilmente le ragioni da religiose e culturali in secolari. E' infatti proprio la sovrapposizione fra dimensione religiosa e pubblica che può far pensare di parlare un linguaggio pubblico laico e universale, che tuttavia a chi osserva da un punto di vista esterno si presenta come culturalmente condizionato.

Infatti per i cittadini appartenenti a tradizioni religiose non cristiane quella sovrapposizione non è affatto scontata. Se è corretto dire che la laicità dei sistemi giuridici occidentali non è esattamente espressione di un atteggiamento strettamente laico – nel senso di depurato dal fattore culturale e religioso – ma è comunque in continuità ad una culturale cristiana, risulta allora evidente che, stando alla proposta di Habermas, ai cittadini di religione non cristiana, che non condividono quell'universo antropologico-culturale, verrà richiesta una fatica traduttiva molto più onerosa per avere accesso alla sfera politica e normativa, dal momento che le aree di sovrapposizione esplicita e di conflitto tra la dimensione religiosa dei gruppi minoritari e la dimensione pubblica 'laico-cristiana' saranno molto maggiori.

Ciò che per un europeo, infatti, è neutrale e razionale, e può essere argomentato senza il richiamo a riferimenti religiosi, non lo è altrettanto per chi proviene da altre culture. Per esempio, le definizioni di matrimonio presenti nelle legislazioni dell'Europa continentale sono perlopiù figlie dell'etica cristiana e si comprendono

⁵⁰ Ivi, p. 209.

correttamente solo se inserite nel contesto culturale e nella mentalità sociale in cui esse si sono formate e vengono continuamente attuate⁵¹.

Un europeo generalmente ricorre automaticamente, in modo non mediato a quelle definizioni, perché non essendoci in merito particolari divergenze fra la sua etica religiosa e quella laica istituzionale non ha bisogno di riferimenti religiosi per argomentare. E le stesse considerazioni si potrebbero svolgere se pensiamo «alla concezione della famiglia, alla dinamica successoria, all'idea di soggettività giuridica ecc. che naturalmente sono connessi con codici culturali e religiosi diversi a seconda dei contesti di riferimento»⁵².

L'osservatore non cristiano e non occidentale è in grado di riconoscere senza troppe difficoltà la relazione fra categorie giuspolitiche occidentali e cultura cristiana e identifica la separazione fra religione, politica e diritto – ossia l'idea di laicità – non come fattore culturalmente neutrale ma come espressione di una *particolare* 'concezione del bene', allo stesso modo in cui un occidentale può scorgere derivazioni religiose di certe pratiche culturali nelle azioni di un musulmano o un induista⁵³.

A ciò consegue che quando i cittadini occidentali e democratici affermano di aver confinato la religione all'interno delle sfera privata e di aver sviluppato una sfera politica e normativa libera da condizionamenti religiosi e perciò laica, ciò accade «perché la nostra coscienza etica non viene costantemente messa in discussione, sottoposta a scelte conflittuali

⁵¹ E' bene chiarire che l'utilizzo dell'opposizione maggioranza/minoranze, occidentale/non occidentale non è ovviamente assimilabile all'opposizione autoctono/straniero oppure cristiano/non cristiano. Come cercheremo di specificare nel corso del lavoro l'identità individuale è il risultato di appartenenze multiple che vengono reinterprete dal singolo individuo in maniera originale. E' innegabile, dunque, che queste macro opposizioni piuttosto che rappresentare l'insieme delle realtà che comprendono, altro non sono che strumenti semplificatori di comodo. Proprio con riferimento alla questione del matrimonio si possono infatti ricordare tutti quei movimenti per i diritti civili che, criticando la natura religiosamente condizionata del sistema matrimoniale, richiedono dall'interno della stessa cultura occidentale la revisione della definizione di matrimonio.

⁵² Ivi, p. 213.

⁵³ Cfr. S. Ferlito, *Le religioni*, cit., p. 84.

quando agiamo nella nostra sfera pubblica»⁵⁴ e in quella normativa – ossia è possibile perché fra etica cristiana ed etica pubblica vi è continuità.

Proprio tali considerazioni mettono in luce la difficile praticabilità della ragione neutralista habermasiana di fronte al pluralismo religioso delle società multiculturali. Infatti, se anche si accettasse la struttura portante dell'argomentazione, potrebbe andar bene dal punto di vista religioso al massimo per un universo esclusivamente cristiano, sebbene non possa essere trascurato che anche all'interno dello stesso mondo cristiano-occidentale vi siano punti di discontinuità importanti fra culture laiche e cultura religiosa.

In questo senso continuare a pensare alla laicità come al tentativo di parlare nella sfera politica e normativa un linguaggio neutrale ed imparziale libero da riferimenti alle diverse concezioni del bene religiose o mondane, determina nei contesti multiculturali occidentali il prevalere delle ragioni della maggioranza autoctona, la quale – cristiana e laica – può utilizzare un linguaggio laico e neutrale non perché depurato da inferenze religiose e culturali, ma perché quel linguaggio in molti casi è in continuità con quello cultural-religioso. Da ciò scaturisce che per i cittadini non cristiani e non occidentali la richiesta di tradurre nella sfera politica e normativa in linguaggio laico le proprie ragioni costituisce di fatto un *onere asimmetrico* – detto in termini habermasiani – derivante dalla loro estraneità all'universo culturale e religioso maggioritario.

Sotto tale profilo Habermas – come Rawls – manca esattamente l'obiettivo principale che sta dietro l'affermazione di una ragione laica neutrale, vale a dire quello di non discriminare nessun individuo nell'accesso alla sfera pubblica e normativa. Infatti, se, come Habermas sembra indicare, i contributi non laici non potranno mai accedere ed

⁵⁴ Cfr. M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p. 210.

essere discussi in seno alla sfera pubblica e normativa quando contraddistinti da inferenze religiose, non si comprende come i cittadini non cristiani e non occidentali possano mantenere la propria specificità senza essere assimilati nel linguaggio laico della maggioranza, il quale, lungi dall'essere neutrale, «coincide con la sintesi fra concretizzazioni normative e culturali maturate esclusivamente in seno al circuito occidentale, ossia al confronto cristianesimo/istituzioni democratiche»⁵⁵.

In questo senso è proprio l'accento posto sulla necessità di una ragione laica neutrale nella sfera politica e normativa che – anziché rappresentare una reale alternativa al modello secolarista di matrice rawlsiana e di marca liberale – non è in grado di assicurare un'uguale inclusione politica per *tutte* le istanze religiose, poiché non riesce a ripensare il rapporto fra religione e politica – ossia il concetto di laicità – in un contesto multireligioso e multiculturale quale è quello delle democrazie occidentali contemporanee.

Ciò conferma quanto ci eravamo proposti di dimostrare all'inizio di questo capitolo, ossia che laddove una teoria politica ritenga realizzabile la possibilità di un potere statale neutrale rispetto alle differenti concezioni del bene, tenterà di gestire i rapporti tra religioni e sfera pubblica attraverso un'idea di laicità neutralista – intesa come strumento attraverso cui escludere in ambito politico e normativo qualsiasi riferimento alla religione come fattore antropologico-culturale – , che, pur essendo finalizzato ad un trattamento eguale di tutte le religioni, rende problematica di fatto la piena integrazione dei gruppi religiosi minoritari.

⁵⁵ M. Ricca, *Dike meticcias*, cit., pp. 118-9.

CAPITOLO II

Le critiche alla concezione neutralista del secolarismo: nuovi orizzonti per il pluralismo religioso

1. Premessa

In questo capitolo prenderemo in esame quegli orientamenti teorici che scorgono nell'applicazione rigorosa del principio di neutralità del potere politico e nell'affermazione di una laicità neutralista l'ostacolo principale alla garanzia di un'uguaglianza effettiva fra cittadini appartenenti a universi culturali e religiosi differenti. Tali approcci pertanto tentano di circoscrivere, quando non di abbandonare, la fiducia nella possibilità di un potere politico davvero equidistante rispetto alle diverse concezioni del bene, e prendono in considerazione l'eventualità che politiche di differenziazione non neutrali costituiscano una strada alternativa per garantire agli individui una reale parità di trattamento.

Prima però di soffermarci sulla critica al secolarismo neutralista à la Rawls e Habermas, ci sembra opportuno richiamare le principali obiezioni – di natura filosofico-politica – mosse all'ideale della neutralità del potere politico, a partire dalle quali a nostro avviso si è costruita la base per la discussione critica anche del concetto di laicità. Infatti, non è un caso che quest'ultimo sia stato messo fortemente in discussione con l'affermarsi della corrente multiculturalista, la quale, avviando una critica serrata alla realizzabilità del principio di neutralità in ambito politico, è giunta a riesaminare anche la validità dell'ideale di laicità inteso come

strumento in grado di svincolare l'ambito del politico da riferimenti alla religione.

In verità il rifiuto della neutralità liberale, prima che ad opera del multiculturalismo, era già stato sostenuto da almeno due importanti filoni teorici – il comunitarismo ed il liberalismo perfezionista –, i quali nel corso degli anni '80 avevano espresso le critiche più severe sia al pensiero liberale – soprattutto di stampo rawlsiano – sia all'universalismo – come quello habermasiano. Nella prima parte di questo capitolo, dunque, ci concentreremo sulla critica alla neutralità avanzata da queste due correnti filosofico-politiche e nella seconda parte illustreremo come alcuni importanti esponenti del multiculturalismo, facendo propria quella critica, siano giunti a ridefinire con argomentazioni simili anche i principi su cui si fonda il secolarismo neutralista.

2. I limiti del principio di neutralità delle istituzioni

2.1 Il filone comunitarista

Al fine di riassumere quale sia la tesi liberale con cui hanno polemizzato gli autori contrari alla nozione di neutralità, può essere utile partire da un passo di uno degli esponenti di spicco della corrente comunitarista, Michael Sandel, nel quale viene efficacemente condensato il nucleo teorico liberale che i non neutralisti rifiutano:

Una società libera non cerca d'imporre ai suoi cittadini un modo di vivere preferenziale, ma di lasciarli il più possibile liberi di scegliere i loro valori e i loro scopi. Perciò deve governare in base a principi di giustizia che non presuppongano alcuna particolare concezione del bene. Ciò che giustifica tali principi non è il fatto di rendere massimo il benessere generale, o di avere

cura delle virtù, o di promuovere in altro modo il bene, ma piuttosto che siano conformi al concetto di giusto, una categoria morale che è prioritaria rispetto al bene ed è indipendente da esso. Questo è il liberalismo di gran parte della filosofia morale e politica contemporanea, elaborata con grande completezza da John Rawls, e che molto deve a Kant per i suoi fondamenti filosofici. Questo liberalismo proclama che ciò che rende giusta la società non è il telos o scopo o fine a cui tende, ma proprio il suo rifiuto di scegliere in anticipo tra scopi e fini in competizione⁵⁶.

Allo stesso modo un altro importante teorico della corrente comunitarista, Alasdair MacIntyre, quando descrive gli assunti delle dottrine liberali oggetto della sua critica, ne sottolinea in particolare tre, che in qualche modo si collegano all'ideale della neutralità: «primo, la moralità è costituita da regole a cui ogni persona razionale in certe condizioni ideali darebbe il suo assenso; secondo, queste regole pongono limiti e sono neutrali rispetto a interessi rivali e concorrenti – la moralità stessa non è l'espressione di alcun interesse particolare; terzo, queste regole sono anche neutrali rispetto a insiemi di credenze rivali e concorrenti intorno alla migliore maniera di condurre una vita umana»⁵⁷.

A questa concezione, che accomuna le più influenti posizioni della grande famiglia liberale e in particolare il filone *liberal rawlsiano*⁵⁸, i comunitaristi hanno avanzato diverse obiezioni, che

⁵⁶ M. Sandel, *Giustizia e contratto sociale*, in «Fondamenti», 1985, p. 95.

⁵⁷ A. MacIntyre, *Il patriottismo è una virtù*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 61. Su questo tema si veda anche A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988. Su MacIntyre cfr., fra gli altri, G. Maddalena, *La lotta delle tradizioni. MacIntyre e la filosofia in America*, L'Arciere, Cuneo 2000.

⁵⁸ Su questo cfr. A. Ferrara, *Introduzione*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. XXI-XXII, in cui l'autore sottolinea che il punto principale che unisce approcci liberali così distanti come quelli di Rawls, Dworkin, Larmore, Ackermann è il tentativo di fondare i propri modelli teorici in maniera neutrale rispetto alle differenti concezioni del bene. Su questo punto cfr. anche A.E. Galeotti, *Il multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, cit., pp. 5-6. Di B. Ackermann cfr. *La giustizia sociale nello stato liberale*, Il Mulino, Bologna 1984; B

hanno peraltro avuto il merito di stimolare una rinnovata riflessione sul tema della neutralità anche sullo stesso versante liberale⁵⁹. In particolare in questa sede, ai fini del nostro discorso, ci interessa sottolineare principalmente due tipi di critiche, una approfondita da MacIntyre, e l'altra da Sandel.

La critica di MacIntyre – di natura più propriamente epistemologica – può essere riassunta come segue: l'affermazione del principio di neutralità, che si sostanzia nell'idea di equidistanza del potere politico rispetto alle differenti concezioni del bene o, per dirla con Rawls, nella «priorità del giusto sul bene»⁶⁰ – altro non è che la 'particolarissima' concezione liberale della moralità, secondo la quale giudicare dal punto di vista morale significa giudicare in modo imparziale, ossia neutrale:

il presupposto di questa tesi è una concezione della moralità che ha goduto di

Ackermann, *What is Neutral about Neutrality*, in «Ethics», 93, 1983, pp. 372-90. Di C. Larmore cfr. *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990. Di R. Dworkin, cfr. *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982.

⁵⁹ Per un'introduzione alla disputa fra comunitaristi e liberali si rinvia in particolare all'ottima antologia curata da A. Ferrara che raccoglie i contributi più significativi del dibattito: *Comunitarismo e liberalismo*, cit. Inoltre per un approfondimento più specifico della corrente comunitarista cfr., fra gli altri, S. Mullhallye e A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford 1992; S. Petrucciani, *Comunitarismo, liberalismo, universalismo*, in S. Petrucciani, *Marx al tramonto*, Manifestolibri, Roma 1995; R. Cubeddu, *Individualismo metodologico, liberalismo e comunitarismo*, in R. Cubeddu, *Tra scuola austriaca e Popper*, E.S.I., Napoli 1996, pp. 27-51; E. Pariotti, *Individuo, comunità, diritti. Tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino 1997; V. Pazè, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002; I. Colozzi (a cura di), *Varianti di comunitarismo*, in «Sociologia e politiche sociali», vol.5-2, 2002 (numero della rivista interamente dedicato al comunitarismo); V. Pazè, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁶⁰ Quest'espressione di Rawls ha avuto notevole fortuna ed è contenuta in *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 41-42: «I principi di diritto e di giustizia limitano le soddisfazioni cui si dà valore, impongono restrizioni sulle concezioni ragionevoli del proprio bene. [...] nella giustizia come equità non bisogna considerare come date le propensioni e le inclinazioni degli uomini, quali che esse siano, e poi cercare di soddisfarle. Accade piuttosto i loro desideri e aspirazioni vengano piuttosto ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani. Possiamo esprimere la stessa cosa dicendo che nella giustizia come equità il concetto right è prioritario rispetto a quello di bene (corsivo MSB)» .

grande prestigio nella nostra cultura. Secondo questa concezione, giudicare da un punto di vista morale significa giudicare in modo impersonale. Significa giudicare come qualunque persona razionale giudicherebbe, indipendentemente dai propri interessi, affetti e posizione sociale. E agire moralmente significa agire in accordo con tali giudizi impersonali. Dunque pensare e agire moralmente comportano che l'attore morale prenda distanza da ogni particolarità e parzialità sociale⁶¹.

Detto in altre parole, secondo MacIntyre, decidere di compiere scelte sulla base del principio di neutralità significa non già realizzare il principio di neutralità – ossia essere in grado di fare scelte astraendosi da qualsiasi giudizio di valore – ma sposare una particolare visione morale per la quale è *giusto* che le scelte vengano fatte partendo da premesse impersonali e neutrali.

Tale convinzione si lega strettamente alla concezione dell'individuo condivisa da tutta la filosofia comunitarista, per la quale, in opposizione ad una visione dell'uomo totalmente 'astratta' e 'metafisica', la formazione dell'identità individuale e la fondazione dei principi morali siano incomprensibili se slegati dal rapporto dell'individuo con i costumi, i valori e la cultura della comunità di appartenenza. Essi, infatti, condividono la tesi della costituzione sociale del sé, secondo cui gli individui sono il risultato di alcuni fini, alcuni legami ed alcuni valori che condividono con il proprio ambiente sociale, inteso come il luogo entro il quale il singolo conosce una parte costitutiva del sé e costruisce la propria moralità e la propria concezione del bene:

Non si tratta soltanto del fatto che dapprima apprendo le regole della moralità in qualche forma socialmente specifica e particolarizzata. Si tratta pure del fatto che anche i beni in riferimento a cui, e ai fini dei quali, va giustificato ogni insieme di regole, saranno beni che sono socialmente specifici e particolari. Centrale fra

⁶¹ A. MacIntyre, *Il patriottismo è una virtù*, cit., p. 58.

questi beni è il godimento di un particolare genere di vita sociale, vissuta attraverso un particolare insieme di relazioni sociali, e quindi ciò di cui godo è il bene di *questa* particolare vita sociale cui partecipo e *la* godo come *essa* è⁶².

È dunque a partire da una tale concezione dell'individuo e della moralità che i comunitaristi sostengono l'inattuabilità del principio di neutralità, il quale potrebbe davvero inverarsi solo a patto che si intenda l'individuo come un essere in grado di estraniarsi o trascendere il proprio punto di vista ed il proprio contesto culturale, il che – in ottica comunitaria – è di fatto impossibile.

Tuttavia, anche volendo respingere l'idea che il principio di neutralità possa essere considerato al pari di una qualsiasi scelta morale facente capo ad una particolare concezione del bene, esiste, secondo MacIntyre, anche un'altra ragione per la quale è problematico sostenere la possibilità di istituzioni politiche neutrali, che si sintetizza nella constatazione che sistemi politici basati su principi di giustizia opposti sono stati ricavati facendo appello alla nozione di neutralità. Questa singolarità può essere spiegata soltanto con il prendere atto che, anche quando si cercano di legittimare i modelli politici su principi esclusivamente imparziali – , il fatto che essi diano vita a esiti politici estremamente diversificati è la prova più cogente dell'impossibilità di fondare un ordine politico svincolandolo del tutto dal riferimento ai valori.

L'esempio più calzante a dimostrazione di questa tesi viene individuato da MacIntyre nella differenza che intercorre, ad esempio, fra la teoria liberale di Rawls e quella di Robert Nozick, le quali – come si evince dalle affermazioni degli stessi autori – hanno entrambe la pretesa di fondarsi su principi di giustizia neutrali e dunque

⁶² Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 68. Su questo punto cfr. anche S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

razionalmente condivisibili da tutti. Come è possibile, si chiede MacIntyre, che due teorie liberali che rivendicano il fatto di aver individuato principi di giustizia realmente neutrali possano finire per presentare due modelli di società politica così agli antipodi? Da un lato, infatti, il modello teorico di Nozick propone un individualismo proprietario che ritiene che i principi della *giusta* acquisizione e del titolo valido debbano impedire l'intervento redistributivo dello stato, anche se ciò determina di fatto situazioni d'ineguaglianza⁶³; dall'altro la teoria di Rawls, ispirata invece ad un egualitarismo moderato, ritiene *giusto* esattamente il contrario, ossia che i principi della giusta distribuzione pongano limiti all'acquisizione del titolo valido⁶⁴.

Ciò mette in luce il fatto che la preferenza per il modello rawlsiano piuttosto che nozickiano viene sostanzialmente data sulla base della preferenza per l'eguaglianza dei bisogni o l'eguaglianza dei diritti di proprietà, il che di fatto significa esprimere una preferenza su un particolare valore. Se infatti con neutrale si intende un principio regolativo che non avvantaggi nessun individuo o gruppo sociale e non sia espressione di interessi particolari, è di per sé evidente che la scelta tra il principio regolativo rawlsiano o nozickiano determinerà conseguenze diverse per individui diversi e perciò sarà difficile sostenerne la neutralità. Pertanto bisogna concludere che, pur presentandosi entrambi come neutrali, la scelta sulla *giustizia* dei due principi viene condotta in base non ad una ragione imparziale ma ad una preferenza riguardo a un valore.

⁶³ Di R. Nozick cfr. *Anarchia, stato, utopia. I fondamenti filosofici dello stato minimo*, Le Monnier, Firenze 1981, dove l'autore presenta la teoria del titolo valido. Per un approfondimento sui punti di distanza fra le teorie di Nozick e Rawls cfr. R. Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma 1997. Sul tentativo di avvicinare le teorie di Rawls e Nozick cfr. il recente J. Tomasi, *Free Market Fairness*, Princeton University Press, Princeton 2012.

⁶⁴ Su questo punto cfr. le considerazioni di A. Ferrara, *Introduzione*, cit., pp. XXIII-XXIV.

La critica di Sandel alla neutralità liberale segue invece una strada diversa. Se quella di MacIntyre si era rivolta perlopiù a una neutralità che potremmo definire di tipo costituzionale, ossia che riguarda la scelta dei principi di giustizia su cui fondare le istituzioni politiche, quella di Sandel si concentra invece sull'idea sostenuta da influenti autori liberali (Rawls, Dworkin, Larmore) di estendere l'ideale della neutralità anche nel campo della sfera normativa e del diritto positivo. Questo è ovviamente un punto centrale ai fini del nostro discorso che vale la pena di essere approfondito.

Ciò che infatti Sandel sottolinea è che in diverse teorie liberali la neutralità non è richiesta soltanto nella definizione dei principi di giustizia intorno ai quali vengono legittimate le istituzioni politiche, ma viene estesa anche a tutti i provvedimenti legislativi che le istituzioni emanano riguardo a tematiche concrete⁶⁵. Alcuni osservatori hanno definito questa critica di Sandel abbastanza forzata e per certi versi infondata, poiché né la teoria rawlsiana né quella di Dworkin o su un altro versante quella habermasiana sostengono davvero la necessità di mantenere neutrale la sfera del diritto positivo non costituzionale⁶⁶; eppure, a nostro avviso, tale critica rimane estremamente pertinente, dal momento che basta considerare gli esempi con cui Rawls ed Habermas cercano di sviluppare i loro concetti di 'ragione pubblica' e 'ragione comunicativa' per capire che la neutralità non è relegata solo alla cosiddetta sfera costituzionale ma anche a quella legislativa.

Se prendiamo la posizione di Rawls sulla possibilità di riconoscere legalmente l'istituzione dei matrimoni fra omosessuali, diventa immediatamente evidente come il criterio della ragione pubblica

⁶⁵ Cfr. M. Sandel, *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. 251-273.

⁶⁶ Cfr., per esempio V. Pazè, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, cit., p. 54.

non viene pensato per essere utilizzato esclusivamente nella scelta dei principi di giustizia su cui fondare l'ordine politico ma si ritiene che vada esteso anche alla sfera normativa. Infatti, secondo la posizione di Rawls, se colui che fosse contrario all'istituzione dei matrimoni gay volesse avanzare una ragione che possa essere da tutti ritenuta una ragione legittima, questi non potrebbe giustificare la propria opposizione attraverso il ricorso a «dottrine comprensive religiose o morali», ma dovrebbe cercare di farlo a partire da ragioni secolari accettabili per tutti, per esempio sostenendo che quella decisione potrebbe essere dannosa per l'educazione dei figli⁶⁷.

Anche Habermas è sostanzialmente dello stesso avviso e infatti, come abbiamo visto nel capitolo precedente, uno dei requisiti principali che deve soddisfare il dibattito politico parlamentare è di essere svolto sulla base di ragioni depurate da qualsiasi riferimento sostantivo a dottrine comprensive o visioni del bene, poiché senza tale requisito il dibattito sarebbe inevitabilmente parziale.

Un altro esempio di questa tendenza è il liberalismo di Dworkin, il quale sostiene che, affinché un liberale sia davvero coerente con la propria posizione teorica, deve essere pronto a tenere fuori dal dibattito pubblico quelle convinzioni che si rifanno specificamente alla propria concezione del bene. Così, nel caso in cui dovesse essere favorevole, ad esempio, all'apertura di un parco naturale, non potrà fare riferimento alle proprie convinzioni ambientaliste – perché altrimenti non si manterrebbe neutrale – e dovrà cercare delle argomentazioni che soddisfino l'interesse generale⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 196.

⁶⁸ Cfr. R. Dworkin, *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 247.

Sandel rivolge la sua critica esattamente contro questo approccio neutralista e cerca di dimostrare, al contrario, che qualsiasi decisione presa in ambito legislativo e giudiziario può essere sempre riconducibile in ultima istanza ad un valore, ad una presa di posizione iniziale di tipo morale. Vediamone un esempio.

Sandel commenta una sentenza del 1973 della Corte Suprema degli Stati Uniti con la quale veniva annullata una legge anti-aborto e si favoriva l'autonomia di scelta della donna in materia di interruzione della gravidanza. La Corte, che intendeva assumere un atteggiamento neutrale, giustificava la propria scelta con il dire che, dal momento che la scienza e la medicina non erano in grado di stabilire il momento esatto in cui avviene l'effettivo inizio della vita umana nel feto, non si poteva tollerare che uno stato prendesse posizione in materia adottando una legge anti-aborto. Tuttavia – argomenta Sandel –, al di là del merito della vicenda nello specifico, la scelta della Corte di dare autonomia alla donna in tema di aborto non può essere letta come attuazione del principio neutralità, poiché comporta l'adozione, da parte della Corte, di una teoria controversa che prende per buona la possibilità di istituire una differenza sostanziale fra feto e neonati⁶⁹.

In questo modo Sandel intende dimostrare che il tentativo di svincolare le decisioni politiche e giudiziarie dal riferimento ad una particolare concezione del bene è sostanzialmente destinato al fallimento. Ciò che viene rifiutato è il presupposto per cui la politica possa realmente compiere scelte neutrali sulla base di principi universalmente accettabili e senza fare ricorso a nessuna dottrina comprensiva. Ma tale operazione non è possibile perché gli individui emettono i propri giudizi non a prescindere ma a partire dalle proprie concezioni del bene e sempre all'interno di una precisa tradizione.

⁶⁹ Cfr. M. Sandel, *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, pp. 264-267.

Resta dunque inspiegabile per un comunitarista in che modo ci si possa ergere al di sopra di uno specifico punto di vista e di un particolare contesto storico-culturale, essendo con ciò capaci di assumere decisioni imparziali.

In sintesi, si può condividere l'analisi di Petrucciani quando afferma che

il comunitarismo contrappone a una visione del giusto astratta e neutrale una visione del bene sostanziale e situata; essa si radica in quella imprescindibilità del legame di comunità sociale grazie al quale esistiamo come soggetti, e che non possiamo in nessun caso mettere tra parentesi. All'individualismo atomistico liberale si contrappone la consapevolezza, sulla scorta di una lunga tradizione hegeliana, del carattere costitutivo che il nesso sociale, e il tessuto normativo di cui questo è fatto, ha per le personalità individuali⁷⁰.

In questa sede non svilupperemo le implicazioni strettamente politiche ed etiche che scaturiscono dal rifiuto del neutralismo liberale in ambito comunitarista, su cui peraltro esiste già un'ampia letteratura⁷¹. Ciò che però ci interessa sottolineare è che il multiculturalismo trae molte delle proprie critiche alla neutralità liberale proprio da queste intuizioni sviluppate dal filone comunitarista, il quale peraltro, ha avuto il merito per primo di porre il problema di quali strategie elaborare per garantire in un ordine politico liberale e democratico l'integrazione fra gruppi minoritari e gruppi maggioritari.

Non è un caso che uno dei primi autori ad aver stimolato la riflessione filosofica sul tema della multiculturalità sia stato Charles Taylor, esponente di primo piano del filone comunitarista e sostenitore

⁷⁰ S. Petrucciani, *Comunitarismo, liberalismo, universalismo*, in «Parole Chiave», n.1, 1993, p. 31

⁷¹ Cfr. nota 4.

per l'appunto di un multiculturalismo d'impronta comunitaria. Il comunitarismo è infatti il movimento cui si deve la prima critica organica dell'ideale di neutralità del potere politico, a partire dalla quale, anche se indirettamente, molti multiculturalisti interessati al tema delle minoranze religiose hanno attinto per articolare le proprie critiche alla laicità dello stato.

2.2 Il perfezionismo liberale di Joseph Raz

In campo filosofico-politico non è solo dall'ambito comunitarista che sono provenute critiche al paradigma della neutralità liberale ma anche da un altro versante interno allo stesso liberalismo, conosciuto come liberalismo 'perfezionista'⁷². L'interprete contemporaneo più influente e fecondo è Joseph Raz, un autore estremamente eclettico, allievo di H.L.A. Hart, che si è cimentato nel corso della sua produzione su tematiche molto diverse. Ha approfondito il tema della relazione fra diritto e morale, ha fornito importanti contributi sulla teoria generale del diritto, si è speso nella critica della nozione di diritto soggettivo e – l'aspetto che a noi qui più interessa – ha elaborato un originale modello di multiculturalismo⁷³.

⁷² Per un'introduzione al pensiero 'perfezionista' liberale ci limitiamo a rimandare a: T.Hurka, *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 1993; S. Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; M. Mangini, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, Bruno Mondadori, Milano 2004; E. Maestri, *La vita umana «presa sul serio». Uno studio sul perfezionismo bioetico di John M. Finnis e sul liberalismo bioetico di Ronald Dworkin*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009; M. Mangini, *Il perfezionismo come teoria etica e politica*, in «Filosofia e questioni pubbliche», 2011, pp. 111-140.

⁷³ Per una prima introduzione al pensiero di Raz si veda A. Galeotti, *Joseph Raz e il perfezionismo liberale*, in Gf. Zanetti (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 101-128. Per un quadro degli interessi di ricerca di Raz cfr. i volumi collettanei a lui dedicati: L. Meyer, S. Paulson e T. Pogge (a cura di), *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, Oxford 2003; R. Jay Wallace, P. Pettit, S.

In questa sede l'aspetto della filosofia di Raz che c'interessa discutere ha a che fare con la critica dell'ideale liberale della neutralità, che ha di fatto reso insolita la sua appartenenza alla famiglia liberale, tanto da avvicinarlo secondo alcuni osservatori alle posizioni dei comunitaristi⁷⁴. Tuttavia, al fine di comprendere adeguatamente in cosa consista la critica di Raz al principio di neutralità, è necessario inquadrarla all'interno del contesto più ampio della sua filosofia morale, per la cui illustrazione può essere utile partire dalla definizione di liberalismo perfezionista che l'autore stesso fornisce:

[...] L'etichetta «perfezionismo» viene usata per indicare il rifiuto di quelle posizioni che considerano le azioni politiche come a sé stanti rispetto ad altre azioni, pertanto soggette a un loro particolare ordine di ragioni pratiche. Nel corso degli anni si sono visti molti esempi di un approccio di questo tipo. È la posizione di Machiavelli, se almeno teniamo fede alla versione vulgata della sua opera: si tratterebbe, a sentire alcuni, della sua innovazione teorica più radicale. Di recente, e in uno spirito diverso, John Rawls sembra avere fatta propria una posizione del genere, in questo modo procurando un danno non da poco alla teoria politica, con la difesa di una sua versione della separazione tra morale e politica. Questa osservazione fa sì che il «perfezionismo» suoni come una dottrina negativa, come il semplice rifiuto della divisione tra etica e politica normativa. Ma c'è da aggiungere, credo, un elemento positivo, che si può esprimere nei termini di un recupero dell'umanesimo in politica, ovvero sia del

Scheffler e M. Smith (a cura di), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, Oxford 2004. Per quanto riguarda la teoria raziana del multiculturalismo, che è poi il tema che a noi più interessa, cfr. A. Margalit e J. Raz, *National Self-Determination*, in «Journal of Philosophy», 87, 1990, pp. 439-461, raccolto in J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, Clarendon, Oxford 1994, pp. 125-145; J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, in «Dissent», 1, 1994, pp. 67-79, una versione del quale compare in J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, cit., pp. 170-191 e la cui traduzione in italiano con il titolo *Multiculturalismo* è reperibile all'URL: http://www.sifp.it/didattica/inediti/copy2_of_grozio-ugo-postille-inedite-agli-aforismi-politici, letto il 20/02/2013.

⁷⁴ Cfr. M.D. Farrell, *Autonomy and Paternalism: The Political Philosophy of Joseph Raz*, in «Ratio Juris», pp. 52-60.

recupero dell'idea secondo cui la politica ha a che fare con l'avanzamento del benessere umano⁷⁵.

Detto in altre parole il presupposto teorico alla base della teoria raziana è che il fine della politica non deve essere semplicemente quello di garantire stabilità e pace sociale all'interno di una comunità politica, ma deve mettere gli individui nella condizione di potersi assicurare il proprio 'benessere'. Per 'benessere' Raz intende aristotelicamente la possibilità di realizzare una vita buona «nella misura in cui si mirano a conseguire con determinazione ed entusiasmo le relazioni e gli obiettivi che si reputano apprezzabili»⁷⁶. In questo senso il benessere dipende in buona misura dalle scelte che gli individui compiono riguardo a ciò che a loro davvero importa e dalle azioni che svolgono per conseguire gli interessi dotati di valore.

Naturalmente Raz non riempie di alcun contenuto specifico la nozione di 'benessere' poiché essa, lungi dal poter essere definita astrattamente da un'istituzione politica e da una qualsiasi entità che non sia il singolo individuo, può variare da persona a persona e può anche mutare nel tempo. Da qui deriva l'importanza attribuita da Raz all'autonomia individuale, la quale è ritenuta l'elemento indispensabile al raggiungimento del proprio benessere: senza la possibilità di scegliere autonomamente il modello di vita che si preferisce, sostiene l'autore, non è possibile in alcun modo ottenere il benessere⁷⁷.

Tuttavia Raz è altrettanto convinto che affinché si possa garantire l'autonomia ai singoli individui, c'è bisogno che essi possano scegliere fra alternative realmente significative in modo tale che la scelta sia davvero libera e autonoma. Per far in modo dunque che

⁷⁵ J. Raz, *Filosofia e pratica della libertà*, in «Iride», n. 37 sett.-dic. 2002, p. 478.

⁷⁶ Ivi, p. 484.

⁷⁷ J. Waldron, *Autonomy and Perfectionism in Raz's The Morality of Freedom*, in «Southern California Law Review», 62, 1989, pp. 1128-1129.

l'individuo abbia a disposizione opzioni reali fra cui scegliere autonomamente, è necessario che sia garantita una situazione di effettivo pluralismo che permetta uno sviluppo libero ed indipendente della propria personalità e che permetta all'individuo di scegliere secondo i propri valori di riferimento. Tale promozione del pluralismo deriva dal presupposto che confrontare i valori e stabilire fra essi una gerarchia è pressoché impossibile⁷⁸.

Allo stesso tempo Raz è convinto che tale condizione possa essere in buona sostanza soddisfatta solo a patto che l'individuo abbia la possibilità di crescere e svilupparsi all'interno della propria cultura d'appartenenza, la quale in molti casi costituisce l'unico sfondo nel quale alcune azioni a cui si attribuisce valore trovano senso. Il 'benessere' delle persone dipende infatti dal «successo nelle relazioni e nelle attività dotate di valore»⁷⁹, che in molti casi trovano un senso precipuo nelle culture di riferimento.

Tuttavia Raz ci tiene subito a sottolineare che queste considerazioni non vanno lette nel senso che l'individuo nasce, si sviluppa e muore all'interno di una cultura senza che sia in grado di sviluppare una distanza rispetto ad essa o senza la possibilità di modificarla e riadattarla a proprio piacimento, ma nel senso che solo

⁷⁸ A tal proposito Raz elabora il concetto di incommensurabilità dei valori, con cui intende sostenere l'impossibilità di misurare in modo neutrale la validità dei valori e porli in una scala gerarchica, poiché tale gerarchia non può essere compiuta in modo razionale. Per l'approfondimento di questa tesi cfr. J. Raz, *I valori fra attaccamento e rispetto*, Diabasis, Reggio Emilia 2001; per una discussione critica sul tema dei valori in Raz si veda Gf. Zanetti, *Influenze aristoteliche nel dibattito contemporaneo: Joseph Raz e i valori condivisi*, in Gf. Zanetti, *Ragion Pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Giuffrè, Milano 2011; A. Verza, *Joseph Raz e l'universalità dei valori*, in «Notizie di Politeia», 75, 2004, pp. 106-115; P. Venturelli, *Multiculturalismo e universalità dei valori in Joseph Raz*, in «Teoria politica», 3, 2005, pp. 202-205; C. Gasparoli, *La sfida di Joseph Raz all'universalità del valore*, «Filosofia politica», 1, 2007, pp. 259-62; T. Casadei, *La filosofia pratica di Joseph Raz: valori per agire*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», n.8, 2008, pp. 251-260; M. Rascente, *L'universalità tra rispetto del valore e valore del rispetto. A proposito di un volume di Joseph Raz*, in «La Cultura», 3, 2007, pp. 517-524.

⁷⁹ J. Raz, *Multiculturalismo*, cit.

«fino a un certo punto le persone possono adattarsi ed acquisire le abilità necessarie per vivere in un'altra cultura»⁸⁰. Consapevole che una tale proposta corre il rischio di essere interpretata in un senso spiccatamente comunitarista, l'autore prevede la possibilità per l'individuo di un diritto di *exit* dalla propria comunità con il quale viene riaffermato il primato del singolo sulla comunità e l'idea che la comunità non costituisce un valore soltanto nella misura in cui è in grado di contribuire alla piena autonomia e, dunque, al 'benessere' dell'individuo⁸¹.

Ciò non toglie che Raz rimanga convinto che «lasciare alle persone la possibilità di vivere nelle proprie culture e con i propri stili di vita deriva in parte dal fatto che le abilità degli individui di cambiare ed adattarsi sono limitate» e che «la richiesta di un cambiamento e di un adattamento forzati» ad una cultura altrà danneggia «la dignità ed il rispetto di sé delle persone»⁸². Da queste considerazioni Raz fa discendere la necessità da parte dello stato di assumersi il compito di tutelare il pluralismo culturale come elemento indispensabile al soddisfacimento del desiderio degli individui di vivere una vita buona e di compiere scelte autonome significative⁸³.

⁸⁰ Ivi

⁸¹ Come ha sottolineato Marco Goldoni, nella nota introduttiva alla traduzione italiana del saggio raziano sul multiculturalismo, Raz sostiene la necessità del diritto di *exit* allo scopo di tutelare «l'individuo dal suo gruppo di appartenenza qualora quest'ultimo si riveli opprimente. La previsione di un diritto di *exit* ribadisce il primato dell'individuo sulla comunità nella teoria di Raz: in tal senso, il bene della comunità non è un valore in sé, ma è strumentale al valore (in sé) del benessere e della fioritura (*flourishing*) dell'individuo. Sul perno del diritto di uscita, l'autore enuclea una serie di possibili e – a suo avviso – auspicabili politiche multiculturali, molto vicine per contenuto e sensibilità alle proposte di un altro importante teorico del multiculturalismo liberale, Will Kymlicka». Cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturalale*, cit., pp. 63-80. Sulla tematizzazione del diritto di *exit* cfr. anche C. Kukathas, *Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2003; A. Besussi, *La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato*, in «Ragion Pratica», n.2, dic. 2004, pp. 433-452.

⁸² J. Raz, *Multiculturalismo*, cit.

⁸³ Per prevenire la critica per cui alla base di una tale concezione vi sia una visione museale delle culture che le interpreta come mondi culturali immutabili, Raz sostiene

Il discorso può essere presentato anche in modo rovesciato: tenuto conto che tali scelte assumono spesso valore solo se inserite all'interno dello sfondo della cultura d'appartenenza e che gli individui possono realizzare il proprio benessere solo a patto di avere la possibilità di compiere scelte di valore significative – la cui significatività è di per sé incommensurabile –, c'è bisogno che lo stato – in particolare con attenzione alle culture minoritarie – prenda sul serio le richieste di riconoscimento delle diverse comunità culturali, rompendo l'ideale irrealizzabile di neutralità.

Eccoci dunque giunti alla critica raziana dell'ideale di neutralità. L'errore dei liberali neutralisti, secondo Raz, consiste nel ritenere desiderabile che «nel prendere decisioni, lo stato chiuda un occhio sui modi in cui le decisioni possano influire sulla possibilità che gli individui hanno di concretizzare le proprie rispettive concezioni del bene, o di vedere in certo modo realizzate nella società in cui vivono le loro concezioni (così come qualsiasi concezione) della vita buona»⁸⁴. Questa visione della neutralità non prende debitamente in considerazione, quando non ignora del tutto, che l'impatto dell'azione politica sulle possibilità dei singoli di avere una vita buona e compiutamente realizzata quasi mai è identico per tutti gli individui, in particolare per coloro che appartengono ai gruppi minoritari.

L'obiezione più forte che Raz fa valere contro le tesi di coloro che sostengono l'ideale di neutralità dello Stato è che esso, per come sviluppato da Rawls e dai liberali neutralisti, non sarebbe in grado di agevolare *tutti* gli individui nella propria ricerca della vita buona, dal momento che le decisioni politiche non producono uguali conseguenze

al contrario che l'accettazione e la promozione del pluralismo culturale conduce inevitabilmente all'accettazione del mutamento entro le comunità e le culture, che per il semplice fatto di essere a contatto e (incoraggiate a conoscere e a comprendere) culture diverse subiscono una inevitabile evoluzione. Su questo punto cfr. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon 1986.

⁸⁴ J. Raz, *Filosofia e pratica della libertà*, p. 479.

per tutti gli individui. Le decisioni prese dalle istituzioni statali, infatti, è molto difficile che riescano a mantenersi davvero neutrali, dal momento che già la scelta di quale lingua ufficiale adottare o di quali festività civili predisporre ha un impatto culturale che di solito è a vantaggio di alcuni e non di altri. Questa constatazione può essere estesa nella stessa maniera ai contenuti con cui riempire tutti i diritti fondamentali o alla scelta dei più generali principi di giustizia.

A tal proposito la critica che Raz rivolge al liberalismo di stampo rawlsiano riguardo alle modalità di scelta dei principi di giustizia su cui costruire l'ordine politico è molto vicina a quella avanzata dai comunitaristi. L'idea di Raz, infatti, è che il tentativo di fondare la legittimità politica su principi razionalmente condivisibili – ossia neutrali – funziona solo nella misura in cui si pensa agli individui come entità astratte capaci di ‘mettere tra parentesi’ le proprie concezioni del bene; se invece si considerano gli individui per ciò che realmente sono e non in un ipotetico stato di natura vuoto, è difficile aspettarsi che su questioni cruciali «ignorino i propri ideali, ovvero le proprie convinzioni morali sulla vita buona e la società buona [...], e che fondino la costituzione [ossia i principi di giustizia] solo su quelle credenze che sono condivise da tutti»⁸⁵.

Al contrario, nota Raz, nella maggior parte dei casi l'accettazione della legittimità dell'ordine politico deriva dal suo essere compatibile con «una tradizione di riferimento, o dalla convenienza nell'accettare lo *status quo*, o dalla realizzazione di condizioni vantaggiose (quali la prosperità, la pace, ecc.) che il governo in qualche modo garantisce»⁸⁶, e non sulla scelta di principi condivisibili politicamente e razionalmente da tutti.

⁸⁵ Ivi, pp. 481-82.

⁸⁶ Ivi, p. 481.

Peraltro di questo aspetto sono consapevoli gli stessi neutralisti – soprattutto di stampo rawlsiano – i quali, quando si sono trovati di fronte al problema di cosa fare con gli individui che non si riconoscono nei principi di giustizia neutrali, li hanno bollati come «irragionevoli» ed hanno ritenuto il loro consenso di fatto non necessario. Tale ammissione, però, senza volerlo mina alle fondamenta la validità stessa del principio di neutralità, poiché, se i principi su cui fondare l'ordine politico fossero davvero imparziali e neutrali, essi dovrebbero essere accettati *unanimemente* e senza distinguo. Il fatto invece di riconoscere la presenza di posizioni «irragionevoli» toglie inevitabilmente effettività al principio della neutralità, poiché significa implicitamente ammettere che vi possono essere individui che non si rispecchiano nei presunti principi neutrali intorno ai quali si fonda l'ordine politico, altrimenti li accetterebbero di buon grado.

Tuttavia, ignorando questa contraddizione e affermando la possibilità di fondare la legittimità dell'ordine politico su principi imparziali, i neutralisti hanno ritenuto che questo metodo potesse essere il migliore anche nelle decisioni legislative in quanto in grado di non favorire e non avvantaggiare alcuna concezione del bene. Il riconoscimento dei diritti di libertà e del principio di neutralità avrebbero d'altronde permesso a ciascuno di seguire nella sfera privata il proprio ideale di vita buona, senza che lo stato ne sostenesse direttamente alcuno.

Su quest'ultimo punto Raz ritiene invece che i diritti fondamentali, i diritti di non-discriminazione e il principio di neutralità non siano in grado da soli di assicurare a *tutti* la stessa capacità di raggiungere il proprio benessere, poiché, ad esempio, «le politiche che prevedono l'insegnamento a tutti del linguaggio e della cultura di minoranza non possono essere derivate dalle dottrine della non discriminazione» e dei diritti fondamentali. C'è bisogno, dunque, di pensare alle società contemporanee non più in termini di maggioranza

e minoranze ma di pluralità di gruppi culturali, a cui si possa assicurare un'uguale opportunità di soddisfacimento del 'benessere': «nulla del genere può essere inferito dai diritti contro la discriminazione, o della libertà religiosa, o da ogni altro diritto fondamentale»⁸⁷. In virtù di queste considerazioni, secondo Raz, è solo partendo dal rifiuto dell'idea che vadano assunte decisioni politiche equidistanti da ogni concezione del bene, che si può ottenere un eguale trattamento e un eguale 'benessere' per tutti gli individui.

In questa sede – così come non si è fatto per il filone comunitarista – non ci soffermeremo sulle proposte politiche concrete che scaturiscono dalla critica raziana della neutralità, poiché non è l'argomento principale di questo lavoro. Tuttavia, ai fini del nostro discorso, ci teniamo a ribadire il problema teorico che sia il filone comunitarista sia il liberalismo perfezionista di Raz a nostro avviso hanno avuto il merito di far emergere.

Entrambi, infatti, pur nella loro innegabile diversità, hanno posto per primi al liberalismo neutralista una domanda fondamentale riguardo alla questione dell'integrazione delle minoranze all'interno degli ordini politici democratici: può davvero il principio di neutralità delle istituzioni garantire un'eguaglianza di trattamento a parti sociali e culturali situate in maniera asimmetrica? Detto in altre parole, se uno stato liberale e democratico si pone l'obiettivo di non ostacolare e di non avvantaggiare nessuna fra le concezioni del bene, è l'ideale di neutralità il mezzo più idoneo a garantire tale obiettivo?

⁸⁷ J. Raz, *Multiculturalismo*, cit.

3. Dalla critica del principio di neutralità alla critica del secolarismo neutralista

La critica dell'ideale di neutralità – intesa come strumento per rendere immune la sfera pubblica e normativa da riferimenti a particolari concezioni del bene e dunque assicurare parità di trattamento agli individui – è stata approfondita a partire dalla fine degli anni '90 da tutto il filone multiculturalista, il quale, riprendendo per l'appunto le critiche in parte già poste dal comunitarismo e dal perfezionismo, ha messo in luce l'effettiva inadeguatezza del principio di neutralità di integrare la diversità culturale nelle società multiculturali attraverso lo svuotamento della una sfera pubblica e normativa da qualsiasi riferimento alle concezioni del bene. Questa critica è ciò che accomuna tutti i teorici del multiculturalismo, nonostante la diversità delle loro soluzioni.

Essi infatti partono proprio dal presupposto dell'incapacità del principio di neutralità di prendere in considerazione in ambito culturale la distinzione fra 'normalità' e 'differenze' e di non riuscire a trovare una soluzione adeguata per l'inclusione dei gruppi culturali minoritari. Le ragioni teoriche di questa incapacità sono da considerarsi principalmente due: la prima deriva direttamente dal modo in cui i neutralisti giustificano la legittimità stessa del principio di neutralità; l'altra dal fatto che si ritiene di poter attribuire all'azione politica un risultato davvero neutrale senza fare alcun riferimento ad una particolare concezione del bene.

La prima critica riprende l'argomento cui abbiamo fatto riferimento discutendo della posizione di Joseph Raz. I neutralisti, abbiamo visto, considerano il principio di neutralità come uno strumento dell'azione politica finalizzato a non avvantaggiare e a non ostacolare alcuna concezione del bene, il che significa che si propone

di assicurare eguale trattamento per ciascun individuo. Tale concezione, affinché possa funzionare senza favorire alcuno, è obbligata ad ignorare le differenze innanzitutto nella scelta dei principi di giustizia, ed in secondo luogo – replicando questo procedimento – anche nella sfera normativa. Infatti, in questa visione, l'azione politica e le istituzioni agiscono neutralmente nella misura in cui trascurano le differenze.

Ora, questo ragionamento potrebbe funzionare fintantoché si riesce ad immaginare – come peraltro i neutralisti fanno – che gli individui convivano all'interno di un contesto sociale e culturale in cui tutti sono in una posizione simmetrica, e che l'abbracciare una concezione del bene piuttosto che un'altra di fatto non comporti alcuno svantaggio e alcuna discriminazione. In altre parole, si tratterebbe di immaginare una situazione nella quale non si dia una distinzione sociale e culturale fra 'normalità' e 'differenza'.

Tuttavia è esattamente tale convinzione che non risulta condivisibile, perché essere membri della maggioranza o di una minoranza determina differenze significative riguardo al tema dell'inclusione a pieno titolo nella società, che il principio di neutralità non è in grado di risolvere. Il principio di neutralità infatti, con il fine di garantire una parità di trattamento fra gli individui, contribuisce a mantenere l'asimmetria tra posizioni minoritarie e maggioritarie iniziali e, più che garantire la parità di trattamento sembra favorire lo *status quo*.

All'interno di un contesto occidentale, ad esempio, essere abili, bianchi, maschi, eterosessuali e di fede cristiana è senza dubbio diverso che essere disabili, femmine, musulmani e omosessuali e in questo secondo caso si sommano alcuni costi e svantaggi derivanti da una serie di discriminazioni che si sono sedimentate nel corso del tempo. Perciò un'applicazione rigorosa della neutralità in campo politico e

normativo non aiuta a fronteggiare questo tipo di problematiche e di fatto non è in grado di far compiere passi avanti sulla strada dell'inclusione per gli individui appartenenti a gruppi culturali minoritari.

Quest'ultima è esattamente la critica teorica che il filone multiculturalista ha espresso nei confronti del concetto di neutralità delle istituzioni ed è a partire da essa che ha cercato di sviluppare una soluzione teorica e politica più attenta alle differenze. A livello teorico essa può essere spiegata in questo modo: al fine di garantire un eguale trattamento sia agli individui dei gruppi maggioritari sia a quelli dei gruppi minoritari culturalmente svantaggiati, è necessario che le istituzioni politiche – in particolare lo stato – tengano conto delle richieste di riconoscimento delle minoranze, anche se ciò comporta l'infrazione del principio di neutralità.

Detto in altre parole, se il ricorso al principio di neutralità da parte del potere politico ha come obiettivo di non avvantaggiare o ostacolare alcuna concezione del bene, non si può non considerare che la posizione culturale dei vari gruppi all'interno del contesto sociale è sempre asimmetrica e, pertanto, se in una società multiculturale lo scopo è il perseguimento dell'eguale libertà e dell'eguale trattamento degli individui con diverse dottrine comprensive, le istituzioni politiche dovrebbero andare oltre il principio di neutralità e prendere in considerazione quelle richieste di riconoscimento in particolare provenienti dai gruppi di minoranza, anche se questo richiede l'abbandono della neutralità.

Ora, rivolgendosi a tale problema con riferimento ad un tipo particolare di diversità – vale a dire quella religiosa –, si può intuire come la critica rivolta al concetto di neutralità sia stata rivolta in termini simili anche al concetto di secolarismo, il quale, come abbiamo visto, non è altro che il tentativo di depurare la sfera pubblica e normativa dal richiamo a dottrine comprensive di natura religiosa. Se infatti con il

principio di neutralità genericamente inteso si intendeva stabilire un criterio attraverso cui escludere dall'ambito politico il ricorso a concezioni del bene di qualsiasi natura, nel caso particolare della diversità religiosa il riferimento alla laicità e al secolarismo è finalizzato a sgombrare il campo normativo dalla presenza del religioso.

A tal proposito non è un caso, a nostro avviso, che negli ultimi anni secolarismo e laicità siano stati messi in discussione in maniera radicale anche dai teorici e dagli studiosi del multiculturalismo, i quali, partendo dalle critiche all'ideale della neutralità finora descritte, sono passati alla critica più specifica dei modelli neutralisti di secolarismo e laicità *à la* Rawls e Habermas. Tale passaggio può essere riassunto in questo modo: così come l'ideale della neutralità delle istituzioni non è considerato all'altezza di favorire l'integrazione delle differenze per le ragioni che abbiamo analizzato, allo stesso tempo il modello secolare neutralista, fondandosi sulla stessa logica, non è in grado di garantire un'eguale inclusione politica e culturale delle diverse espressioni della diversità religiosa. Il problema è emerso nelle democrazie occidentali soltanto negli ultimi decenni, dopo che individui di fede diversa da quella cristiana hanno trovato stabilmente dimora in Occidente.

Le democrazie europee, infatti, – soprattutto in seguito all'imponente fenomeno d'immigrazione che ha interessato il continente dalla seconda metà del Novecento –, si sono 'scoperte' realtà a tutti gli effetti multireligiose e si sono trovate ad affrontare problemi nuovi, soprattutto riguardo alle strategie da elaborare per assicurare una convivenza pacifica fra i diversi gruppi che le compongono. Il fatto che i gruppi religiosi minoritari siano composti perlopiù da 'nuovi arrivati' rende peraltro centrale – in ottica multiculturalista – il problema della loro integrazione in un contesto sociale dove la loro posizione culturale è senza dubbio più debole rispetto a quella della maggioranza autoctona, e in un ordine politico e normativo che non hanno contribuito a costruire.

Di conseguenza, gli individui che possiedono un background culturale e religioso diverso da quello occidentale e cristiano sono costretti ad adattarsi in poco tempo a un ordinamento politico e normativo che è ovviamente espressione di una cultura nella quale non si riconoscono e che non hanno contribuito a costruire.

Posto dunque il problema in questi termini, analizzeremo ora le posizioni di due importanti studiosi del multiculturalismo, Bhikhu Parekh e Tariq Modood, che hanno dedicato ampio spazio alla questione delle minoranze religiose nei contesti multiculturali ed hanno proposto una rivisitazione del modello secolarista neutralista per garantirne una migliore integrazione e parità di trattamento. Anzi la loro analisi prende le mosse esattamente dalla critica all'adeguatezza del modello secolare neutralista di aprirsi alle minoranze e prova a declinare in termini differenti il significato del concetto di laicità: poiché molte delle categorie politiche e giuridiche occidentali secolari sono il risultato di un processo storico-culturale influenzato enormemente *anche* dal pensiero cristiano, non è possibile elaborare un modello secolare davvero neutrale rispetto a tutte le concezioni religiose; pertanto richiedere alle minoranze di non formulare le proprie richieste di riconoscimento sulla base del proprio pensiero religioso, significa innanzitutto chiedere agli individui di rinunciare ad una parte importante del proprio *sé* ed in secondo luogo richiedere uno sforzo che è senza dubbio maggiore rispetto a quello richiesto ai cittadini del gruppo religioso e 'laico' maggioritario.

3.1 Il secolarismo 'debole' di Bhikhu Parekh

Bhikhu Parekh è un autore di origine indiana che ricopre senz'altro un ruolo importante nella riflessione sul multiculturalismo, tanto che la sua opera di maggior rilievo – *Rethinking Multiculturalism*.

Cultural Diversity and Political Theory –, rimane un punto di riferimento per chi intenda confrontarsi con le tesi multiculturaliste. Parekh, professore di Teoria politica all'Università di Hull, ha ricoperto l'incarico di consulente del governo inglese sulla questione della discriminazione razziale e nel 2000 è stato messo a capo dei lavori della *Commission on the Future of Multi-ethnic Britain*, la cui finalità era di tracciare alcune linee guida per la risoluzione dei conflitti etnici, culturali e religiosi sorti in Gran Bretagna a partire dalla seconda metà del Novecento, ossia da quando sul territorio inglese era aumentata la presenza di stranieri a causa dei grandi flussi migratori. Pertanto, il suo interesse di ricerca ruota dunque da molti anni intorno al tema della diversità culturale e del multiculturalismo con una particolare attenzione alla questione dell'inclusione politica dei gruppi religiosi minoritari all'interno dei sistemi democratici.

Così, sulla scorta della rinnovata centralità che l'elemento religioso ha riacquisito per la definizione delle identità individuali e di gruppo, nel suo *Rethinking Multiculturalism*⁸⁸, Parekh si propone di riconfigurare il rapporto fra religione e politica attraverso una ridiscussione critica del concetto di secolarismo. Secondo Parekh, nel corso della storia moderna occidentale si possono distinguere due diversi modelli di laicità, i quali, pur condividendo l'inevitabilità di una distinzione fra politica e religione sul piano istituzionale, regolano i rapporti fra ragioni religiose e sfera pubblica e normativa in modi essenzialmente diversi: essi vengono denominati secolarismo 'forte' e secolarismo 'debole'.

⁸⁸ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, cit; di Parekh cfr. *Europe, liberalism and 'Muslim question'*, in T. Modood, A. Triandafyllidou e Richard Zapata-Barrero (a cura di), *Multiculturalism, Muslim and Citizenship. A European Approach*, Routledge, Londra-New York, 2006, pp. 179-203; B. Parekh, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2008.

La versione del secolarismo ‘forte’ – secondo l’autore di origine indiana – è riassunta perfettamente dalla posizione di John Rawls e prende forma sull’idea che «religione e politica concernono due dimensioni importanti ma fra loro separate, in quanto la religione, in generale, sarebbe una questione più propriamente privata mentre la politica è un’attività comunitaria e pubblica»⁸⁹. Tale posizione, come si è visto, richiede una separazione netta fra sfera pubblica e sfera privata e ritiene che ad essere ospitate nel dibattito politico e normativo debbano essere esclusivamente le ragioni ‘secolari’, ossia ragioni depurate da riferimenti riconducibili a una particolare concezione del bene.

In questo modo, i difensori del secolarismo ‘forte’ riconoscono nel concetto rawlsiano di ‘ragione pubblica’ un espediente capace di fungere da filtro fra le ragioni espresse nel linguaggio delle dottrine comprensive e le argomentazioni autorizzate a far parte del dibattito politico. Ciò significa che le ragioni basate su una dottrina comprensiva religiosa o secolare e quelle rispetto alle quali non possiamo plausibilmente aspettarci che vengano condivise da tutti gli altri membri della comunità politica, non possono presentarsi nel dibattito politico così come sono ma devono sottoporsi ad un processo di traduzione che le trasformi da religiose in secolari.

Parekh cerca di chiarire con un esempio concreto le implicazioni che sottendono a una tale posizione: egli immagina la situazione in cui una legge, che imponga ai più ricchi di pagare più tasse per sostenere i più poveri, venga promossa dai legislatori in base a ragioni che si richiamano alla solidarietà e alla comune fratellanza cristiana, dunque a ragioni religiose. Il problema che un secolarista si porrebbe di fronte a questo tipo di argomentazione sarebbe quello di valutare se una simile legge possa essere legittimata su tali argomentazioni o non sia piuttosto

⁸⁹ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 321.

una violazione della laicità dello stato⁹⁰, e su questa base, Parekh è convinto che verrebbe respinta dai sostenitori del secolarismo ‘forte’, i quali affermerebbero che essa «impone indirettamente una visione religiosa rilevante sui propri cittadini»⁹¹ e non è in grado di escludere le ragioni religiose dal dibattito strettamente politico e normativo.

A partire da queste considerazioni, Parekh afferma l'impraticabilità di questa versione ‘forte’ del secolarismo e rivolge la sua critica nei confronti della presunta distinzione fra cittadini credenti e non credenti, secondo la quale i primi devono lasciare la propria fede al di fuori della vita politica e devono cercare di argomentare in essa solo a partire da ragioni secolari⁹².

Convalidare una tale distinzione determinerebbe di fatto un trattamento diseguale fra persone religiose e laiche, poiché si chiederebbe agli individui credenti di mettere da parte in ambito politico i loro ragionamenti da possibili inferenze religiose, mentre i laici potrebbero presentarsi in esso senza dover ricorrere ad alcun processo di traduzione. Pertanto, ciò che nei termini di Parekh non può essere accettato è pensare che fra ragioni secolari e religiose si possa dare davvero una differenza qualitativa, per la quale le prime, a differenza delle seconde, sono culturalmente imparziali⁹³.

Detto in altre parole, il fatto che la traduzione delle ragioni religiose in secolari sia un onere soltanto a carico dei credenti, non soltanto rappresenta la violazione del principio di uguaglianza dei cittadini, ma si affida al presupposto che le ragioni laiche e secolari non esprimano una visione del mondo altrettanto comprensiva, motivo per cui

⁹⁰ Cfr. B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p.322.

⁹¹ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 322.

⁹² Su questo punto cfr. anche R. Audi e N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1997; P. Weithmann, *Religion and Obligations of Citizenship*, Oxford, Oxford University Press 2002.

⁹³ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 323.

possono essere accolte nella deliberazione pubblica senza bisogno di traduzione. In realtà, secondo Parekh, le stesse posizioni dei secolaristi sono culturalmente condizionate, «perlomeno nel senso che i valori di riferimento di tali posizioni costituiscono il criterio per valutare e dare il proprio assenso alle argomentazioni che vengono presentate nel dibattito pubblico»⁹⁴.

D'altra parte in tutte le società moderne il dibattito pubblico e politico resterebbe ugualmente informato da una molteplicità di visioni del mondo anche se nessuno adducesse ragioni astrattamente religiose. Basti pensare al ruolo che nel dibattito pubblico svolgono le ideologie politiche in qualità di latori di visioni del mondo comprensive, che se dovessero sottoporsi allo stesso trattamento che si pensa di riservare alle ragioni religiose, dovrebbero anch'esse trasformare le proprie ragioni in ragioni secolari al fine di poter essere incluse nello spazio politico. Ciò tuttavia renderebbe tale modello nei fatti impraticabile, poiché, in definitiva, «le ragioni sono pubbliche non perché le loro radici sono o possono essere condivise da tutti, come sostengono i secolaristi, ma perché sono aperte all'ispezione e possono essere intelligentemente discusse da chiunque abbia la conoscenza richiesta o la volontà di acquisirla»⁹⁵.

Da ciò deriva la necessità, secondo Parekh, di sostenere una versione 'debole' di secolarismo che assicuri eguale spazio all'interno del dibattito pubblico a tutte le posizioni e garantisca un riconoscimento politico alle istanze religiose provenienti dagli individui e dalle comunità religiose. Peraltro questa versione 'debole' della laicità, oltre ad essere necessaria a ristabilire una situazione di uguaglianza fra cittadini credenti

⁹⁴ F. Monceri, *Quale diversità 'conta'? Considerazioni sul rapporto fra multiculturalismo e 'religione'*, in «Il Politico», anno LXXIV, n.2, 2009, p. 11.

⁹⁵ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p.327.

e non credenti all'interno della sfera politica democratica, porterebbe con sé almeno altri due vantaggi di natura politica.

Innanzitutto scongiurerebbe eventuali conflitti sociali e odi reciproci fra le religioni e fra le religioni e lo stato⁹⁶; in secondo luogo, rafforzerebbe una cultura morale condivisa e funzionerebbe come elemento di pluralismo in grado di dare espressione ad una cultura critica. In questo senso Parekh sembra attribuire alla religione anche un ruolo strumentale che le permetta di fungere da contrappeso allo stato, evitando che esso esaurisca la dimensione della moralità pubblica e che presenti «i propri interessi come se fossero della massima importanza e meritevoli dei più grandi sacrifici»⁹⁷.

Abbracciata dunque questa versione 'debole' di secolarismo che afferma la natura culturalmente condizionata e non neutrale sia delle ragioni secolari che di quelle religiose, la questione principale da risolvere, secondo Parekh, consiste nello stabilire le forme di un'inclusione equa dei gruppi religiosi – in particolare delle minoranze – all'interno di un ordine politico democratico e liberale. E in tal senso diventa decisiva la scelta di una delle due forme di secolarismo menzionate, poiché da esse scaturiscono politiche di riconoscimento politico e giuridico molto diverse.

Infatti, a queste due concezioni di secolarismo corrispondono due diverse modalità di azione dello stato nei confronti della libertà religiosa: nel caso del secolarismo 'forte' essa si realizza nel rifiuto e nella rinuncia a favorire o ostacolare qualsiasi concezione etica e qualsiasi comunità religiosa a livello politico e giuridico poiché si ritiene che la cifra caratteristica del secolarismo sia la neutralità del potere politico rispetto alle credenze religiose; nel caso del secolarismo 'debole', invece, essa va interpretata come impegno a porre le condizioni per cui nessuna

⁹⁶ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 327.

⁹⁷ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 327.

concezione etica o comunità religiosa si trovi svantaggiata rispetto alle altre.

Detto in altri termini, la concezione del secolarismo ‘forte’ afferma che la modalità di inclusione più efficace per la libertà religiosa è di per sé garantita dai diritti fondamentali e dal principio di neutralità, i quali, permettendo ai singoli individui di professare liberamente il proprio credo religioso, concedono loro di tutelare quelle pratiche, tradizioni e culti delle comunità religiose di appartenenza che non sono in conflitto con le leggi secolari dello stato. Poiché dunque le prerogative individuali già forniscono l'accettazione delle differenze religiose nello spazio privato, la vera uguaglianza sta nell'uguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge, che dispensa a tutti gli stessi diritti e un uguale riconoscimento.

La versione ‘debole’ di secolarismo, invece, nella variante e nelle intenzioni di Parekh, critica proprio quest'impostazione e sottolinea l'incapacità del principio di uguaglianza formale dei cittadini di eliminare gli elementi di disuguaglianza presenti nelle società multiculturali soprattutto per i gruppi minoritari. Ciò perché nella società multiculturale «nella quale alcuni gruppi come i nuovi immigrati e coloro che sono da tempo marginalizzati e ridotti al silenzio, soffrono di svantaggi strutturali»⁹⁸, l'accesso alla sfera politica è sempre asimmetrico. Perciò la versione ‘debole’ del secolarismo ammette che, al fine di rendere possibile un'effettiva eguaglianza e una reale integrazione, lo stato debba garantire l'inclusione dei gruppi religiosi con nuovi strumenti attraverso i quali i gruppi minoritari possono vedersi riconosciute le proprie principali richieste.

Infatti, la difficoltà, se non l'impossibilità, di trovare canali istituzionali in grado di convertire in interventi normativi le istanze di

⁹⁸ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 306.

riconoscimento che provengono da individui appartenenti a contesti culturali e religiosi non occidentali pone in serio dubbio la validità stessa del sistema democratico e il concetto moderno della cittadinanza. La limitata rappresentatività pubblica e politica dei gruppi culturali e religiosi minoritari ha l'effetto di rendere scarsamente inclusive le democrazie occidentali e di lasciare agli individui di altre culture pochi margini di accesso ai processi decisionali e normativi delle istituzioni statali. Di fatto gli 'stranieri' o i cittadini di seconda generazione legati ancora alle proprie culture e religioni di appartenenza vengono esclusi dalle principali arene pubbliche e deliberative senza riuscire a intervenire nel meccanismo normativo.

A tal proposito Parekh avanza alcune proposte finalizzate a dare una risposta politica ai gruppi religiosi (soprattutto minoritari), suggerendo ad esempio l'istituzione di forum interreligiosi nazionali «dove le comunità religiose possano incontrarsi ad intervalli regolari, o di un consiglio di consultazione interreligiosa dotato di un diritto di rimostranza verso il governo su decisioni riguardo a materie di tipo morale»⁹⁹. Ma non solo. A suo avviso, infatti, può essere utile fare ricorso, a seconda dei diversi contesti nazionali, a sistemi di pluralismo giuridico tali da garantire più adeguatamente alle comunità religiose la tutela delle proprie specificità.

Parekh avanza quest'ultima proposta sulla base di un modello politico ben preciso – ossia quello indiano –, in cui, rifiutando l'idea che lo stato debba essere per forza neutrale rispetto alle diverse concezioni religiose e dunque non possa sostenere alcuna azione orientata a favorire dottrine comprensive particolari, si è prevista l'istituzione di un sistema di pluralismo normativo nell'ambito del diritto di famiglia come forma di tutela delle specificità delle diverse minoranze religiose. A garanzia di

⁹⁹ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 331.

tale specificità, la costituzione indiana – democratica e laica – adotta un sistema di pluralismo giuridico che prevede la possibilità per le comunità indù, musulmana, cristiana e parsi (zoroastriana) di regolare le materie concernenti il matrimonio, il divorzio, la tutela, l'adozione, l'eredità e la successione con codici di statuto personale separati, senza doversi sottoporre a un codice civile omologante¹⁰⁰.

Ciò ovviamente ha comportato che lo stato, nel regolare la distinzione fra religione e sfera politica non utilizzasse il criterio di neutralità sostenuto dai difensori del secolarismo 'forte', ma prevedesse dei meccanismi di riconoscimento per le richieste provenienti dai gruppi religiosi. Infatti l'elemento caratterizzante un tale sistema consiste nell'essere espressione non soltanto della cultura maggioritaria ma anche delle minoranze religiose, che in questo caso possono intervenire più direttamente nella formulazione della propria soggettività giuridica. Ciò fa sì che sia garantito un maggiore coinvolgimento politico dei vari gruppi e degli individui ad essi appartenenti, assicurando in una certa misura ai componenti delle culture minoritarie di poter determinare in modo attivo la definizione di sé.

3.2 Il secolarismo 'moderato' di Tariq Modood

Modood è un sociologo e politologo inglese, fondatore del *Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship* e uno dei più importanti studiosi delle minoranze etniche in Gran Bretagna. Anche la sua riflessione si è concentrata principalmente sulle questioni legate al multiculturalismo nelle democrazie europee e si è concentrata specificamente sull'analisi dell'integrazione delle minoranze religiose –

¹⁰⁰ L'esempio indiano verrà approfondito nel prossimo capitolo (par. 3).

in particolare musulmane – nel contesto britannico. Come Parekh, anch'egli ha preso parte ai lavori della *Commission on the Future of Multi-ethnic Britain* ed ha partecipato a molte iniziative organizzate dal governo inglese sulla questione della parità di trattamento per le minoranze¹⁰¹.

Modood condivide con i multiculturalisti la critica generale nei confronti della neutralità liberale, che, sebbene si proponga come modello universalmente valido e in grado di tutelare meglio di qualunque altro le diversità culturali, nei fatti non riesce a garantire un'effettiva parità sostanziale fra tali diversità, poiché trascura il dato cruciale che all'interno degli stati nazionali moderni le culture minoritarie – in particolare i gruppi religiosi minoritari – si trovano ad essere strutturalmente svantaggiate rispetto a quella maggioritaria. Il multiculturalismo, partendo dal presupposto che la diversità conta, si configura dunque come il tentativo di mettere in discussione e ricostruire le identità pubbliche delle minoranze, attribuendo valore alle 'culture' non maggioritarie e accettando che esse possano organizzare determinate aree rilevanti della vita in modi spesso assai diversi.

A tale fine anche Modood considera necessario per il pieno sviluppo dell'identità degli individui la possibilità di crescere ed essere educati all'interno del proprio contesto culturale e/o religioso d'origine, senza tuttavia che la comunità si trasformi in una gabbia per l'individuo. Modood infatti ci tiene a sottolineare la sua lontananza da un'interpretazione essenzialistica delle culture e dichiara che i confini delle culture e delle comunità non possono essere dati una volta per tutte.

¹⁰¹ Per un'introduzione generale al multiculturalismo di Tariq Modood cfr. *Multiculturalism*, Cambridge and Malden, MA, Polity Press 2007. Sullo stesso tema cfr. anche T. Modood, *British Muslim and the politics of multiculturalism*, in T. Modood, A. Triandafyllidou e Richard Zapata-Barrero (a cura di), *Multiculturalism, Muslim and Citizenship. A European Approach*, cit.; T. Modood, *Muslims, Religious Equality and secularism*, in T. Modood e G.B. Levey (a cura di), *Secularism, Religion and Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press 2009.

Nell'ottica di Modood è possibile soltanto dare definizioni rozze, confuse e non riflettute di cultura poiché «la coerenza di un gruppo – il suo 'essere un gruppo' – non è né una finzione né un'essenza, ma più simile alla somiglianza di famiglia»¹⁰².

Modood riprende il concetto di 'somiglianza di famiglia' dal Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, il quale propone di abbandonare l'idea che ogni concetto abbia un'«essenza» o che sia caratterizzato da un insieme di proprietà necessarie e sufficienti a definire l'appartenenza a un concetto¹⁰³. Riportata ai gruppi, la 'somiglianza di famiglia' obbliga a pensare alle culture non come a degli insiemi immutabili ed immodificabili di cui è possibile identificare un'essenza ma come realtà mai concluse e unificate. Del resto, l'accusa che viene mossa usualmente al multiculturalismo di compiere operazioni riduzioniste nella definizione delle culture è, secondo Modood, ingiusta, in quanto tutte le teorie sono costrette a ridurre la realtà all'interno di alcuni schemi teorici cui inevitabilmente 'sfugge' la complessità e la fluidità dei fenomeni sociali e culturali complessi¹⁰⁴.

È dunque all'interno di questo scenario che l'autore inglese colloca la sua riflessione sulle esperienze dei gruppi religiosi minoritari ed è a partire dalla critica al concetto di secolarismo – per come usualmente interpretato nelle democrazie liberali – che definisce la propria proposta. Modood infatti ritiene che la stretta separazione fra sfera politica e religione rappresenti la base della difficoltà delle minoranze religiose di vedersi garantita integrazione politica e parità di trattamento. Di conseguenza, le ragioni per non sostenere il secolarismo neutralista sono due: da un lato l'impossibilità di tenere al di fuori della sfera pubblica ragioni che si riferiscono ad una particolare concezione del

¹⁰² Cfr. T. Modood, *Multiculturalism*, p. 97.

¹⁰³ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1974, pp. 46-47.

¹⁰⁴ Cfr. T. Modood, *Multiculturalism*, p. 115.

bene, dall'altro il fatto che un riconoscimento pubblico delle richieste delle minoranze da parte dello stato riesca meglio garantire la convivenza pacifica e scongiurare conflitti culturali acuti.

L'idea che sta dietro a un tale modello è che, al fine di rendere possibile una sostanziale eguaglianza, lo stato debba garantire l'inclusione dei gruppi religiosi attraverso una serie di strumenti che avvicinino la condizione dei gruppi religiosi minoritari a quella dei gruppi maggioritari: «i musulmani, dovrebbero essere trattati come un gruppo legittimato nei propri diritti [...], la cui presenza dovrebbe [...] essere esplicitamente riflessa in tutti i campi della vita ed in tutte le istituzioni»¹⁰⁵ (172-73). Secondo Modood, le richieste dei gruppi religiosi minoritari vanno considerate alla stregua dei movimenti per i diritti civili promossi dalle femministe, dagli omosessuali, dai neri ecc., i quali chiedono che la propria identità non sia obbligata ad essere confinata nel privato ma venga riconosciuta pubblicamente per ottenere pari diritti.

Tuttavia, mentre queste ultime richieste trovano in alcuni casi un riconoscimento effettivo nella sfera pubblica e normativa, ciò non vale per i gruppi religiosi ed il motivo principale di tale rifiuto viene individuato dall'autore inglese nella 'inviolabilità' assunta dalla versione neutralista del secolarismo delle istituzioni. A questo tipo di secolarismo che Modood definisce «radicale» e che a suo avviso caratterizza – anche se in misure diverse – le democrazie liberali occidentali, egli oppone il secolarismo 'moderato', che può essere sintetizzato in tre punti principali: il primo concerne l'allargamento della politica della differenza; il secondo sottolinea la necessità di ridiscutere criticamente il presupposto della neutralità e la stretta distinzione pubblico/privato per favorire una maggiore inclusione della differenza religiosa basata su

¹⁰⁵ T. Modood, *Muslims, Religious Equality and Secularism*, pp. 172-173.

aggiustamenti istituzionali e normativi; il terzo punto propone di trattare i casi che ogni volta si offrono alle istituzioni senza ricette precostruite e senza paletti ideologici, buoni soltanto ad acuire il conflitto¹⁰⁶.

Quest'ultimo punto è strettamente connesso al secondo, poiché presuppone che lo stato, di fronte alle richieste di riconoscimento dei gruppi religiosi, non utilizzi un atteggiamento di indifferenza – come nel caso del secolarismo in senso neutralista –, ma promuova una politica di sostegno attiva. Peraltro, secondo Modood, il secolarismo ‘moderato’ non va del tutto inventato poiché in molte democrazie europee è già praticato nei riguardi dei gruppi religiosi maggioritari, ossia quelli cristiani, i quali spesso godono di alcuni riconoscimenti che – se si praticasse davvero la stretta separazione fra religione e politica – non potrebbero essere accettati. Il che mette in luce da un lato il diverso trattamento riservato ai gruppi religiosi maggioritari rispetto a quelli minoritari, e dall'altro come in molti casi il secolarismo ‘radicale’ costituisca più una forma di difesa delle istituzioni politiche di fronte alla paura delle diversità totalmente ‘altre’ di cui spesso sono portatori gli individui e le organizzazioni appartenenti ai gruppi minoritari piuttosto che dalla convinzione di espellere la religione dalla sfera normativa ed istituzionale¹⁰⁷.

Un approccio secolarista ‘moderato’ dovrebbe al contrario attribuire un ruolo importante alla religione nella sfera pubblica – poiché essa è un aspetto che sotto il profilo culturale contribuisce alla formazione dell'identità individuale in maniera significativa – ed andare alla ricerca di strategie pragmatiche per garantire l'inclusione in particolare dei gruppi minoritari. Modood, convinto che la riuscita di un approccio secolarista ‘moderato’ possa darsi solo tenendo a mente i differenti contesti statali e culturali che caratterizzano le democrazie

¹⁰⁶ T. Modood, *Muslims, Religious Equality and secularism*, cit., p. 180

¹⁰⁷ Ivi

contemporanee, non si spinge ad indicare ‘aggiustamenti istituzionali’ e ricette valide dovunque e per tutti i gruppi religiosi.

L’esempio della minoranza musulmana è sotto molti aspetti paradigmatico, perché, a differenza ad esempio delle altre religioni monoteiste, l’Islam non ha una rappresentanza universalmente riconosciuta dall’intera comunità e non possiede una struttura gerarchica paragonabile a quella cattolica, anglicana o ebraica. In questo senso è necessario trovare forme di rappresentanza ed interlocutori diversi in grado di intercettare le diverse anime dei gruppi islamici in grado di dialogare con lo stato. Modood, nel caso islamico, è convinto che l’approccio migliore sia quello in cui la società civile giochi un ruolo importante vista proprio la pluralità di voci, gruppi e interessi che caratterizza le comunità musulmane.

Di conseguenza, differenti istituzioni, organizzazioni e associazioni dovrebbero cercare di farsi portavoce delle richieste provenienti dalle diverse sensibilità musulmane, sapendo che esse possono modificarsi nel tempo ed evolvere in nuove rivendicazioni. A tal proposito Modood cita un’esperienza a suo avviso molto significativa, come quella della creazione in Gran Bretagna di un *Muslim Council of Britain*, in cui sono rappresentati non soltanto autorità religiose come imam e mullah delle diverse comunità ma anche esponenti della società civile in grado di dare voce alle varie sensibilità del mondo musulmano e non esclusivamente alle posizioni delle autorità cosiddette ecclesiastiche¹⁰⁸.

Dal punto di vista delle istituzioni politiche, invece, la possibilità di individuare interlocutori aperti al compromesso e capaci di rappresentare quanto più è possibile la base dei gruppi religiosi, oltre a costituire un passo avanti sulla strada dell’eguaglianza politica e della

¹⁰⁸ Ivi, pp. 183-184.

parità di trattamento, ha senso dubbio il vantaggio di includere in maniera più diretta gli individui appartenenti ai gruppi religiosi minoritari e depotenziare possibili conflitti culturali e religiosi. Ovviamente, nel solco della proposta di un secolarismo ‘moderato’, lo stato deve abbandonare la sua pretesa di neutralità e garantire il proprio appoggio alle richieste delle minoranze¹⁰⁹.

Tuttavia, nonostante le corrette osservazioni sugli aspetti ingannevoli del secolarismo neutralista, sia la proposta di Modood sia quella di Parekh non avanzano proposte concrete su come adeguare i sistemi democratici occidentali alle richieste delle minoranze e soprattutto non chiariscono fino in fondo gli sviluppi politici pratici che possono scaturire dal rifiuto teorico del paradigma neutralista.

Queste ovviamente non sono questioni secondarie, poiché pongono il problema delle modalità attraverso le quali prendere in considerazione le richieste di riconoscimento delle minoranze e del punto fino a cui uno stato liberal-democratico possa spingersi nell'accogliere tali richieste.

Di questo ordine di problemi, però, ci occuperemo più dettagliatamente nel prossimo capitolo, mentre ora ci soffermeremo su alcune delle implicazioni teorico-politiche connesse al rifiuto del paradigma secolare neutralista.

4. L'impossibile neutralità: una proposta pluralista

Sin qui dunque abbiamo messo in luce la presenza di due modelli di secolarismo. Molto schematicamente si può riassumere dicendo che da un lato vi è un secolarismo neutralista coincidente con la separazione fra

¹⁰⁹ Ivi, p. 184.

sfera pubblico-normativa e sfera privata, la quale comporta che le manifestazioni religiose vadano relegate soltanto nella seconda, poiché la prima deve mantenersi neutrale rispetto alle concezioni religiose; dall'altro lato vi è invece un modello che sopra abbiamo definito di secolarismo debole o moderato che, pur ribadendo la necessità di tenere distinte sul piano istituzionale stato e chiese, si mostra più ospitale all'accoglienza delle religioni e ne promuove il riconoscimento anche in ambito normativo. In particolare gli esponenti di questa seconda forma di secolarismo hanno condotto le proprie critiche alla laicità neutralista a partire dalla presa d'atto della mutata composizione religiosa delle democrazie occidentali, la quale a nostro avviso è uno degli elementi che più ha contribuito a svelare la relatività del linguaggio laico e di conseguenza l'impossibile neutralità del secolarismo neutralista.

È stato infatti il contatto tra individui appartenenti a religioni diverse che ha aumentato la coscienza della 'particolarità' del linguaggio secolare elaborato dalla modernità occidentale e che ha fatto emergere il ruolo di primo piano giocato da una religione particolare – il cristianesimo – sia nel forgiare quel modello politico-culturale e normativo occidentale che consideriamo laico, sia nel plasmare i nostri codici mentali e l'orizzonte di valori attraverso i quali interpretiamo la realtà. In questo senso l'approfondimento di altre esperienze religiose e di altri orizzonti culturali contribuisce innanzitutto a relativizzare la portata del linguaggio laico occidentale e in secondo luogo – svelandone la continuità con l'orizzonte antropologico-culturale cristiano – a mettere in luce la disparità di trattamento tra il gruppo maggioritario laico e/o cristiano e quelli minoritari non cristiani, che scaturisce dall'errata convinzione che gli ordinamenti politici e normativi occidentali siano davvero laici in senso neutrale:

Si tratta di acquisire almeno consapevolezza non solo del fatto – abbastanza ovvio – che leggi, norme ed istituti giuridici sono anch'essi prodotti culturali (e dunque non ideologicamente neutri), ma altresì del fatto – forse meno ovvio – che essi costituiscono prodotti culturali profondamente plasmati, forgiati ed orientati da quella che, consapevolmente o inconsapevolmente, per *noi*, è la Religione [ossia il cristianesimo]¹¹⁰.

Da qui dunque discendono alcuni quesiti: è possibile continuare ad intendere la laicità come un terreno neutrale ed imparziale anche in contesto storico e culturale non più mono ma multireligioso? E se sì, tale concezione favorisce allo stesso modo i cittadini appartenenti ai gruppi religiosi minoritari rispetto a quelli del gruppo religioso maggioritario o del gruppo laico maggioritario? Alcuni esempi possono contribuire a chiarire questo aspetto fondamentale.

Per esempio, le definizioni di matrimonio presenti nelle codificazioni dell'Europa continentale sono perlopiù figlie dell'etica cristiana e si comprendono correttamente solo se inserite nel contesto culturale e nella mentalità sociale in cui si sono formate e vengono continuamente attuate¹¹¹. Un europeo generalmente ricorre automaticamente, in modo non mediato, a quegli abiti interpretativi, perché non essendoci in merito particolari divergenze fra la sua etica religiosa e quella laica istituzionale non ha bisogno di riferimenti religiosi per argomentare. E le stesse considerazioni si potrebbero svolgere se pensiamo «alla concezione della famiglia, alla dinamica successoria, all'idea di soggettività giuridica ecc. che naturalmente sono connessi con codici culturali e religiosi diversi a seconda dei contesti di

¹¹⁰ S. Ferlito, *Le religioni, il giurista, l'antropologo*, p. 56.

¹¹¹ Cfr. M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p. 189. Sulla stretta relazione fra l'influenza religiosa cristiana, il matrimonio canonico e il modello matrimoniale riconosciuto nei principali diritti di famiglia europei cfr. S. Ferrari, *Pluralità di sistemi matrimoniali e prospettive di comparazione*, in «Daimon», 2/2002, pp. 20-36.

riferimento»¹¹². Per un immigrato appartenente a una minoranza religiosa, invece, tale immediatezza non è affatto scontata ed anzi è difficile riconoscersi ‘senza mediazione’ in quelle categorie e in quelle definizioni così estranee al proprio universo culturale e religioso

Restando all’esempio delle concezioni del matrimonio, uno dei casi più dibattuti in Europa riguarda il matrimonio poligamico previsto dal diritto islamico che viene solitamente descritto come una pratica ‘ributtante’ in contrasto con il sistema di valori occidentale. Il motivo principale di tale rigetto sarebbe dovuto alla marcata disegualianza fra i generi e alla sottomissione della donna nei confronti dell’uomo, da cui discenderebbe la negazione del diritto fondamentale che sancisce l’uguaglianza fra uomo e donna. Di conseguenza, essa risulta in esplicito contrasto con i principi delle costituzioni occidentali ed è considerata illecita in tutti i diritti di famiglia europei¹¹³.

Perciò, al fine di permettere agli immigrati nati ed educati all’interno di una cultura giuridica diversa da quella del paese di immigrazione di potersi rifare all’ordinamento del proprio paese, è attivo da alcuni anni un ramo di esperienza giuridica che si propone di integrare fra loro differenti culture giuridiche¹¹⁴. Quest’ambito va sotto il nome di ‘diritto internazionale privato’, il quale rimanda a livello generale al diritto nazionale degli interessati, purché «l’applicabilità della normativa

¹¹² Ivi, p. 213.

¹¹³ Cfr. F. Belvisi, *Società multiculturale, dignità della persona e pluralismo giuridico. Il matrimonio islamico è davvero incompatibile con la nostra cultura?*, 2003, reperibile all’URL: blog.centrodietica.it/?=1185, letto il 20/02/2013. Sulla questione del riconoscimento della poligamia e delle famiglie extracomunitarie in Italia cfr. anche A. Riviezzo, *Famiglia extracomunitaria tra sistemi giuridici e modelli religiosi*, in A. Vignudelli (a cura di), *Istituzioni e dinamiche del diritto. Multiculturalismo, comunicazione, federalismo*, Giappichelli, Torino 2005.

¹¹⁴ Cfr. M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p. 331.

straniera [sia] subordinata alla non contrarietà ai principi di ordine pubblico»¹¹⁵ del paese ospitante.

Le situazioni di più forte conflitto fra l'ordinamento di diritto islamico vigente in alcuni paesi e ad esempio quello italiano sono proprio rappresentati «dalla natura potenzialmente poligamica del matrimonio tra stranieri appartenenti ad uno Stato islamico o tra uno straniero musulmano e un italiano»¹¹⁶. L'ordinamento italiano, infatti, riconosce soltanto il matrimonio monogamico e si è stabilito che, nel caso in cui uno straniero abbia regolarmente sottoscritto all'estero un matrimonio di natura poligamica, vada validato soltanto quello stipulato con la prima moglie, poiché l'unione con le mogli successive alla prima è in contrasto con il nostro 'ordine pubblico'. Esistono, infatti, diversi casi in cui un musulmano, regolarmente sposato con più mogli nel proprio paese di origine e giunto in Italia per ragioni di lavoro, intenda ricongiungersi alla propria seconda sposa, e che tale richiesta venga respinta perché contraria all' 'ordine pubblico' italiano.

Nel caso in cui sul suolo italiano siano invece presenti anche i figli della seconda moglie, alcune sentenze recenti della giurisprudenza hanno cercato di superare l'impedimento dell'ordine pubblico attraverso la concessione per le donne musulmane del ricongiungimento al nucleo familiare solo in qualità di madri ma non in quanto mogli. In altre parole queste donne, quando ci riescono, ottengono il ricongiungimento alla propria famiglia esclusivamente in nome del superiore interesse del

¹¹⁵ M. D'Arienzo, *Matrimonio e famiglia nell'Islam e in Italia. Problemi giuridici*, in A. Fuccillo (a cura), *Unioni di fatto, convivenze e fattore religioso*, Torino, Giappichelli, 2007, p. 118. Sull'argomento cfr. anche E. Jayme, *Diritto di famiglia: società multiculturale e nuovi sviluppi del diritto internazionale privato*, in «Riv. dir. internaz. priv. e proc.», 2, 1993, pp. 295-304; C. Campiglio, *Famiglia e diritto islamico. Profili internazional-privatistici*, in S. Ferrari (a cura), *Musulmani italiani. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 175-85.

¹¹⁶ M. D'Arienzo, *Matrimonio e famiglia nell'Islam e in Italia*, cit., p. 119.

fanciullo all'unità familiare e non perché sposate in un matrimonio poligamico¹¹⁷.

Questo tipo di soluzione lascia irrisolte due questioni fondamentali: la prima è che, pur non essendo riconosciuta giuridicamente, la natura poligamica di tali unioni si conserva nei fatti; la seconda, estremamente rilevante, è che una simile soluzione produce l'effetto negativo di discriminare il soggetto femminile, in quanto esclude la donna da tutti i benefici di cui godrebbe una moglie musulmana secondo il proprio ordinamento di provenienza, in contraddizione con la premessa per cui il matrimonio poligamico vada rigettato per tutelare la donna. Così accade che, nel respingere la poligamia in quanto discriminatoria nei confronti della donna, si finisce per penalizzare proprio la donna stessa, disconoscendole i diritti che le spetterebbero in quanto moglie legittima secondo l'ordinamento giuridico di appartenenza¹¹⁸.

Il problema sta nel voler far fronte a tali cambiamenti sociali facendo ricorso a un ordinamento giuridico che non è stato pensato per risolvere problematiche di questo tipo e che include al suo interno una concezione del matrimonio – e della famiglia – culturalmente determinata¹¹⁹. Ciò rende sempre più indispensabile il richiamo a una sensibilità interculturale da cui partire per trovare soluzioni coerenti e compatibili con le richieste avanzate dagli individui dei gruppi che non hanno accesso alla sfera politica, e che sia in grado di andare oltre l'ideale inattuabile di una sfera normativa realmente neutrale rispetto alle differenti culture e visioni del mondo.

Nonostante le difficoltà e i rischi connessi ad una tale operazione, cercare di integrare gli ordinamenti giuridici occidentali con istituti e

¹¹⁷ Cfr. M. D'Arienzo, *Matrimonio e famiglia nell'Islam e in Italia*, cit., pp. 119-23.

¹¹⁸ Cfr. A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 75.

¹¹⁹ Cfr. M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p. 335.

aspetti provenienti da culture e prassi giuridiche diverse, sulla base di una contrattazione fra le istituzioni politiche e i gruppi religiosi minoritari, è un obiettivo improcrastinabile, soprattutto se lo scopo delle democrazie liberali occidentali consiste davvero nel garantire uguale inclusione politica e parità di trattamento anche per gli individui appartenenti alle minoranze religiose¹²⁰:

Per consentire un uso equivalente della laicità sia rispetto alle confessioni ebraico-cristiane, sia rispetto alle altre, che fanno proprie oltretutto le istanze della diversità culturale, sarebbe necessaria una *ri-alfabetizzazione* del linguaggio pubblico e con esso delle categorie che compongono i tratti salienti della soggettività giuridica. Quell'equivalenza potrebbe essere raggiunta se anche le altre fedi riuscissero a mimetizzarsi, con il loro portato antropologico-semanticamente all'interno del linguaggio pubblico, delle forme della soggettività giuridica¹²¹.

Il che richiede innanzitutto la creazione di strumenti d'inclusione politica che diano reale rappresentanza alle minoranze religiose e la possibilità di vedersi riconosciute le proprie richieste sul terreno normativo.

Un altro esempio può aiutare a chiarire meglio ciò che stiamo sostenendo. L'articolo 19 della Costituzione italiana prevede che tutti gli individui hanno il diritto di praticare il proprio culto ed esercitare i propri riti religiosi. Ovviamente sotto la protezione di questa norma è stato facile collocare gli atti e i comportamenti della liturgia cattolica, come pure sono stati fatti rientrare, ad esempio, quelli ebraici e delle altre confessioni cristiane – ortodosse e protestanti. Ma che dire dei riti caratterizzanti altre religioni minoritarie in Occidente – come l'Islam, il Buddismo, lo Shintoismo, le religioni africane – di cui spesso si conosce

¹²⁰ Cfr. A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., p. 52.

¹²¹ Cfr. M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., p. 212.

pochissimo e che chiedono o potrebbero chiedere di essere trattati alla stregua di quelle maggioritarie?

La questione senza dubbio più delicata riguarda l'escissione rituale femminile che, senza trovare fondamento in nessuna specifica religione (eccetto per un *hadith* del Profeta in cui viene ammessa anche se in forme molto 'leggere'), è una pratica abbastanza diffusa tra i musulmani. Tale pratica, vista dal punto di vista dei genitori – delle madri in particolare – che spingono le bambine a sottoporvisi, è sentita come un obbligo religioso e ha un valore simbolico tale da agevolare l'integrazione comunitaria e l'accesso a diversi ruoli sociali.

Allo stesso modo della circoncisione ebraica¹²², tale pratica è interpretata da coloro che la compiono come un vero proprio rito religioso e la dimostrazione di ciò si può ritrovare nelle motivazioni addotte dai genitori nei molti processi penali in cui sono stati chiamati in causa, dove spesso emerge che le madri e i padri non conoscevano l'esistenza di un tale divieto nei paesi occidentali e che soprattutto non intendevano arrecare alcun danno alle bambine ma al contrario far loro del 'bene'. Il che rende in molti casi estremamente frustrante per le madri la condanna penale in casi del genere, poiché esse ritenevano di aver compiuto un gesto dovuto. La questione si complica ulteriormente quando una donna maggiorenne, in maniera del tutto consapevole e volontaria, intende praticare l'escissione rituale, ma le viene impedito per tutelare il suo interesse maggiore¹²³.

¹²² Naturalmente, non va qui dimenticato che, mentre nel caso della circoncisione non si elimina la possibilità del piacere sessuale o dell'orgasmo, ciò accade molto frequentemente dopo essersi sottoposti alle operazioni di mutilazione genitale. Sul tema generale delle circoncisioni maschili cfr. V. Turner, *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia 1992.

¹²³ Cfr. S. Ferlito, *Le religioni, il giurista, l'antropologo*, cit., pp. 57-60. Sul tema delle mutilazioni genitali femminili la letteratura di riferimento è ormai molto ampia. Per una prima introduzione cfr. A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., pp. 78-110; L. Scillitani, *Mutilazioni e culture. Aspetti antropologici*, in L. Palazzani (a cura di) *Il confronto interculturale: dibattiti bioetici e pratiche giuridiche*, S. Paolo, Cinisello

Tuttavia, il punto che a noi qui interessa segnalare è che, nonostante in molti casi tale pratica venga richiesta spontaneamente o venga svolta sulle bambine al fine di far loro del ‘bene’, essa non viene inclusa sotto la protezione accordata costituzionalmente ai riti religiosi ma condannata penalmente in tutte le legislazioni europee e considerata dall’opinione pubblica occidentale tutt’al più come un rito barbaro¹²⁴. Ovviamente non intendiamo in questa sede difendere o giustificare una pratica di questo tipo, ma soltanto sottolineare come la definizione del concetto di rito religioso inglobata nell’ordinamento non sia in alcun modo neutrale, poiché costruita alla luce di un’idea di rito culturalmente e religiosamente determinata.

In questo caso emerge dunque con chiarezza la disparità di trattamento operata dal linguaggio laico fra individui del gruppo religioso maggioritario e non: se infatti i primi si riconoscono immediatamente nella definizione di rito prevista dagli ordinamenti, i secondi in alcuni casi fanno fatica a compiere la stessa operazione con tale immediatezza e, sebbene considerino i propri riti altrettanto degni di essere costituzionalmente tutelati, si sentono tuttavia discriminati, poiché non trovano riflessa la propria definizione nel circuito normativo.

A tal fine la presa d’atto di una laicità occidentale condizionata *anche* dal cristianesimo dovrebbe condurre in prima istanza all’abbandono della retorica della neutralità del potere statale, da cui

Balsamo 2003; R. Fattibene, *Gli interventi sul corpo umano a fini non terapeutici nella società multi-etnica e multiculturale*, in L. Chieffi (a cura di), *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, Giappichelli, Torino 2005. Sul tema nel contesto italiano cfr. D. Carrillo e N. Pasini, *Migrazioni, Generi, Famiglie. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, Franco Angeli, Milano 2009.

¹²⁴ Volendo fare un esempio provocatorio, ma senza stabilire alcun termine di paragone con la pratica dell’escissione, Ferlito ricorda come oggi sia diffusa l’iscrizione al seminario di bambini e giovani ragazzi non ancora maggiorenni, che pure non ha mai generato alcuno scandalo e non ha mai sollevato il dubbio che la legge dovesse intervenire per prevenire un danno ai minori inviati in seminario. Ciò perché tale pratica rientra nelle abitudini tollerate nel nostro paese e non contrasta con il sentire culturale comune, rendendola di fatto ampiamente accettabile. Cfr. S. Ferlito, *Le religioni, il giurista, l’antropologo*, cit., p. 62.

dovrebbe scaturire la consapevolezza politica della necessità di un allargamento della soggettività giuridica sottesa ai nostri sistemi normativi. Se invece, come i secolaristi neutralisti sembrano sostenere, i contributi non laici non potranno mai accedere ed essere discussi in seno alla sfera pubblica e normativa quando contraddistinti da inferenze religiose, non si comprende come i cittadini non cristiani e non occidentali possano mantenere la propria specificità senza essere assimilati nel linguaggio laico della maggioranza, il quale, lungi dall'essere neutrale, «coincide con la sintesi fra concretizzazioni normative e culturali maturate esclusivamente in seno al circuito occidentale, [ossia] al confronto cristianesimo/istituzioni democratiche»¹²⁵.

Lo sforzo teorico dovrebbe dunque essere quello di mettere in luce la presenza dell'elemento religioso e culturale nel linguaggio politico e normativo laico, svelandone la non neutralità. Il che non significa proporre di eliminarne la matrice religiosa cristiana o in favore di una laicità neutrale, ma piuttosto arricchirla e integrarla in un modo sufficientemente robusto da includere *egualmente* le nuove espressioni della diversità anche nella sfera politica e normativa.

Se infatti la democrazia è quel sistema politico che «garantisce che i destinatari delle leggi possano contemporaneamente considerarsi come loro autori»¹²⁶, allora la difficoltà dei sistemi democratici contemporanei consiste proprio nell'assenza di canali istituzionali adeguati in grado di convertire in interventi normativi le istanze di riconoscimento che provengono da individui appartenenti a contesti culturali e religiosi minoritari.

In questo senso, poiché l'obiettivo è quello di garantire un'effettiva uguaglianza fra tutti i cittadini, la filosofia politica

¹²⁵ M. Ricca, *Dike meticcica*, cit., pp. 118-119.

¹²⁶ J. Habermas, *La religione*, cit., p. 25.

contemporanea è chiamata proprio ad elaborare strumenti nuovi in grado di andare in quella direzione, il cui primo passo teorico a nostro avviso consiste nell'abbandonare la convinzione razionalista della possibilità di un potere neutrale e imparziale rispetto alle diverse concezioni del bene.

A maggior ragione ciò è necessario perché in Europa il fatto che i gruppi religiosi minoritari siano composti da 'nuovi arrivati' li pone in una posizione di potere estremamente più debole rispetto a quella della maggioranza autoctona. In particolare, con riferimento specifico all'ambito normativo, gli stranieri che possiedono un retroterra culturale distinto da quello occidentale, e quindi valori e principi normativi altrettanto diversi, sono obbligati a modificare velocemente le loro attese e ad adattarsi a un contesto culturale e giuridico che è espressione della cultura della maggioranza 'nazionale'. Ed è proprio in relazione a questi casi che la neutralità invocata dai secolaristi si dimostra insufficiente:

Tentare di includere la diversità culturale e religiosa di matrice differente da quella cristiana attraverso le categorie giuridiche partorite dalla nostra tradizione di pensiero suonerà inevitabilmente come un tentativo di cristianizzazione, di addomesticamento assimilazionista. Il peggio è che esso potrebbe essere spacciato come una categoria di acculturazione laica delle nuove identità presenti sul territorio; ciò che ne farebbe, nella sostanza, una mistificazione a sfondo etnocentrico del pluralismo laico, esile paravento di un deficit di democrazia¹²⁷.

Infatti, la ristretta rappresentatività pubblica e politica dei gruppi religiosi minoritari ha l'effetto di lasciare agli individui di altre culture pochi spazi di accesso alle istituzioni pubbliche e ai processi strettamente decisionali e normativi. Ciò che infatti nelle democrazie europee non è sufficientemente sviluppato, nonostante alcune eccezioni, è l'impiego di una sensibilità che tenga conto delle nuove problematiche connesse alla

¹²⁷ M. Ricca, *Dike meticcica*, cit., p. 124.

vita degli ‘stranieri’ di cultura non occidentale e religione non cristiana, che non sono riconducibili all’interno delle categorie politiche e giuridiche dei paesi di accoglienza: da un lato i processi d’integrazione democratica restano ancora troppo deboli per essere in grado di raccogliere e rendere normative le richieste provenienti dagli ‘stranieri’ e dall’altro le istituzioni politiche sembrano non prendere consapevolezza dei pericoli connessi alla conflittualità sociale e culturale che possono sorgere nei contesti multiculturali¹²⁸.

Tale esigenza peraltro non risponde esclusivamente al tentativo teorico di elaborare un astratto modello di multiculturalismo funzionante, ma dall’urgenza pragmatica di dare risposta a quei casi in cui già oggi, in assenza di una politica di integrazione normativa e di un’interpretazione aperta degli istituti giuridici e culturali stranieri, si riscontrano discriminazioni a danno dei soggetti coinvolti. In particolare questi problemi riguardano gli immigrati islamici i cui ordinamenti giuridici di provenienza, influenzati dal diritto islamico, si rivelano più spesso incompatibili con quelli europei.

I modi attraverso i quali raggiungere una migliore integrazione e garantire una parità di trattamento possono essere i più diversi e, seguendo l’impostazione pragmatica di Tariq Modood, può essere senz’altro utile attivare politiche differenti a seconda dei contesti cui ci si riferisce. Nessun modello, infatti, è replicabile in maniera identica in tutti i contesti democratici occidentali, poiché il diverso corso storico di un paese spesso richiede soluzioni diverse a problemi diversi.

In questa sede, al fine di non rendere questo tipo di analisi eccessivamente astratta, tenteremo di discutere e sviluppare la proposta teorica di integrazione della diversità religiosa attraverso l’adozione da

¹²⁸ Su questo tema cfr. anche P. Consorti, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 2007, reperibile all’URL: www.statoechiese.it, letto il 20/02/2013.

parte delle democrazie contemporanee di modelli di pluralismo normativo.

Il pluralismo normativo può, infatti, costituire una risposta alla multiculturalità delle nostre società e al pluralismo religioso che le caratterizza e può rivelarsi uno strumento efficace per l'integrazione politica delle minoranze religiose, con il potenziale e non trascurabile effetto sia di aumentare il livello di democraticità dei nostri sistemi politici, sia di garantire quella parità di trattamento fra individui che il secolarismo neutralista non sembra attrezzato ad assicurare.

Nel terzo capitolo, prendendo spunto dall'esperimento inglese di pluralismo normativo, entreremo più nello specifico di questa proposta, al fine di mettere in luce sia le implicazioni positive che è capace di fornire sotto il profilo dell'inclusione politica e della parità di trattamento fra maggioranze e minoranze, sia i limiti teorici ed empirici contro cui essa si scontra.

CAPITOLO III

Oltre il secolarismo neutralista?

Esperienze di pluralismo normativo

1. Premessa

Nel secondo capitolo si è tentato di delineare la presenza in ambito teorico di due principali modelli di secolarismo. Molto sommariamente si possono riassumere come segue: da un lato vi è un secolarismo neutralista coincidente con la separazione fra sfera pubblico-normativa e sfera privata, per cui la prima deve mantenersi neutrale rispetto alle concezioni religiose; dall'altro lato vi è invece un modello che abbiamo definito di secolarismo 'debole' o 'moderato' che sostiene l'impossibilità della neutralità delle istituzioni in campo politico e ritiene che le richieste delle minoranze culturalmente minoritarie vadano prese in considerazione anche sotto il profilo normativo.

Ora, con riferimento a questa seconda proposta, dal punto di vista filosofico-politico è quest'ultimo aspetto che va ben approfondito, perché una volta affermata l'impossibilità del potere politico di restare davvero neutrale ed equidistante rispetto alle diverse concezioni del bene, rimane il problema di come garantire che i membri dei gruppi minoritari, in buona parte 'stranieri', possano vedere tradotte le proprie richieste di riconoscimento in ambito normativo e giuridico all'interno di ordinamenti che si presentano loro come democratici.

Se infatti è vero – come si è detto nei capitoli precedenti – che ogni ordinamento politico e ogni sistema normativo «riproduce nei suoi

contenuti le linee essenziali di una visione del mondo» e del sistema di valori della società e della cultura che lo produce e che «la corrispondenza tra valori giuridici e valori culturali, ossia tra diritto e cultura, garantisce la riflessività dell'ordinamento giuridico rispetto alla base sociale, [...] soddisfacendo l'assioma democratico che vuole che gli interessi e i valori dei soggetti di diritto vengano rispecchiati nelle scelte normative»¹²⁹, l'affermarsi di società sempre più diversificate al loro interno erode continuamente la base sociale dei sistemi normativi, espressioni di una soggettività giuridica 'maggioritaria'.

Di conseguenza si moltiplicano i casi in cui i diritti e le categorie del diritto «vengono applicate a soggetti che in virtù della loro diversità culturale non si vedono riconosciuti in esse»¹³⁰. Il problema, dunque, è quello del riconoscimento delle differenze e dell'incapacità del modello neutralista di essere davvero inclusivo ed egualitario a partire dalle concrete specificità degli individui. Come ha notato Gianfrancesco Zanetti, «l'equità liberale comporta un'eguaglianza che prescinde dalle differenze ma contraddice le sue premesse di neutralità eguale, in quanto gli individui membri del (o dei) gruppo (gruppi) o comunità identificati come 'canonici' non hanno bisogno di sacrificare la specificità della loro differenza: la loro identità concreta entra integralmente, per così dire senza residuo, nell'ambito e sulla scena pubblici»¹³¹. In altri termini, il contenuto delle leggi per come configurati in ogni epoca storica è culturalmente determinato e, anche quando si carica di attributi universali, assume nella sua applicazione un linguaggio che integra più facilmente coloro che appartengono al gruppo sociale 'dominante'.

Quest'ultimo punto, dunque, obbliga a domandarsi in che modo uno degli assiomi fondamentali del modello democratico, ossia l'idea che

¹²⁹ M. Ricca, *Dike meticcica*, cit., p. 28.

¹³⁰ Ivi, p. 29.

¹³¹ Gf. Zanetti, *Amicizia, felicità, diritto*, Carocci, Roma 1998, p. 130.

gli individui destinatari delle leggi ne siano anche gli autori e concorrano a determinarne il contenuto, possa essere soddisfatto anche all'interno di una realtà profondamente multiculturale e multireligiosa. In questo senso la verifica dell'efficacia del modello democratico diventa inevitabile proprio in relazione alla sua tenuta di fronte alla presenza d'individui appartenenti ad universi culturali e religiosi molto distanti che spesso non hanno contribuito alla formazione delle norme alle quali si sottopongono¹³².

A dire la verità la pratica moderna della democrazia ha tendenzialmente sconfessato il principio della corrispondenza fra autori e destinatari della legge almeno in due modi: da un lato attraverso la limitazione del suffragio elettorale e dall'altro tramite l'introduzione del concetto della rappresentanza politica. Infatti agli inizi dell'esperienza democratica in Occidente, salvo rarissimi casi, il suffragio rimase solo appannaggio dei ceti più abbienti, e ciò ha comportato che almeno fino all'inizio del secolo scorso a confluire nell'arena legislativa siano stati soltanto gli appartenenti ad una ristretta minoranza, prima che dal secondo dopoguerra le principali democrazie riconoscessero il diritto di elettorato attivo e passivo 'universalmente'.

D'altro canto l'idea di far partecipare tutti gli individui *direttamente* all'azione legislativa non venne sostanzialmente mai praticata. Il che ha di per sé condotto all'impossibilità di un'effettiva

¹³² In epoca moderna il principio che in un governo democratico dovesse esservi una coincidenza tra governanti e governati è stato enunciato per la prima volta, e in un modo che avrebbe influenzato tutto il pensiero democratico successivo, da Jean Jacques Rousseau. Partendo, infatti, dall'obiettivo esplicitato nel *Contratto sociale*, ossia «trovare una forma di associazione che difenda e protegga la persona e i beni di ogni associato con tutta la forza comune, e in virtù della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima» (J. J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, Mondadori, Milano 2002, p. 29), Rousseau fondò il suo sistema democratico su un ideale di autonomia e di libertà da intendersi quale possibilità di seguire la legge che ciascuno si è dato, affermando che la libertà consiste nell'obbedienza alla legge che ci siamo prescritti. Su questo punto cfr. anche G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 107-38.

coincidenza fra autori e destinatari delle leggi, se non attraverso la *fictio* della rappresentanza politica. Di conseguenza, al fine di assegnare legittimità all'idea di rappresentanza e di assicurarsi che tutti i cittadini avrebbero considerato le leggi votate dai rappresentanti come vincolanti, si è sostenuto che le norme emanate in sede legislativa dovessero essere formulate secondo i criteri dell'astrattezza e della generalità in modo tale da non avvantaggiare nessuno in particolare.

Per essere effettivamente generale la legge doveva farsi portavoce d'interessi genuinamente generali, ignorando dunque le differenze specifiche – sociali, economiche, sessuali, culturali ecc. – dei suoi destinatari. Questo principio e questo tipo di politica dell'uguaglianza hanno mantenuto grande forza fino ad oggi e, come si è detto, è stata la ricetta attraverso la quale le democrazie contemporanee hanno tentato – e tentano ancora – di risolvere le principali problematiche connesse anche alla questione della multiculturalità.

Tuttavia, a partire dagli anni '70, questa idea è stata fortemente contestata da più fronti, e con essa è stata messo in discussione l'efficacia del paradigma democratico: dietro l'enunciazione dell'universalità delle norme, è stato detto, si cela un vero e proprio processo di esclusione a scapito di quelle categorie che, non riconoscendosi all'interno dei diritti e delle norme di solito pensate in funzione del gruppo culturale maggioritario, si ritrovano di fatto escluse da un effettivo trattamento egualitario.

Questa denuncia è emersa in maniera radicale prima di tutto in ambito femminista ed è stata portata avanti da tutti quei filoni teorici che hanno dedicato la loro attenzione alle tematiche LGBTQ¹³³, i quali già

¹³³ Per una prima e generale introduzione a questi filoni di pensiero cfr. A. Bellagamba, P. Di Cori e M. Pustianaz (a cura di), *Generi di traverso*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2000; F. Restaino e A. Cavarero (a cura di), *Le teorie femministe*, Paravia, Torino 2002; F. Monceri, *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi transgender*, Pisa, Edizioni

dall'interno del mondo occidentale hanno sottolineato che «il principio di non discriminazione senza il riconoscimento politico della *specificità* è solo il riflesso di una cultura particolare»¹³⁴, dal momento che i diritti (e il diritto) sono stati e sono tuttora il risultato del mondo della cultura e dunque di un particolare punto di vista.

Facendo proprio questo tipo di argomentazione, il fronte multiculturalista, con riferimento alla questione delle minoranze culturali, ha sottolineato l'incapacità del moderno paradigma democratico di integrare politicamente le minoranze e di garantire loro una parità di trattamento rispetto ai membri dei gruppi nazionali e religiosi dominanti. Il motivo principale risiede nel fatto che le norme di cui si compongono gli ordinamenti giuridici – nelle quali si sostanzia l'eguaglianza tra i cittadini – sono state formulate in contesti storici e culturali in cui la scarsa attenzione per alcuni casi concreti e la presunta 'neutralità' di alcune istituzioni sociali non hanno permesso di garantire un'uguale inclusione agli individui che non si riconoscevano immediatamente in esse, determinando in tal modo un vero e proprio 'problema democratico'.

Inoltre attualmente gli strumenti tradizionali della politica democratica – come ad esempio l'estensione sempre maggiore del suffragio o il riconoscimento di forme di rappresentanza speciali – non sembrano essere particolarmente idonei ad agevolare questo tipo di inclusione non fosse altro perché richiedono molto tempo prima che le istanze di gruppi culturalmente svantaggiati possano trovare riconoscimento nelle sfere normative. Per avere una prova di ciò basti osservare la composizione degli attuali parlamenti democratici europei

Edizioni ETS 2010; L. Palazzani, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011.

¹³⁴ A. C. Amato Mangiameli, *Il sogno egualitario infranto. Sul concetto di alterità differenziata*, in L. Palazzani (a cura di) *Il diritto tra eguaglianza e differenza di genere*, Giappichelli, Torino, p. 27.

per rendersi conto di come le minoranze culturali e religiose di ‘nuovi arrivati’ siano senza dubbio sottorappresentate.

Pertanto il movimento multiculturalista ha tentato di elaborare una serie di correttivi per ovviare a queste problematiche e in questo capitolo, con particolare attenzione al caso delle minoranze religiose e sulla base delle principali richieste da essi avanzate, l’obiettivo è di provare a mettere in luce un possibile strumento operativo in grado di colmare *sul piano normativo* quel *deficit* di rappresentatività.

Nello specifico, intendiamo analizzare la proposta di utilizzare sistemi di pluralismo giuridico per contribuire a risolvere in modo proficuo il problema dell’integrazione politica dei gruppi culturali e religiosi in una società multiculturale. Al fine di rispondere a tali quesiti non soltanto sotto un profilo puramente teorico ma anche con riferimento a dei casi concreti, analizzeremo qui l’esperienza di pluralismo normativo messa a punto negli ultimi anni in Gran Bretagna, che si propone come obiettivo specifico proprio l’integrazione delle minoranze religiose – in particolare islamiche – nel sistema politico inglese.

La proposta, peraltro già divenuta operativa da alcuni anni, è quella di concedere alle diverse comunità la gestione autonoma di alcune materie riguardanti il diritto di famiglia attraverso il ricorso a tribunali religiosi. Con l’obiettivo di presentare i vantaggi che un’esperienza come quella inglese può assicurare, intendiamo metterla a confronto con un’altra tipologia di pluralismo giuridico, quella indiana, da molti presa a riferimento, ma che a nostro avviso, pur proponendosi lo stesso obiettivo, presenta maggiori difficoltà di realizzazione.

2. *La via del pluralismo normativo*

Prima di entrare più nel dettaglio di cosa sia il pluralismo normativo è il caso di definire quali siano le maggiori istanze di riconoscimento avanzate dalle comunità religiose minoritarie, poiché è soltanto a partire da esse che si può essere in grado di prospettare eventuali soluzioni.

A tal proposito Alessandra Facchi ha sostenuto che

in situazioni di vita stabile e radicata di donne e uomini stranieri gli ambiti in cui è più frequente l'emergere di comportamenti con valenze culturali che si pongono in conflitto con norme giuridiche, oltre che con diritti fondamentali, sono quelli del diritto di famiglia e del diritto penale. Peraltro questi due ambiti si trovano frequentemente collegati nel senso che i conflitti, compresi quelli qualificabili come reati, con una componente culturale, reale o invocata, attengono il più delle volte all'ambito familiare, o comunque a rapporti tra uomo e donna, in cui la variabile di genere è essenziale, o a rapporti tra adulti e minori¹³⁵.

Il fatto che nelle società multiculturali il modo di intendere l'ambito familiare sia il maggiore terreno di scontro è un'idea sostenuta anche da Michael Walzer che ha molto insistito sulla connessione fra educazione, famiglia e scuola come ambiti conflittuali dei contesti multiculturali¹³⁶. Il motivo risiede principalmente nel fatto che la struttura familiare e la scuola costituiscono i luoghi nei quali più marcatamente viene veicolata e trasmessa l'identità culturale e in cui più indelebilmente si possono scorgere i tratti culturali e religiosi di certe istituzioni sociali.

¹³⁵ A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., pp. 61-62.

¹³⁶ M. Walzer, *Sulla tolleranza*, cit., p. 99. Cfr. anche M. Walzer, *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Basti pensare infatti a quanto la scuola negli ultimi due secoli – ossia da quando in Occidente si è sottratta alle interferenze confessionali – abbia costituito uno dei mezzi privilegiati dello stato laico per costruire quella sorta di religione civile finalizzata dare forma alla cultura civica di stampo nazionale; oppure, come si è visto, si può pensare a quanto il modello familiare europeo e occidentale sia stato influenzato dalla cultura cristiana.

In sostanza, soprattutto in questi casi è proprio la difficoltà, se non l'impossibilità, di considerare i tratti caratteristici e i contenuti di queste istituzioni come neutrali che le rende difficilmente accettabili da individui e gruppi che le hanno forgiate e costruite in modi essenzialmente diversi. In particolare, con riferimento a minoranze di tipo religioso, questi problemi riguardano perlopiù gli immigrati islamici i cui ordinamenti giuridici di provenienza, ispirati dal diritto islamico, si rivelano spesso molto differenti da quelli europei. Nel capitolo precedente abbiamo fatto riferimento all'incompatibilità del matrimonio poligamico – riconosciuto non solo dal diritto islamico ma anche dal diritto nazionale di diversi stati a maggioranza islamica – con molti dei diritti di famiglia europei. Ma lo stesso discorso può essere esteso anche ad altri istituti del diritto islamico, come ad esempio quelli che riguardano il divorzio, la successione, la custodia dei minori.

Di fronte a questo tipo d'incompatibilità e a queste sfide poste agli ordini politici e giuridici occidentali, i filosofi della politica e del diritto hanno avanzato soluzioni molto diverse, ma in questa sede intendiamo occuparci specificamente di un modello che, fatto proprio l'assunto dell'impossibilità della neutralità e della 'laicità' della legge, prende sul serio la possibilità di coesistenza all'interno di uno stesso ordine politico di differenti ordinamenti normativi per la gestione di specifiche materie. Tale modello si oppone espressamente a una politica di integrazione costruita sull'idea di una società caratterizzata da

omogeneità culturale che si sostituisce alle culture originarie e chiede loro di uniformarsi ad uno standard comune.

Pertanto, in opposizione all'ideale per cui l'eguaglianza possa essere effettivamente garantita dalla neutralità e dalla laicità dello stato – cui fa da corollario l'idea dell'universalità dei contenuti normativi –, il modello di pluralismo normativo è fondato sul presupposto che le scelte politiche da cui scaturiscono le norme giuridiche non riescano a essere davvero neutrali rispetto alle differenti concezioni del bene, motivo per il quale generano di fatto una diseguaglianza di trattamento per coloro che provengono da universi culturali e religiosi molto diversi e che non riescono ad utilizzare i canali classici della rappresentanza politica per intervenire nelle sfere decisionali – o perché formalmente esclusi dalla cittadinanza, o perché di fatto esclusi dai circuiti politici. A tali diseguaglianze – almeno in alcune materie come quelle che riguardano il diritto di famiglia – si ritiene di poter porre rimedio attraverso il riconoscimento di differenti ordinamenti o più semplicemente di gruppi di norme comunitarie in deroga al diritto comune.

In generale si può dire che il pluralismo giuridico è un approccio che studia una situazione nella quale «norme con origini e contenuti differenti, anche conflittuali, sono applicate in uno stesso territorio o ambito sociale»¹³⁷. Ciò significa che il pluralismo giuridico prende in considerazione la possibilità che all'interno di un dato territorio vengano considerati come *giuridici* anche ordinamenti e insiemi di norme differenti da quelle dello stato, «contrapponendosi così alla visione, tipicamente giuspositivistica, che limita il diritto all'ordinamento statale»¹³⁸.

Non a caso il pluralismo giuridico è un approccio che nasce all'interno della scienza giuridica antiformalistica del XX secolo e si lega

¹³⁷ A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., p. 38.

¹³⁸ Ivi, p. 38.

strettamente a una disciplina quale l'antropologia giuridica, che, studiando il comportamento delle società umane –, ed in particolare l'aspetto giuridico e normativo – considera il diritto e la produzione di norme non come «se fosse un settore separato ed autonomo della realtà sociale» ma come «uno degli elementi del sistema culturale e sociale globale proprio di una società, peraltro diversamente interpretato e vissuto da ognuno dei suoi sotto-gruppi»¹³⁹.

Ci sono ovviamente vari modi di dare vita a sistemi di pluralismo normativo all'interno di uno stesso contesto statale, e molto spesso tali modalità differiscono proprio a seconda dei problemi che intendono risolvere e dei gruppi minoritari ai quali vogliono riferirsi. Tuttavia la domanda principale che ci poniamo è la seguente: in quale modalità e attraverso quali strumenti possono integrarsi diversi sistemi normativi all'interno di uno stesso ordine politico?

Riprendendo una distinzione operata da Ringelheim, quando ci si richiama al pluralismo giuridico per risolvere i conflitti nei contesti multiculturali, ci si riferisce sostanzialmente a due differenti tipologie: la prima si può definire di pluralismo giuridico 'istituzionalizzato', dove più enfasi è accordata al ruolo dello stato e delle rappresentanze istituzionali delle comunità di minoranza; e l'altra di pluralismo giuridico 'privato'

¹³⁹ S. Ferlito, *Le religioni, il giurista, l'antropologo*, cit., p. 123. La letteratura sul pluralismo giuridico è molto ampia. In questa sede ci limitiamo a rimandare ad alcuni interventi nei quali viene esplicitato il rapporto fra pluralismo giuridico e società multiculturali: S. Burman, *Legislation for Social Change in a 'multi-cultural' Society*, in «Quaderni Fiorentini», 1985, pp. 173-96; A. Giasanti e G. Maggioni (a cura di), *I diritti nascosti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995; M. Chiba, *Other Phases of Legal Pluralism in Contemporary World*, in «Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law», 3, 1998, pp. 228-45; G. Teubner, *La "Bukowina globale": il pluralismo giuridico nella società mondiale*, in «Sociologia e politiche sociali», a cura di A.M. Maccarini, 2, 2, 1999, pp. 49-80; A. Facchi e M.P. Mittica (a cura di), *Concetti e norme. Teoria e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli 2000; K. Günther, *Pluralismo giuridico e codice universale della legalità*, Trauben, Torino 2010; K. Touri, *The Disputed Roots of Legal Pluralism*, in «Law, Culture and Humanities», 2011, pp. 1-22.

dove maggiore spazio è riservato agli accordi tra individui e alla tutela della dimensione individuale¹⁴⁰.

A livello generale si può dire che nel primo caso le autorità statali contrattano con le rappresentanze dei gruppi minoritari alcune deroghe al diritto comune su certe materie e applicano per un determinato gruppo di persone norme appartenenti ad ordinamenti non direttamente prodotti dallo stato. Nel secondo caso, invece, lo stato non va alla ricerca di rappresentanze istituzionali delle comunità e non interviene direttamente nella selezione delle norme che gli individui che optano per un diritto diverso da quello dello stato scelgono di utilizzare. Ciò non vuol dire, come vedremo, che lo stato non attui alcun tipo di controllo rispetto alle modalità di risoluzione delle dispute tra privati ma che lascia più spazio all'autonomia individuale nella scelta del sistema normativo al quale sottoporsi.

Detto in altre parole, la differenza sostanziale sta nel fatto che in un caso lo stato cerca alcuni referenti istituzionali che possano rappresentare le comunità e contratta con essi le autonomie da assegnare. Nel secondo caso invece il problema dell'individuazione di una rappresentanza istituzionale che parli a nome delle comunità viene sostanzialmente saltato, poiché si richiede al potere politico semplicemente di riconoscere la possibilità per i singoli individui di risolvere alcune controversie senza ricorrere obbligatoriamente alle leggi dello stato, vista la natura culturalmente condizionata della produzione legislativa e normativa soprattutto in determinati ambiti.

Al fine dunque di non rendere la nostra analisi troppo astratta e volendo individuare esempi concreti, intendiamo ora fare riferimento a due differenti modelli di pluralismo giuridico attualmente in corso, uno di pluralismo giuridico 'istituzionalizzato' e un altro di 'privatizzazione' di

¹⁴⁰ J. Ringelheim, *Diritto e diversità culturale. La scienza giuridica di fronte alla sfida del pluralismo*, in «Ragion Pratica», 36/2011, pp. 95-128.

alcune sfere normative. Dall'analisi di questi casi emerge in maniera più chiara sia quali sono i vantaggi che tali modelli sono in grado garantire agli ordini politici in funzione del riconoscimento della diversità culturale e religiosa sia i limiti contro i quali limiti si scontrano. In questo senso può essere utile fare un confronto fra un sistema di pluralismo giuridico che sopra abbiamo definito di tipo istituzionale – l'India – e un modello d'impronta più individualista – il Regno Unito –, a partire dal quale intendiamo indicare quale possa essere il più funzionale per l'inclusione delle richieste provenienti dalle minoranze cultural-religiose delle democrazie contemporanee.

Questi sistemi di pluralismo giuridico investono di solito le questioni legate al diritto di famiglia, che, come si è detto, è senza dubbio uno degli ambiti in cui le comunità chiedono maggiore autonomia e in cui è più facile scorgere la natura culturalmente condizionata di alcuni istituti.

3. Il pluralismo giuridico 'istituzionalizzato': l'esperienza indiana

In India il sistema di pluralismo giuridico – attualmente vigente – in materia di diritto di famiglia è stato definito da più parti come esempio di multiculturalismo religioso di successo. L'India è uno stato democratico e laico, con una costituzione all'interno della quale largo spazio è dedicato al riconoscimento dei diritti fondamentali degli individui e che regola l'ambito che riguarda il diritto di famiglia attraverso un sistema di pluralismo giuridico, finalizzato alla tutela delle

specificità delle minoranze religiose in un terreno quale quello del diritto di famiglia¹⁴¹.

Prima di descrivere più nel dettaglio tale sistema, può essere utile definire ciò che s'intende nell'India contemporanea con il concetto di 'secolarismo', dal momento che sembrano esservi numerose assonanze fra la visione indiana del secolarismo e ciò che nel capitolo precedente abbiamo definito come secolarismo 'debole' e secolarismo 'moderato'¹⁴².

Ramin Jahanbegloo, nel cercare appunto di definire la nozione di 'secolarismo' in India, ha sostenuto che esso «trova la sua pietra angolare nell'idea dell'unità nella diversità che nella visione dei suoi padri fondatori non significava esercitare un ateismo antireligioso ma al contrario voleva dire esercizio di pacifica coesistenza fra fedi diverse». Per i fondatori dell'India democratica, fra cui Gandhi, Nehru, Ambedkar, e Azad, il secolarismo non poteva considerarsi come un fattore di contenimento e neutralizzazione negativa delle diversità religiose interne al paese, ma al contrario doveva essere uno strumento attraverso il quale promuoverne le specificità, ferma restando la natura laica della nazione:

L'accettazione della legittimità del pluralismo e la diversità diventavano entrambe fondamentali [anche se], affinché tale pluralismo potesse funzionare e riuscisse a definire il bene comune dell'India, tutte le comunità religiose

¹⁴¹ Sul rapporto fra diritto e minoranze religiose cfr. anche V. Bader, *Taking Religious Pluralism Seriously. Arguing for an Institutional Turn. Introduction*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 6, 2003, pp. 3-22; V. Bader, *Religions and States. A New Typology and a Plea for Non-constitutional Pluralism*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 6, 2003, pp.55-91; V. Bader, *Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*, in «Political Theory», 31, 2003, n.2, pp.265-94; L.C. Swaine, *Institutions of Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 6, 2003, pp. 93-118.

¹⁴² Per avere un quadro introduttivo intorno al concetto di 'secolarismo' in India si rimanda a K. Elst, *The Problem with Secularism*, Voice of India, New Delhi, 1997; A.D. Needham e R.S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, Oxford University Press, Durham 2007.

dovevano accordarsi su valori e regole condivise per la risoluzione dei conflitti fra differenti gruppi¹⁴³.

Anche Amartya Sen condivide la posizione di Jahanbegloo e, tracciando una distinzione fra il modello del laicismo francese e quello di cui è informata la Costituzione indiana, ha sottolineato come «il laicismo indiano sia fortemente influenzato dalla storia intellettuale del paese [e] dalla sua difesa del pluralismo culturale», che in contrasto con la visione rigida che prevede «che lo stato non debba avere alcun rapporto con qualsiasi religione e che l'equidistanza [dalle religioni] assuma la forma di una totale separazione», ritiene invece che l'autorità statale debba «garantire un uguale trattamento a tutte le confessioni e ai membri delle rispettive comunità» attraverso un esplicito riconoscimento. In sostanza, allo stato laico spetta garantire a ogni persona e gruppo religioso la stessa possibilità di ogni altro di perseguire con successo i propri scopi¹⁴⁴.

Una siffatta concezione del secolarismo, condivisa da buona parte dei padri costituenti dell'India, ha permesso dunque da un lato che la libertà religiosa occupasse un posto di rilievo nella carta costituzionale indiana (ben sei articoli le sono dedicati) e dall'altro che il sistema giuridico indiano continuasse a conservare statuti personali (ossia codici civili) separati per le diverse comunità religiose¹⁴⁵. Per quanto riguarda il riconoscimento attivo della diversità religiosa, l'ordinamento giuridico indiano prevede infatti l'adozione di un sistema di pluralismo giuridico, che assegna alle quattro principali comunità religiose (indù, musulmana, cristiana e zoroastriana) di disciplinare le materie riguardanti l'ambito del diritto di famiglia con statuti personali distinti. Esiste anche la possibilità

¹⁴³ Tutte le citazioni sono tratte R. Jahanbegloo, *Il modello indiano: una sfida per il mondo musulmano*, reperibile all'URL: www.resetdoc.org, letto il 20/02/2013.

¹⁴⁴ A. Sen, *L'altra India*, Mondadori, Milano, 2005, pp.294-95. Di Sen cfr. anche *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano 1998; *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Oscar Mondadori, Milano 2005.

¹⁴⁵ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, pp. 191-93.

di accedere a una legislazione cosiddetta laica, pensata per molte delle minoranze religiose cui non è assicurato un trattamento differenziato.

In verità, al momento della redazione del testo costituzionale, era nato fra i padri costituenti un vero e proprio scontro in merito alla conservazione di questo sistema di statuti personali. Da un lato c'era infatti chi sosteneva che esso avrebbe rispettato meglio le differenze religiose presenti nel subcontinente e dall'altro chi esprimeva la necessità di dotare l'intera popolazione di un codice civile uniforme. Al termine dei lavori costituenti venne adottata una soluzione di compromesso, la quale prevedeva la conservazione del sistema di quattro diversi statuti personali per le quattro principali comunità religiose, nonostante l'inserimento nella sezione intitolata 'Principi guida della politica statale' – contenente varie aspirazioni di lungo periodo prive di forza di legge – l'impegno dello stato a «garantire ai cittadini un codice civile uniforme per tutto il territorio dell'India» (art. 44), con l'aggiunta che esso «non potrà essere imposto da nessun tribunale»¹⁴⁶.

La scelta in favore di un sistema di pluralismo giuridico si rivelò quella più pragmatica sia perché metteva al riparo dai possibili scontri che sarebbero potuti derivare fra induisti e musulmani indiani (soprattutto dopo la separazione dal Pakistan), sia perché si dimostrava più in linea con la millenaria tradizione di autonomia amministrativa di cui le diverse comunità religiose indiane avevano sempre goduto¹⁴⁷.

¹⁴⁶ A. Sen, *L'altra India*, cit., p. 303.

¹⁴⁷ M.C. Nussbaum, *Lo scontro dentro le civiltà: democrazia, radicalismo religioso e futuro dell'India*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 181-82. L'affermazione di un diritto islamico differente da quello indù si era cristallizzato in India a partire già dal XIII sec. e pure le diverse comunità cristiane, sin dal loro arrivo nel subcontinente, si erano da sempre governate con un sistema di leggi personali discendenti dagli ordinamenti nazionali delle potenze europee. Nel 1864 anche i parsi ottennero dall'amministrazione britannica il diritto di potersi gestire con un loro statuto personale. Tale sistema di leggi personali, peraltro, aveva retto anche all'urto della colonizzazione britannica, che, sebbene per motivi politici e amministrativi aveva uniformato il codice penale e quello commerciale, aveva ugualmente conservato intatto il sistema di statuti personali, limitandosi (soltanto) a renderli maggiormente unitari al loro interno. Sulla gestione del

Il sistema funziona a grandi linee in questo modo: esso prevede che gli statuti personali non siano del tutto svincolati dal governo centrale e dal potere politico. Spetta al Parlamento approvare la legislazione che produce un particolare sistema di diritto matrimoniale e di proprietà per una determinata minoranza, così come il Parlamento è parimenti l'unico organo intitolato ad apportare modifiche alle norme degli statuti personali. La definizione delle norme dello statuto personale e le eventuali riforme vengono stabilite in accordo con le principali rappresentanze dei gruppi religiosi minoritari, le quali ovviamente possono giocare un ruolo di primo piano nelle decisioni governative e parlamentari. Per esempio, sul fronte islamico esiste il 'Consiglio del diritto musulmano personale', il quale, nonostante non sia un organo eletto dal gruppo, viene considerato primo rappresentante della comunità islamica e consultato in ogni occasione in cui il Parlamento decide di svolgere una modifica¹⁴⁸.

Già queste prime considerazioni sollevano due interrogativi che ai fini del nostro discorso – ossia l'assicurazione attraverso tali sistemi di un'effettiva uguaglianza di trattamento per tutti i gruppi religiosi – non possono essere trascurati: il primo riguarda il criterio utilizzato per misurare l'uguaglianza nella scelta dei gruppi religiosi cui riservare un trattamento differenziato e il secondo concerne le modalità di individuazione dei rappresentanti istituzionali delle comunità religiose –

sistema di pluralismo giuridico durante il periodo coloniale cfr. D. Derret, *Sir Henry Maine and Law in India*, in «Juridical Review», 1959, pp. 40-55; R. Lingat, *La tradizione giuridica dell'India*, Giuffrè, Milano, 2003; D. Renè e C. Jaffret-Spinosi, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Cedam, Padova, 2004; E. Newbegin, *The codification of personal law and secular citizenship: Revisiting the history of law reform in late colonial India*, in «The Indian Economic and Social History Review», 46, 1, 2009, pp. 83-104; M. Sharafi, *The semi-autonomous judge in colonial India: Chivalric imperialism meets Anglo-Islamic dower and divorce law*, in «The Indian Economic and Social History Review», 46, 1, 2009, pp. 57-81.

¹⁴⁸ M.C. Nussbaum, *Lo scontro dentro le civiltà*, cit., pp. 199-200.

cui si lega strettamente il problema della tutela dei soggetti più deboli all'interno della comunità.

Con riferimento alla prima questione, l'aspetto problematico consiste nel fatto che tale sistema di pluralismo giuridico, pur presentandosi come uno strumento a tutela della diversità religiosa *tout court*, rischia di favorire di fatto soltanto alcune comunità – le più numerose oppure le più influenti –, determinando in questo modo una disparità di trattamento fra individui di gruppi religiosi differenti. Infatti l'esperienza indiana è l'esempio di come in sistemi di questo tipo non tutte le comunità religiose contino allo stesso modo, dal momento che altre religioni come il buddismo, il jainismo e il sikh – che pure sono praticate da gruppi numericamente rilevanti – non trovano un riconoscimento giuridico specifico¹⁴⁹.

Certamente il problema potrebbe essere risolto estendendo a tutte le comunità che lo chiedono il trattamento giuridico differenziato ma ciò non toglie che la scelta dei gruppi religiosi cui conferire un trattamento differenziato rimanga a totale discrezione dello stato, il quale sceglie gli interlocutori 'istituzionali' dei gruppi con cui trattare a proprio piacimento.

Quest'ultima considerazione ci porta direttamente al secondo interrogativo. Infatti che la scelta e le modifiche interne agli statuti personali siano compiuti in accordo con le rappresentanze principali dei gruppi minoritari solleva un problema fondamentale dal punto di vista filosofico-politico, che consiste nelle modalità d'individuazione attraverso cui vengono selezionate le rappresentanze delle comunità e la

¹⁴⁹ In questo senso si può dire che il «sistema indiano è, dunque, di fatto un sistema di appartenenze religiose ufficiali» (M. Nussbaum, *Lo scontro dentro le civiltà*, cit., p. 198) e che tutti quei gruppi che non trovano un riconoscimento istituzionale da parte dello stato sono tagliati fuori dai benefici che il modello di pluralismo giuridico può assicurare alle minoranze.

loro l'effettiva capacità di essere portavoce dell'intera comunità – compresi i soggetti più deboli delle comunità.

Se infatti l'obiettivo del pluralismo normativo è essenzialmente quello di rispettare la diversità religiosa delle varie comunità, esso può funzionare efficacemente solo nella misura cui è capace di fare proprie le diverse istanze provenienti dalle varie componenti della comunità, riducendo così i motivi di scontro per conflitti sociali interni. È proprio su questo punto che si gioca buona parte della tenuta di questo sistema, perché una sottovalutazione di questo problema renderebbe contraddittorio l'intero modello, il quale da un lato si proporrebbe di garantire il pluralismo religioso della società ma dall'altro si mostrerebbe dimentico della tutela del pluralismo interno alle comunità religiose¹⁵⁰.

Infatti la critica che viene abitualmente rivolta ai modelli di pluralismo giuridico è che ad essi si connette il rischio di considerare i gruppi minoritari come comunità monolitiche, senza tenere conto delle differenziazioni e delle diverse sensibilità interne. In particolare il problema riguarda quegli individui più deboli – come ad esempio le donne – che in alcuni casi non soltanto sarebbero svantaggiati dall'essere membri di una minoranza, ma anche dall'essere discriminati da alcune norme che si applicano all'interno della propria comunità di minoranza.

In particolare ciò può avvenire perché in alcuni casi all'interno delle leggi di statuto personale alcune norme possono essere in contrasto con i diritti fondamentali ed in particolare in contrasto con l'eguaglianza di genere. Di conseguenza, se le componenti più deboli non si vedono rappresentate all'interno delle rappresentanze comunitarie che colloquiano con le istituzioni statali, diventa difficile che possa emergere la loro voce, rischiando di dar vita a una discriminazione interna dalla

¹⁵⁰ Per un'interpretazione di questo tipo del pluralismo normativo cfr. A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., pp. 45-50.

quale è difficile trovare una reale via d'uscita¹⁵¹. Per chiarire ulteriormente questo punto vediamo ora brevemente attraverso alcuni esempi tratti dal caso indiano quali siano i problemi che genera questo tipo di pluralismo giuridico e i possibili correttivi.

L'aspetto problematico legato al sistema di pluralismo giuridico in India è connessa perlopiù al fatto che sin dalla nascita dell'India democratica la Corte suprema indiana ha sancito che le leggi degli statuti personale non sarebbero state sottoposte ai diritti fondamentali costituzionali, il che ha di fatto reso possibile situazioni in cui sentenze di tribunale statali emesse sulla base delle leggi personali si trovassero in contrasto con i diritti fondamentali dei cittadini costituzionalmente previsti¹⁵². Ciò ha fatto sì che non si eliminassero dagli statuti personali tutte quelle norme in opposizione con i diritti fondamentali costituzionali, lasciando che al loro interno si conservassero leggi discriminatorie:

Lasciando al loro posto le leggi personali infatti, [...] i costituenti crearono alcuni seri problemi, comprese certe difficoltà per la libertà di religione, per la non discriminazione su basi religiose (infatti si può essere avvantaggiati o svantaggiati a seconda che si nasca in una religione o in un'altra), per lo status dei buddhisti, dei jainisti e dei sikh (che non hanno nessun potere all'interno del sistema induista in cui sono stati catalogati), e, soprattutto, per l'eguaglianza delle donne¹⁵³.

Una delle circostanze più frequenti in cui si è manifestata tale incompatibilità attiene la questione del mantenimento delle donne divorziate nel sistema musulmano, in cui si palesa chiaramente la contraddittorietà fra alcune norme dello statuto personale e i diritti

¹⁵¹ Come ha sottolineato Martha Nussbaum è codificata la possibilità per un individuo di cambiare la comunità religiosa di appartenenza o di scegliere l'identità laica – che viene comunicata dai genitori alla nascita –, ma tali passaggi, nota l'autrice, risultano estremamente complesso.

¹⁵² M.C. Nussbaum, *Lo scontro dentro le civiltà*, cit., p. 199.

¹⁵³ Ivi, p. 199.

fondamentali. Il caso che ha avuto maggiore risonanza riguarda una donna musulmana, Shah Bano, e si riferisce al 1978.

In seguito al divorzio consumato nel 1975, questa donna aveva presentato una domanda di mantenimento contro suo marito. Stando alla legge islamica in caso di divorzio le donne hanno diritto ad avere indietro esclusivamente la dote matrimoniale e nella fattispecie il marito aveva rispettato la legge. La donna in questione, però, seguendo quella che era una prassi molto diffusa fra le donne musulmane indiane, fece domanda di mantenimento contro suo marito sulla base di un articolo del codice penale – uguale per tutti gli indiani – con cui veniva vietato ad un uomo dotato di mezzi economici adeguati di abbandonare i parenti stretti o una ex moglie in stato di povertà. La donna, pertanto, ricevette il mantenimento ma il marito, nella convinzione che quella decisione fosse in contrasto con lo statuto personale musulmano, fece ricorso alla Corte suprema indiana (1985) che ciò nonostante diede ragione alla donna, obbligandolo a versare gli alimenti in base a quanto previsto all'articolo 125 del codice penale¹⁵⁴.

Tuttavia, in seguito a questa sentenza i gruppi musulmani cosiddetti 'istituzionali' fecero pressioni sul governo dell'epoca per l'approvazione di una legge che di fatto revocasse la decisione della Corte, accusata di voler influire indebitamente nelle questioni del diritto di famiglia musulmano. Il governo e il Parlamento – per evitare tensioni e scontri con il gruppo islamico – cedette alle pressioni della rappresentanza musulmana, impedendo attraverso una legge dello stato

¹⁵⁴ Per una prima introduzione all'analisi di questo caso e per le sue conseguenze politiche cfr. M. Torri, *Storia dell'India*, Laterza, Bari 2001, pp.719-25. Per un'analisi più dettagliata si rimanda a V. Das, *Cultural Rights and the Definition of Community*, in O. Mendelshon e U. Baxi (a cura di), *The Rights of Subordinated People*, Oxford University Press, Delhi, 1994, pp. 117-58; A.A. Engineer, *Islam, women and gender justice*, Gyan Publishing House, New Delhi 2001; S. Mullally, *Feminism and multicultural dilemmas in India: revisiting the Shah Bano case*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 2004, pp. 1-16.

che le donne musulmane potessero richiamarsi all'articolo 125 del codice penale per questioni riguardanti il mantenimento e gli alimenti.

Senza entrare nel merito del caso specifico, questa vicenda mette bene in luce una delle questioni principali sollevate dal dibattito sulle leggi personali, ossia «come risolvere i conflitti fra il desiderio da una parte di una comunità d'origine, qual è una minoranza etnica o religiosa, e dall'altra di una comunità affine alla prima ma a questa legata da un rapporto di affiliazione, quale è quella delle donne, che aspira a reinterpretare quella cultura secondo un complesso differente di principi»¹⁵⁵. Sono infatti questi i casi che mettono in luce i pericoli connessi ai sistemi di pluralismo giuridico, poiché pongono il problema di come conciliare la garanzia dei diritti individuali con la tutela della specificità comunitaria.

Lo stesso tipo di problema è sorto quando alcune donne del gruppo dei cristiani siriaci del Kerala avevano tentato di sottrarsi allo statuto personale cristiano, secondo il quale le figlie femmine avevano diritto ad ereditare solo un quarto delle proprietà della famiglia mentre i figli maschi tre quarti. Nel 1986 questa disparità venne cancellata ma ancora una volta il giudizio della Corte venne motivato in base «ad un tecnicismo per il quale i cristiani del Kerala [erano] da considerarsi soggetti all'*Indian Succession Act* (non religioso) anziché al diritto di successione del Travancore-Cochin per i cristiani»¹⁵⁶. Anche in questo caso l'elemento problematico consiste nel come garantire l'uguaglianza di genere, costituzionalmente prevista, all'interno di un sistema di pluralismo pensato per la tutela della libertà religiosa dei gruppi.

¹⁵⁵ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p.130.

¹⁵⁶ M.C. Nussbaum, *Lo scontro dentro le civiltà*, cit., p. 200. Su altri casi studio di conflittualità costituzionale cfr. anche S.L. Holden, *Custom and Law Practises in Central India: Some Case Studies*, in «South Asia Research», Vol.23 (2), 2003, pp. 115-34.

Vari osservatori hanno indicato come soluzione a tali anomalie l'adeguamento con riforme interne delle leggi di statuto personale ai diritti fondamentali, poiché se «molti indiani definiscono se stessi sia come individui singoli che come membri di comunità particolari e domandano sia diritti soggettivi che diritti collettivi, non c'è ragione per cui lo stato indiano non debba avere elementi sia liberali che illiberali e non debba riflettere l'identità politica duale dei suoi cittadini»¹⁵⁷. Piuttosto che un codice civile uniforme, è stato detto, si potrebbe dar vita ad un codice civile unificato che «stabilisca principi comuni di uguaglianza fra i generi, libertà individuale e giustizia sociale ma che lasci i gruppi minoritari liberi di seguire le loro leggi personali adeguatamente riviste»¹⁵⁸.

Domenico Francavilla ha messo in luce, peraltro, la difficile attuabilità di un codice civile uniformante oltre che la sua effettiva utilità:

Per quel che riguarda il primo aspetto, si può osservare che questo codice dovrebbe essere il frutto di scelte fatte dall'alto, in contrasto con il pluralismo tipico della società indiana. In questo contesto in cui grande importanza è rivestita dalle consuetudini ed in cui esiste una forte resistenza ad abbandonare le proprie tradizioni distintive, è molto probabile che un codice civile uniforme rimanga largamente ineffettivo. [...] Quanto all'utilità o desiderabilità, in linea di principio l'uniformità giuridica può essere considerata o meno un valore. L'uniformità realizza di per sé ad esempio un certo livello di uguaglianza ma non si possono trascurare le voci critiche secondo cui il sistema attuale è in grado di gestire meglio di altri il pluralismo indiano e la tutela delle minoranze¹⁵⁹.

Werner Menski, a tal proposito, ha sostenuto che alcune recenti riforme interne alle leggi personali, hanno già condotto «all'equivalente

¹⁵⁷ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit, p. 193.

¹⁵⁸ Ivi, p.193.

¹⁵⁹ D. Francavilla, *Il diritto indù*, in S. Ferrari (a cura di), *Introduzione al diritto comparato*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 107-08.

di un codice civile uniforme»¹⁶⁰ che, se anche non ha preso la forma che i padri costituenti si aspettavano, ha sensibilmente ridimensionato le diseguaglianze più evidenti sia fra i gruppi socialmente più vulnerabili che fra le diverse comunità religiose.

Un esempio lo si può individuare nella legge cristiana in materia di matrimonio e divorzio, la quale fino al 1995 stabiliva che le mogli potessero chiedere di divorziare soltanto nel caso in cui, allo stesso tempo, i mariti si fossero macchiati di adulterio e maltrattamento verso le mogli. Ciò significava che il fatto che il marito tradisse la moglie non era una motivazione sufficiente per chiedere il divorzio, poiché era necessario dimostrare che accanto all'adulterio si fossero verificati anche dei maltrattamenti. Per i mariti, al contrario, bastava citare come causa di divorzio solo l'adulterio.

In seguito alle sentenze di due Alte Corti del Kerala che avevano considerato incostituzionale tale trattamento differenziato fra uomini e donne cristiani, nel 2001 il Parlamento indiano ha varato una legge che ha equiparato le ragioni per le quali uomini e donne possono richiedere il divorzio, abolendo in tal modo, in accordo con i principi costituzionali, una norma discriminatoria nei confronti delle donne¹⁶¹.

Sempre nel 2001, per merito di una sentenza della Corte Suprema indiana, anche le donne musulmane hanno compiuto un passo in avanti verso la parificazione dei diritti con il resto delle donne indiane appartenenti agli altri gruppi religiosi. Infatti, se come si è detto nel 1978 una legge parlamentare aveva annullato gli effetti della sentenza della

¹⁶⁰ W. Menski, *The Uniform Civil Code in India Law: New Developments and Changing Agenda*, in «German Law Journal», 9, 3, 2008, p. 248. Di Menski si veda anche *Slumdog Law, Colonial Tummy and the Redefinition of Family Law in India*, in «South Asia Research», Vol. 30(1), 2010, pp. 67-80; sul dibattito ancora aperto intorno all'adozione di un codice civile uniforme si rimanda anche a P. Ghosh, *Politics of Personal Law in India: The Hindu-Muslim Dichotomy*, in «South Asia Research», Vol.29 (1), 2009, pp.1-17.

¹⁶¹ M.C. Nussbaum, *Lo scontro dentro le civiltà*, cit., pp. 200-01.

Corte (la quale stabiliva che i mariti non avessero l'obbligo di pagare gli alimenti alla ex moglie), con la sentenza del 2001 si è sancita la preminenza dell'art. 125 del codice penale rispetto alla norma dello statuto personale, in quanto coerente con il diritto costituzionale di uguaglianza di fronte alla legge. Ciò ha determinato un importante miglioramento per le donne musulmane, le quali riguardo agli alimenti e al mantenimento sono state equiparate al resto delle donne indiane¹⁶².

Una politica di riforme interne gradualmente, dunque, sta avendo il merito di rendere meno dirompente il pericolo che un meccanismo pensato a tutela della diversità religiosa possa essere allo stesso tempo uno strumento d'oppressione per alcuni membri delle comunità. Eppure, al di là dei buoni passi avanti, tale rischio rimane vivo perché il problema connesso a questo tipo pluralismo consiste nell'incapacità di elaborare concrete strategie di uscita per il singolo e strumenti attraverso cui egli può decidere direttamente sulle norme alle quali sottoporsi.

Inoltre, sotto il profilo dell'uguale tutela della diversità religiosa l'altro punto irrisolto è quello della scelta arbitraria da parte dello stato sulle religioni cui accordare una rappresentatività politica e giuridica differenziata. Se certo è vero che concedere riconoscimento giuridico anche ad esperienze religiose molto ristrette è senza dubbio difficile da un punto di vista istituzionale, ciò non può far trascurare che in tale modello solo alcune diversità religiose contano, ossia quelle chiaramente identificabili in istituzioni religiose a cui lo stato riconosce legittimità.

E il caso indiano a tal proposito è esplicativo, poiché emerge immediatamente il fatto che gruppi religiosi pur antichissimi ma senza una forte influenza in termini politici quali i buddisti, i jainisti e i sikh non trovino un riconoscimento giuridico effettivo ma restino sottoposti allo statuto personale indù maggioritario. Pertanto un tale tipo di

¹⁶² Per un approfondimento di questa sentenza, *Danial Latifi* del 2001, cfr., fra gli altri, W. Menski, *The Uniform Civil Code in India Law*, cit., pp. 240-44.

pluralismo giuridico istituzionalizzato non soltanto lascia allo stato il completo potere di scegliere a quali minoranze religiose attribuire il riconoscimento giuridico speciale ma fa sì che sia lo stato a approvare o respingere con quali norme i membri delle minoranze possono risolvere le controversie in ambito familiare, sebbene in accordo con le rappresentanze ‘istituzionali’ dei gruppi.

4. ‘Privatizzare la diversità’: l’esperienza britannica

Accanto a questo tipo di pluralismo giuridico ‘istituzionale’ che cioè si concretizza nella ricerca da parte dello stato di referenti istituzionali per il riconoscimento di diritti differenziati, i cui contenuti normativi vengono trattati tra lo stato e le rappresentanze dei gruppi, intendiamo ora descrivere un altro modello di pluralismo giuridico, il quale a nostro avviso riesce ad aggirare molti dei problemi contro cui si scontrano le forme di pluralismo giuridico di tipo istituzionale e a garantire pertanto una migliore integrazione culturale e politica dei gruppi religiosi. L’esempio al quale ci rifaremo è quello britannico, ossia l’unico caso in Europa nel quale un sistema di pluralismo normativo trova un’effettiva concretizzazione.

Infatti, va segnalato che negli stati europei la concessione di diritti di gruppo speciali autonomi è stata attribuita finora soltanto a minoranze storiche nazionali, mentre non ha mai riguardato gruppi culturali o religiosi di altro tipo. Eppure, come si è detto, in epoca contemporanea l’imponente ondata di immigrazione che ha investito il Vecchio continente ha di fatto posto il problema di come gestire le richieste da parte dei gruppi religiosi minoritari – in particolare islamici – di dare riconoscimento ad una serie di regole che sono proprie di altre culture giuridiche religiose. E forse non è un caso che la Gran Bretagna, ossia il

paese che più di tutti è stato investito dall'immigrazione d'individui di fede islamica, abbia cercato di pensare a soluzioni alternative per l'integrazione delle minoranze.

Il motivo dell'alta percentuale di stranieri, che ha prodotto una crescente differenziazione interna della realtà sociale e culturale inglese, è indubbiamente legata alla stretta affiliazione politica, giuridica ed economica che il Regno Unito ha conservato con molte delle proprie ex colonie caraibiche, africane e asiatiche, attraverso cui si spiega la nascita in terra britannica di una comunità islamica 'permanente', molto attiva nel chiedere il riconoscimento delle proprie peculiarità culturali e con la quale la realtà giuridica inglese si è dovuta confrontare.

Proprio a tal proposito il 7 febbraio del 2008 l'arcivescovo di Canterbury, Rowan Williams, ha tenuto di fronte alle Royal Courts of Justice d'Inghilterra un discorso – destinato a suscitare molto scalpore – dal titolo 'Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective', il cui focus era rappresentato dalla questione dell'inclusione delle minoranze religiose nel sistema politico e giuridico del Regno Unito. In particolare con riferimento alla condizione delle minoranze islamiche ormai da diversi decenni residenti in territorio d'oltremarica, l'arcivescovo avanzava la coraggiosa proposta di accogliere nell'ordinamento giuridico britannico – limitatamente alla sfera del diritto di famiglia – alcuni principi della legge religiosa musulmana, la Shari'a, e di concedere la possibilità ai membri della comunità islamica di risolvere in alcuni campi le proprie controversie di fronte a corti che seguivano la legge religiosa.

A livello generale, ciò che il dr. Williams contestava era il postulato secondo cui la ricetta migliore per garantire una reale uguaglianza fra gli individui potesse essere costituita dall'applicazione di una legge uniforme per tutti e chiariva che il suo scopo «era semplicemente quello di considerare alcuni dei maggiori temi relativi ai

diritti dei gruppi religiosi all'interno di uno stato laico, e di considerare le implicazioni della creazione di un rapporto giusto e costruttivo tra diritto islamico e il diritto legislativo del Regno Unito»¹⁶³.

Allo stesso tempo l'arcivescovo, avvertito dei rischi e dei pericoli che questo avrebbe potuto comportare per i membri più deboli di quella comunità religiosa – le donne soprattutto –, sosteneva la necessità di garantire un'adeguata protezione contro ogni forma di discriminazione interna alle stesse comunità. In altre parole, si trattava di riconoscere «uno spazio per trovare un accomodamento costruttivo con alcuni aspetti della legge islamica, che impedisse una situazione di stallo in cui la legge si scontra con la coscienza religiosa» e in cui, «dato che non è possibile controllare quello che fanno le comunità [...] le persone si comportano come vogliono in privato»¹⁶⁴.

Questo discorso ha suscitato sia in ambito politico sia in campo accademico numerose polemiche, che hanno definito la posizione dell'arcivescovo irresponsabile soprattutto nei confronti di tutte quelle donne islamiche che soffrivano una condizione di subalternità nella propria comunità di appartenenza, dovuta in particolare a certi tratti della cultura giuridica islamica¹⁶⁵. Lo stesso Primo Ministro inglese, Gordon

¹⁶³ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, in R. Ahdar e N. Aroney (a cura di), *Shari'a in the West*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, p. 294. La traduzione di alcuni passi della prolusione del dr. Williams qui contenuta è stata condotta riprendendo alcune parti di quella contenuta nell'articolo di B. Jackson, "Accomodamento trasformativo" e diritto religioso, in R. Aluffi Beck-Peccoz (a cura di), *Identità religiosa e integrazione dei musulmani in Italia e in Europa. Omaggio alla memoria di Francesco Castro*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 137-161.

¹⁶⁴ Ivi

¹⁶⁵ Le reazioni sia contrarie sia favorevoli al discorso del dr. Williams non si contano e hanno di gran lunga aumentato l'attenzione su quello che in Inghilterra venne subito battezzato come *Shari'a Debate*. Per un'introduzione al dibattito cfr., fra gli altri, S. Bano, *In Pursuit of Religious and Legal Diversity: A Response to the Archbishop of Canterbury and the 'Sharia Debate' in Britain*, in «Ecclesiastical Law Society», 2008:10, pp. 283-309; J. Witte, *The Archbishop and Marital Pluralism: An American Perspective*, in «Ecclesiastical Law Society», 2008:10, pp. 344-347; R. Hopkins e C. V. Yeginsu, *Religious Liberty in British Courts: A Critique and Some Guidance*, in «Harvard International Law Journal», Vol. 49, Apr. 2008, pp. 28-39; R. Banakar, *The Politics of Legal Cultures*, in «RETFÆRD ÅRGANG», 31, NR. 4/123, 2008, pp. 37-60; M.

Brown, prese subito le distanze da quella proposta, affermando che in territorio britannico si applicava esclusivamente la legge britannica basata sui valori britannici¹⁶⁶. Allo stesso modo molti organi influenti della stampa inglese, forse anche sulla scia della paura ancora recente per gli attentati terroristici alla metropolitana di Londra del 2005, definirono le posizioni dell'arcivescovo foriere di un multiculturalismo pericoloso ed incapace di comprendere a fondo i rischi di possibili esiti discriminatori derivanti dalla sua proposta.

Il punto principale, insomma, che veniva rimproverato al dr. Williams era sostanzialmente quello che solitamente viene rivolto ai modelli di pluralismo giuridico, ossia di cosa fare nei confronti dei membri più deboli delle comunità che non vogliono essere sottoposti a un sistema religioso quale quello della legge sciaraitica. Eppure queste reazioni destano un certo stupore soprattutto se si tiene conto del fatto che il primato della Chiesa Anglicana aveva ben sottolineato i criteri e i limiti del riconoscimento della Shari'a nel sistema britannico.

Reiss, *The Materialization of Legal Pluralism in Britain: Why Shari'a Courts Should Be Non-Binding*, in «Arizona Journal of International & Comparative Law», Vol. 26, No. 3, 2011, pp. 739-778; R.F. Wilson, *Privatizing Family Law in Name of Religion*, in «William and Mary Bill of Rights Journal», Vol. 18, 2010, pp. 925-52; M.A. Helfand, *Religious Arbitration and Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Order*, in «New York University Law Review», Vol. 86, N. 5, pp. 1231-1305; T. Glendinning e S. Bruce, *Privatization or Deprivatization: British Attitudes About the Public Presence of Religion*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 50(3), 2011, pp. 503-516; B.S. Turner e B. Zengin Arslan, *Shari'a and legal pluralism in the West*, in «European Journal of Social Theory», 14(2), 2011, pp. 139-159; D. A. Yost, *A Waterspring in the Desert: Advancing Human Rights within Sharia Tribunals*, in «Suffolk Transnational Law Review», Vol. 35, 2012, pp. 177-201; B.M. Choksi, *Religious Arbitration in Ontario – Making the Case Based on the British Example of the Muslim Arbitration Tribunal*, in «U. Pa. J. Int'l L.», Vol. 33, 2012, pp. 791-840.

¹⁶⁶ Cfr. M. Rosati, *Pluralismo religioso e pluralismo giuridico: il caso della controversia sulla Shari'a*, in V. Cotesta, A. Febbrajo, E. Pace e R. Segatori (a cura), *Il pluralismo religioso tra politica, diritto e società*, Rubbettino, Soveria Mannelli, p. 124. Sulla stampa e i media inglesi le repliche furono molto accese. Si veda, per esempio, A. Martin, *The Archbishop of Canterbury is 'shocked' by outcry over sharia law*, in «Daily Mirror», 9 Feb. 2008, reperibile all'URL: www.mirror.co.uk, letto il 20/02/2013; J. Petre, *Archbishop Williams sparks Sharia law row*, in «Telegraph» 11 Feb. 2008, reperibile all'URL: www.telegraph.co.uk, letto il 20/02/2013.

L'attenzione dei commentatori si è invece esclusivamente concentrata sul presunto appoggio dato dall'arcivescovo alla tesi dell'inevitabilità dell'applicazione del diritto sciaraitico in terra inglese, senza guardare di fatto al merito della proposta. Queste reazioni hanno spinto il dr. Williams a ribadire che la sua idea non era quella di sostenere la creazione di giurisdizioni parallele o assegnare alle comunità la totale gestione delle questioni riguardanti il diritto civile, ma piuttosto si trattava di prendere in considerazione della possibilità di dar vita a giurisdizioni sovrapposte.

Infatti, a un'attenta lettura del discorso, sono numerosi i passaggi in cui l'arcivescovo circoscrive al solo diritto di famiglia l'ambito in cui dare spazio all'applicazione di una legge non statale e ribadisce la sua opposizione ad accogliere le prescrizioni delle leggi religiose in palese contrasto con la tutela dei diritti dei soggetti più deboli: «Se un tipo di giurisdizione plurale viene riconosciuta, bisognerà presumibilmente considerare che nessuna giurisdizione 'supplementare' può avere il potere di negare l'accesso ai diritti garantiti a tutti gli altri cittadini o avere il potere di punire quei membri che richiedono di essere tutelati da quei diritti»¹⁶⁷.

In particolare, dal punto di vista filosofico-politico, lo sforzo di Williams era di elaborare una strategia per evitare che gli individui appartenenti ai gruppi di minoranza si trovassero a compiere una scelta 'tragica' tra la fedeltà alla comunità religiosa di appartenenza e la fedeltà allo stato. Il che significava, in altre parole, che lo stato rinunciava al mito della neutralità della legge e al monopolio della produzione normativa, accentuando che in alcune sfere gli individui possano scegliere di risolvere le proprie controversie riferendosi ad altri sistemi normativi:

¹⁶⁷ M. Rosati, *Pluralismo religioso e pluralismo giuridico*, cit., p. 295.

Sicuramente non ci si attende che nessuno supponga che uno schema che consenta una giurisdizione supplementare sia semplice, e la storia degli esperimenti in questa direzione ne illustrano ampiamente i problemi. Ma [...], sarebbe possibile pensare nei termini di un accomodamento trasformativo: *uno schema in cui gli individui conservano la libertà di scegliere la giurisdizione in cui cercheranno di risolvere alcune questioni attentamente precisate, così che 'i detentori del potere siano costretti a competere per la lealtà dei loro appartenenti'*. Ciò può comprendere aspetti del diritto matrimoniale, il regolamento di transazioni finanziarie e strutture autorizzate di mediazione e di risoluzione dei conflitti – le aree principali che sono state in discussione là dove le giurisdizioni supplementari sono state messe alla prova, con le comunità dei nativi in Canada, così come con i gruppi religiosi e le comunità islamiche in certi contesti¹⁶⁸.

In verità l'arcivescovo, nel formulare la sua proposta di giurisdizioni supplementari, riprendeva – citandola – un'idea avanzata alcuni anni prima da una studiosa femminista e di origini israeliana, Ayelet Shachar, che ha dedicato molti studi all'elaborazione di un modello basato sulla pluralizzazione delle fonti normative in contesti multiculturali. Il titolo della sua opera principale – *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Womens Rights*¹⁶⁹ – è già estremamente indicativo dell'attenzione di questa studiosa per il pluralismo normativo nelle democrazie multiculturali.

Shachar prendeva le mosse dalla critica da un lato nei confronti di quell'«assolutismo secolarista» per il quale si può dare una legge neutrale e uniforme per tutti, e dall'altro di quegli approcci che negano validità

¹⁶⁸ Ivi, p. 302

¹⁶⁹ A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Womens Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. Di Shachar si veda anche *On Citizenship and Multicultural Vulnerability*, in «Political Theory», Vol. 28, No. 1., 2000, pp. 64-89; *Religion, state and the problem of gender: re-imagining citizenship and governance in diverse societies*, in «MCGill Law Journal», 50, 2005, pp. 49-88; *Privatizing Diversity: A Cautionary Tale From Religious Arbitration in Family Law*, in «Theoretical Inquiries in Law», Vol. 9/2008, pp. 573-607; *Entangled: State, Religion, and the Family*, in «Harvard International Law Journal», Vol.49, 2009, pp. 132-145.

alle politiche della differenza perché foriere di discriminazioni nei confronti dei soggetti più deboli, ad esempio le donne e i bambini. Da qui la proposta dell'autrice di operare «un cambio di paradigma capace di uscire dall'aut-aut delle prospettive in circolazione, che sembrano obbligare o alla lealtà incondizionata ai valori di una comunità particolaristica, o a quella allo stato, sacrificando però automaticamente il significato e l'assicurazione del tutto legittima alla possibilità di inscrivere la propria traiettoria esistenziale entro specifiche forme di vita, che necessitano di condizioni mediante le quali essere preservate»¹⁷⁰.

Secondo Shachar, l'aspetto problematico delle più influenti posizioni multiculturaliste – su tutte quelle di Taylor e Kymlicka – è stato di pensare le fonti dell'autorità in modo monolitico senza prendere in considerazione che gli individui proprio in virtù delle loro multiple appartenenze possono volersi rivolgere a fonti di autorità plurali, che dunque devono essere pensate in modo coerente con la complessità situazionale di vite chiamate ad attraversare un mondo politico e sociale pluralizzato. Così la Shachar proponeva di «rinforzare la continua interazione tra fonti d'autorità differenti, come strumento idoneo a migliorare la posizione di quei soggetti tradizionalmente vulnerabili all'interno dei gruppi, senza costringerli perciò stesso a fronteggiare la scelta aporetica tra la fedeltà alla loro cultura o la difesa dei loro diritti»¹⁷¹.

Pertanto dal punto di vista operativo ciò non significa trasferire in mano alle comunità minoritarie la totale potestà giurisdizionale su alcune aree della vita degli individui, poiché questa scelta non sarebbe altro che il trasferimento del monopolio dell'autorità dallo stato alla comunità – con eventuali esiti pericolosi per i membri più vulnerabili; piuttosto l'idea è quella di pensare alla pluralizzazione delle fonti normative non

¹⁷⁰ M. Rosati, *Pluralismo religioso e pluralismo giuridico*, cit., p. 131.

¹⁷¹ Ivi, p. 131.

come ad un ostacolo ma come ad una risorsa che permetta agli individui di poter scegliere a quale fonte d'autorità fare riferimento per risolvere le controversie in alcune aree rilevanti della vita¹⁷².

Partendo da questi presupposti, Shachar dunque proponeva un modello basato sostanzialmente su un regola fondamentale, che è quella del 'non monopolio' dell'autorità da parte di nessuna istituzione. In sostanza la Shachar sosteneva che le «arene sociali oggetto di contesa normativa (come l'educazione, la famiglia, il diritto di famiglia, il diritto penale, l'immigrazione)» non debbano cadere tutte sotto la piena ed esclusiva giurisdizione di una sola autorità ma possano divenire oggetto di vera e propria competizione. Pertanto la regola del non monopolio stabiliva che nessuna autorità, né lo Stato, né il gruppo può reclamare il diritto di acquisire un controllo totale sulle arene sociali oggetto di contesa normativa¹⁷³.

Affinché il modello sia finalizzato comunque alla tutela dell'individuo, ciò che tuttavia va puntualizzato è che le opzioni di scelta siano chiaramente presentate al giudizio individuale, in modo tale che gli individui – soprattutto i più 'vulnerabili' – possano essere al corrente delle conseguenze che comporta l'essere sottoposti a una giurisdizione piuttosto che un'altra. In altre parole, se l'obiettivo dell'ordine politico è quello di garantire e tutelare la diversità culturale e religiosa degli individui, chiedere loro di assegnare in maniera definitiva e immodificabile fedeltà ad una comunità o a un'altra non è una buona strategia, ma anzi può limitare proprio quell'autodeterminazione individuale che si vuole difendere.

Peraltro, secondo Shachar un modello di questo tipo avrebbe potuto favorire potenzialmente ciò che ha definito *transformative*

¹⁷² A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Womens Rights*, cit., p. 118.

¹⁷³ Ivi, p. 121.

accommodation, ossia la possibilità di una trasformazione interna sia delle culture delle minoranze religiose sia del diritto secolare come esito dell'influenza reciproca delle varie giurisdizioni e della competizione fra stato e comunità per la lealtà dei soggetti che si sentono ad un tempo membri della più ampia società civile e membri di una comunità religiosa.

Era con questo modello ben in mente che l'arcivescovo Williams aveva preparato la sua relazione, che infatti si concluse riprendendo proprio lo spirito di fondo della proposta della studiosa israeliana:

Un *nomos* comunitario/religioso, per usare il vocabolario di Shachar, deve pensare ai rischi di alienare la propria gente con applicazioni inflessibili o eccessivamente restrittive del diritto tradizionale; un sistema universalista illuminato deve soppesare le possibili conseguenze di ghettizzazione ed effettiva emancipazione di una minoranza, al costo reale della coesione complessiva e della creatività. Di qui l'accomodamento trasformativo: entrambe le giurisdizioni possono essere cambiate nel tempo dal loro incontro, e si evita la sterilità di monopoli che si escludono a vicenda¹⁷⁴.

Nella parte finale, l'arcivescovo ribadiva anche che la sua proposta non era quella di chiedere l'introduzione di forme di giurisdizione religiose esclusive nel Regno Unito, ossia che permettessero agli ebrei di sposarsi *esclusivamente* di fronte ad una corte rabbinica o a dei musulmani di fronte ad una corte sciaraitica, perché ciò avrebbe messo in discussione il principio secondo cui non si può privare i cittadini di diritti di cui sono titolari in virtù del diritto dello stato.

Pertanto, nel caso dell'ordinamento giuridico del Regno Unito si trattava in fondo di prendere atto di un processo già in corso, la cui fase iniziale poteva essere rintracciata nei primi anni '70, quando l'Unione delle Organizzazioni Islamiche del Regno Unito e dell'Eire (UMO),

¹⁷⁴ R. Williams, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 302.

aveva presentato la proposta di un diritto di famiglia separato per i musulmani britannici. A sostegno di tale proposta veniva richiamata proprio l'esperienza coloniale britannica, in cui l'amministrazione inglese concedeva usualmente ai gruppi religiosi principali di poter gestire autonomamente i loro affari nell'ambito del diritto di famiglia¹⁷⁵.

Questa richiesta non trovò alcun riscontro nella realtà giuridica inglese ma ciò non ha impedito che nel tempo si formassero in Inghilterra alcune istituzioni, conosciute come *Islamic Shari'a Councils* (ISC), formate da studiosi islamici, alle quali i musulmani britannici si rivolgevano per avere alcuni pareri di natura esclusivamente consultiva su come gestire alcuni aspetti rilevanti della loro vita e come risolvere i conflitti interni alla comunità in ossequio alla tradizione giuridica islamica.

Dopo il 1970 vi furono altre richieste da parte della comunità islamica inglese di vedersi riconosciuta una sorta di diritto di famiglia speciale ma esse continuarono ad essere ignorate, fino a quando non venne elaborata un'ipotesi diversa. L'idea era quella di attribuire valore legale alla risoluzione delle dispute di fronte a tribunali arbitrali non statali, in accordo all'*Arbitration Act* del 1996¹⁷⁶, il cui intento era di stabilire per i privati un quadro legale attraverso il quale rendere operative modalità alternative di risoluzione di controversie, attribuendo forza esecutiva alle decisioni prese per mezzo di un collegio arbitrale imparziale.

¹⁷⁵ Cfr. W. Shadid e P.S. Van Koningsveld, *Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists*, in W. Shadid e P.S. Van Koningsveld (a cura di), *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States*, Peeters Publishers, Kok Pharos 1996, pp. 84-115.

¹⁷⁶ Su questo punto cfr. R. Pillitteri, *L'Arbitration Act 1996: l'attesa riforma della legge inglese sull'arbitrato*, in «Diritto del commercio internazionale», 1997, 04, 803 e ss.

Il che, in pratica, significava che, nel caso in cui due parti avessero scelto di comune accordo e senza alcuna coercizione di risolvere una vertenza civile di fronte ad un arbitrato religioso, sarebbero state libere di farlo e le autorità statali avrebbero dovuto dare seguito alla decisione del tribunale arbitrale, *purché conforme alle leggi dello stato* e dunque anche dei diritti fondamentali. Quest'ultimo aspetto ovviamente non è secondario perché circoscrive i limiti entro i quali una decisione arbitrale può essere vincolante ed è pensato per tutelare coloro che, eventualmente danneggiati dalla corte arbitrale, possono impugnare la decisione di fronte ad un tribunale statale.

Di conseguenza, soprattutto negli ultimi anni – ossia a partire dal 2008 – alcune corti sciaraitiche hanno cominciato ad operare come *arbitration tribunals*, anche grazie al sostegno indiretto che hanno ricevuto dalle autorità britanniche. Infatti, in seguito alla prolusione del febbraio 2008 fatto dal dr. Williams, il *Lord Chief Justice Phillips of Worth Matravers*, primo giudice di Inghilterra e Galles, nel luglio dello stesso anno aveva tenuto un discorso di fronte al Centro Musulmano di East London dove ha riconosciuto espressamente che

non vi è alcuna ragione per cui i principi della Sharia, o di qualsiasi altro codice religioso, non dovrebbero costituire la base per la mediazione o forme di risoluzione alternativa di controversie. Tuttavia, è necessario riconoscere che tutte le sanzioni derivanti dal mancato rispetto dei termini concordati mediazione verrebbero elaborate dalle leggi dell'Inghilterra e del Galles¹⁷⁷.

¹⁷⁷ N. Phillips, *Equality Before the Law. Speech by Lord Phillips, Lord Chief Justice East London Muslim Centre, 3rd July 2008*, reperibile all'URL: <http://www.judiciary.gov.uk>, letto il 20/02/2013: «there is no reason why principles of Shari'a Law, or any other religious code should not be the basis for mediation or other forms of alternative dispute resolution. It must be recognized, however, that any sanctions for a failure to comply with the agreed terms of the mediation would be drawn from the laws of England and Wales».

Ovviamente, è bene ripeterlo, affinché le decisioni dei tribunali arbitrali religiosi possano essere considerate legalmente vincolanti, è necessario l'esplicito accordo delle parti per rimettere la questione all'arbitro ed il rispetto di quattro *crucial standards*: il divieto di precludere il ricorso alle corti giudiziarie statali, il rispetto dei principi sanciti dall'*Human Rights Act* (1998), la tutela dei diritti delle donne e l'impossibilità che la decisione investa terzi che non hanno partecipato all'arbitrato. Qualora tali requisiti non siano soddisfatti, la decisione può essere impugnata di fronte alle corti statali¹⁷⁸.

Nonostante finora si sia parlato perlopiù di tribunali arbitrali islamici, nulla vieta ovviamente che tale disciplina possa essere sfruttata anche da individui appartenenti ad altre comunità religiose, come ad esempio è stato fatto dalla comunità ebraica in Inghilterra, che ben prima degli arbitrati islamici, ha istituito *Beth Din* arbitrali, ossia tribunali rabbinici di fronte ai quali risolvere controversie civili inerenti casi di divorzio e questioni finanziarie ed ereditarie¹⁷⁹.

Quest'ultimo aspetto merita di essere ben esplicitato perché sicuramente costituisce uno dei punti a favore di questo modello di pluralismo normativo, in quanto di fatto è in grado di mettere sullo stesso piano tutte le comunità religiose. Se infatti una qualsiasi comunità vuole istituire delle corti arbitrali per dirimere le controversie in questioni di diritto di famiglia, può farlo senza che lo stato le riconosca previamente lo *status* di comunità religiosa o contratti con esso le norme alle quali sottoporsi. Ciò che conta, per lo stato, è che due individui scelgano liberamente un arbitro, non importa se cristiano, musulmano, ebreo,

¹⁷⁸ A. Marotta, *Law Courts V. Sahri'a Courts: Giurisprudenza inglese e Islam europeo*, in «Amministrativamente. Rivista di diritto amministrativo», n. 1/2013, pp. 1-13.

¹⁷⁹ Sull'esperienza dei tribunali rabbinici in Inghilterra cfr. lo studio del 'Centre for Social Cohesion', *The Beth Din. Jewish Courts in the UK*, 2009, reperibile all'URL: www.socialcohesion.co.uk/files/1236789702_1.pdf, letto il 20/02/2013, in cui è contenuta anche un'ottima sintesi delle modalità di funzionamento del sistema arbitrale inglese.

induista etc.; lo stato non si chiede quale sia l'appartenenza religiosa dell'arbitro e le norme da esso applicate ma solo se sia stato scelto liberamente.

Ciò dunque ha il merito, rispetto ad un sistema di pluralismo giuridico istituzionalizzato, di mettere le religioni tutte sullo stesso piano e di assicurare un'effettiva parità di trattamento almeno nel punto di partenza. Infatti, a differenza del sistema di pluralismo giuridico indiano dove abbiamo visto che soltanto alcune religioni contano, ossia quelle che lo stato discrezionalmente decide di riconoscere come degne di vedersi attribuito un trattamento differenziato, in questo caso lo stato concede a qualsiasi comunità religiosa o culturale di organizzare propri tribunali arbitrali tramite i quali risolvere le controversie. E non è l'unico vantaggio.

Questo tipo di sistema evita anche l'enorme problema dell'individuazione di una rappresentanza istituzionale delle comunità religiose, che, come si è detto, costituisce uno dei limiti maggiori dei sistemi di pluralismo giuridico istituzionalizzato. In questo caso infatti non occorre che le rappresentanze istituzionali e lo stato contrattino previamente la legislazione differenziata da applicare, perché lascia liberi gli individui di scegliere in base a quale legge e a quale tradizione vogliono che l'arbitro assuma la decisione¹⁸⁰.

Nel mondo musulmano, per esempio, esistono diverse correnti interne così come pure scuole giuridiche che interpretano alcuni istituti islamici in maniere differenti. Spesso però riuscire a individuare la varietà di queste componenti può essere complesso per le istituzioni statali e, dunque, nel caso di un sistema di pluralismo giuridico istituzionalizzato che accetta di codificare una legislazione precisa, si

¹⁸⁰ Inoltre va anche segnalato che l'idea per cui gli individui su alcune dispute possano rivolgersi a tribunali arbitrali genericamente intesi fa sì che non soltanto minoranze religiose ma anche gruppi culturali di qualsiasi natura possano risolvere le proprie controversie al di fuori della legislazione dei tribunali statali.

rende problematico intercettare le differenti componenti espressione delle varie sensibilità.

Al contrario, un sistema di tribunali arbitrali che non giudica in base ad una legislazione speciale specifica, ma concede agli individui la facoltà di scegliere il proprio arbitro e dunque, nell'esempio islamico, anche le norme della scuola giuridica alla quale sottoporsi, può avere senza dubbio il vantaggio di non considerare le comunità come gruppi monolitici e indifferenziati ed essere più facilmente ricettiva delle diverse istanze presenti nella comunità.

Nel caso delle minoranze religiose, peraltro, l'elemento su cui si pone l'attenzione è per l'appunto quello religioso ma ciò non deve far dimenticare che non sempre è l'unico o il più importante aspetto che concorre alla definizione dell'identità degli individui che ne fanno parte, la quale è nella maggior parte dei casi il risultato di appartenenze multiple. Il genere, il sesso, la lingua, l'etnia, la nazionalità giocano un ruolo altrettanto importante nella formazione dell'identità di un individuo e spesso possono anche determinare un'influenza nel modo in cui si interpreta l'esperienza religiosa. Per rimanere sempre all'esempio islamico, essere musulmani in Arabia Saudita o Indonesia o Iran o Turchia comporta differenze spesso notevoli anche nella definizione di cosa si intenda per religione, sebbene alcuni caratteri rimangano ovviamente comuni.

Di conseguenza, questo tipo di sistema di pluralismo normativo può essere più ricettivo nei confronti delle differenze all'interno delle minoranze, a maggior ragione se pensiamo alla difficoltà di cogliere i confini e le evoluzioni dei gruppi religiosi minoritari, la cui composizione è fatta in buona parte da stranieri e nuovi arrivati. Infatti, mentre il rischio connesso alla creazione di un sistema di pluralismo giuridico istituzionale è proprio quello di non cogliere tali differenze e – nonostante la finalità certo identica di garantire la tutela della libertà

religiosa per i gruppi di minoranza – di non essere in grado di individuare rappresentanze istituzionali capaci di riflettere davvero la varietà delle posizioni interne e le esperienze individuali all'interno di comunità i cui confini non sono fissi ma continuamente in evoluzione; un sistema basato su tribunali arbitrari lascia, almeno in via teorica, più margine di scelta al singolo individuo.

Detto in altre parole, a differenza della proposta di pluralismo giuridico istituzionalizzato in cui lo stato continua a svolgere un ruolo di primo piano nella scelta delle rappresentanze istituzionali dei gruppi di minoranze e nella scelta delle norme attraverso cui le comunità devono regolarsi, in questo caso la proposta è di lasciare che i privati risolvano le proprie controversie in determinati ambiti riferendosi agli arbitri che ritengono più adeguati. Ciò, nel caso inglese, non si trasforma nel totale disinteresse da parte dello stato verso quanto accade nei tribunali, dal momento che si richiede che certi standard siano rispettati, ma tale aspetto porta con sé due vantaggi: non trascura il valore che dal punto di vista simbolico può assumere una decisione di fronte ad un tribunale religioso piuttosto che statale e pone l'individuo nella condizione di poter scegliere effettivamente a quale autorità sottomettersi.

E' l'individuo che potenzialmente ha più margine di decidere in che misura appartenere alla comunità, innanzitutto scegliendo se risolvere la propria controversia in un tribunale statale o arbitrale; in secondo luogo nella scelta dell'arbitro a cui sottoporre la propria controversia; in terzo luogo nella scelta del sistema normativo con il quale intende essere giudicato. In questo senso, rispetto ad altre teorie di accomodamento multiculturale che pensano ad un generico diritto di *exit* per l'individuo, nel caso descritto tale diritto viene effettivamente configurato in quanto consente al soggetto di compiere una scelta fra due sistemi normativi distinti, uno di natura religiosa e uno di natura statale.

Ovviamente quest'ultimo aspetto va problematizzato, perché è innegabile che tale sistema è in grado di reggere solo nella misura in cui riesce a garantire che chi ricorre ai tribunali arbitrali lo faccia in modo effettivamente libero e consapevole e che, qualora volesse, possa adire ai tribunali statali. Questo punto è stato sottolineato per l'appunto dai maggiori critici di tale sistema, i quali ritengono che in tal modo si rischia di non prendere in considerazione il problema di cosa fare qualora un soggetto venga costretto da un altro a sottoporsi al tribunale arbitrale religioso.

Può perciò risultare interessante fare cenno ad un caso del 1999 – molto noto in Inghilterra – in cui la decisione di un tribunale arbitrale religioso è stata resa non vincolante dalla sentenza di un giudice statale. Il caso in questione è *Al-Midani vs. Al-Midani* che riguardava espressamente la vincolatività delle decisioni prese dall'Islamic Shari'a Council di Londra di fronte al giudice dello stato. In sostanza la controversia concerneva la divisione di un grosso patrimonio dello Sheikh Mouaffak Bin Jamil al Midani, i cui quattro figli avevano volontariamente espresso di risolvere la loro disputa di fronte ad un tribunale arbitrale religioso che avrebbe utilizzato la legge islamica nella risoluzione del caso¹⁸¹.

Senza entrare nella specificità di questo caso concreto, peraltro molto intricata, la questione verteva sulla legittimità della decisione presa dal tribunale arbitrale, il quale di fatto attraverso la sua decisione beneficiava della spartizione anche altri soggetti oltre ai quattro figli. Pertanto due degli eredi decisero, proprio in virtù della rottura dei patti iniziali che prevedeva che il tribunale non avrebbe dovuto (e peraltro neanche potuto per legge) coinvolgere soggetti terzi, di impugnare la

¹⁸¹ Per la ricostruzione più dettagliata di questo caso cfr. G. Anello, «*Fratture culturali*» e «*terapie giuridiche*». *Un percorso giurisprudenziale tra multiculturalità*, in «Stato, Chiese e Pluralismo confessionale», 2009, reperibile all'URL: <http://www.statoechiese.it/>, letto il 20/02/2013.

decisione di fronte ad una corte inglese la quale riconobbe la violazione del compromesso dell'accordo iniziale tra le parti.

Di conseguenza la decisione del tribunale sciaraitico non venne ritenuta vincolante dal momento che «l'autorità del Consiglio si basava non su prescrizioni di legge, ma, appunto, sul consenso delle parti che ricorrono ad essa per dirimere le controversie»¹⁸². In sostanza, in questa circostanza, di fronte ad una decisione presa senza che gli accordi fra le parti venissero rispettati, si è stabilito che quella stessa decisione venisse rigettata.

Infatti, la praticabilità di un sistema di questo tipo è sostanzialmente legata all'effettività di due elementi fondamentali: il primo prevede che gli individui ricorrano ai tribunali arbitrali solo se consenzienti ed il secondo è che in qualsiasi momento della gestione arbitrale o anche successivamente alla decisione presa dai tribunali arbitrali gli individui siano liberi di ricorrere alle corti statali se ritengono che il tribunale arbitrale competente non abbia rispettato alcune procedure formali o abbia palesemente accordato trattamenti discriminatori.

Detto in altre parole, la contromisura che viene assunta contro possibili discriminazioni perpetuate attraverso la legge religiosa si concretizza da un lato nel limitare le questioni di pertinenza dei tribunali arbitrali religiosi al solo diritto di famiglia e dall'altro nel chiedere ai tribunali che le decisioni, sebbene basate su norme non statali, non siano in palese contraddizione con la tutela dei diritti individuali. Naturalmente ciò non può sempre bastare e vi possono essere casi in cui i soggetti più vulnerabili non riescano ad adire di fronte alla corte statale perché coartati.

¹⁸² Ivi

E a tal proposito sono state avanzate alcune soluzioni pragmatiche che cercano di andare proprio nella direzione della tutela dei soggetti più vulnerabili. Ayelet Shachar, ad esempio, ha proposto che una soluzione potrebbe consistere nel garantire un controllo delle istituzioni statali sulle procedure attraverso le quali le parti assegnano il consenso al tribunale arbitrale e di permettere alle parti di ritirarsi dall'arbitrato in qualsiasi momento lo ritengano opportuno¹⁸³.

Maryon Boyd ha sostenuto invece che in questi casi una soluzione ragionevole possa essere quella di istituire un'autorità indipendente che si faccia carico di assicurare un adeguato grado d'informazione per coloro che decidono di rivolgersi ai tribunali arbitrali religiosi. C'è poi chi sostiene che meglio ancora sarebbe attivare un organo di controllo che certifichi prima che la disputa arbitrale si svolga e dopo che la decisione viene presa se tutta la procedura sia stata svolta nel rispetto del consenso delle parti¹⁸⁴.

¹⁸³ Cfr. A. Shachar, *Privatizing Diversity*, cit.

¹⁸⁴ Cfr. M. Boyd, *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, 2005, reperibile all'URL: www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca, letto il 20/02/2013. Maryon Boyd, ex Ministro responsabile per le Women's Issues in Ontario (Canada), si è molto spesa per il riconoscimento di tribunali arbitrali religiosi nella sua regione, nella convinzione che ciò avrebbe sensibilmente migliorato la posizione dei musulmani in Ontario. A dire la verità l'Ontario aveva fatto ricorso all'uso di tribunali arbitrali religiosi già dal 1991, quando in base all'*Arbitration Act* si diede la possibilità a chiunque lo desiderasse di poter ricorrere ad un arbitro religioso per dirimere controversie legate al diritto di famiglia. Tale possibilità venne subito colta da diverse comunità religiose, in particolare ebraiche, di testimoni di Geova, mennoniti e nativi americani. La creazione di questi tribunali non destò alcuno scalpore fra i canadesi fino a quando nel 2003 l'*Islamic Institute of Civil Justice* richiese alle autorità canadesi dell'Ontario di poter dar vita a tribunali arbitrali islamici, in conformità alle disposizioni dell'*Arbitration Act* del 1991. La domanda fu accolta ma ciò ha scatenò una fortissima reazione dell'opinione pubblica dell'Ontario, la quale nel 2005 riuscì ad ottenere dal governo la chiusura di qualsiasi tribunale arbitrale religioso. Per un approfondimento dell'interessante vicenda canadese cfr. N. Bakht, *Family Arbitration Using Sharia Law: Examining Ontario's Arbitration Act and its Impact on Women Muslim World Journal of Human Rights*, in «Muslim World Journal of Human Rights», Vol. 1:1, 2004, pp. 1-24; J. Aslam, *Judicial Oversight of Islamic Family Law: Ensuring Meaningful Consent and Promoting Multicultural Citizenship*, in «International Law and Politics» Vol. 38, 2006, pp. 841-876; F. Alicino, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano 2006, pp. 56-76; Anna C. Korteweg, *The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency*, in «Gender &

Certamente, non è detto queste soluzioni di natura tecnica che riescano davvero a risolvere la questione. La misurazione del grado di consenso rimane ovviamente una delle componenti più difficili da certificare. E tuttavia c'è chi ha sostenuto che, nonostante l'esistenza di una tale difficoltà, il riconoscimento legale di tribunali arbitrali religiosi potrebbe considerarsi un modo proprio per tutelare le componenti più deboli di una comunità.

Come si è detto più sopra, consigli islamici o rabbinici a cui ricorrevano le parti per risolvere delle controversie esistevano già prima dei tribunali arbitrali, senza che però potesse esservi alcun tipo di controllo sulle decisioni prese da certi organi. In questo senso il fatto di riconoscere legalmente le corti arbitrali religiose e richiedere che rispettino certi criteri a tutela dell'autonomia individuale può esattamente avere il merito di controllare che le decisioni da essi prese seguano certi standard. Peraltro, secondo uno studio svolto nel 2009, che ha coinvolto uomini e donne indistintamente, quasi la metà dei musulmani britannici si è detta favorevole all'istituzione delle *Shari'a Courts* nel Regno Unito e molti di loro hanno dichiarato di rivolgersi già direttamente ai consigli islamici per risolvere controversie familiari o dispute tra vicini¹⁸⁵.

Rimangono ovviamente alcuni interrogativi aperti e alcuni scetticismi che forse sarà possibile sciogliere solo nel corso dei prossimi anni – ossia quando si potrà valutare con maggiore ampiezza gli esiti di

Society», Vol. 22 No. 4, 2008, pp. 434-454; F. Kutty, *The Myth and Reality of Shari'a Courts in Canada: A Delayed Opportunity for the Indigenization of Islamic Legal Rulings*, in «University of St. Thomas Law Journal», Vol. 7:3, 2008, pp. 559-602.

¹⁸⁵ Cfr. M. Olsenn, *From the Crick Report to the Parekh Report: Multiculturalism, Cultural Difference, and Democracy: The Re-Visioning of Citizenship Education*, in *British Journal of Sociology of Education*, Vol. 25, no. 2, Apr. 2004, pp. 179-192. Si veda anche l'interessante studio sul campo svolto da G. Douglas, N. Doe, S. Gilliat-Ray, R. Sandberg e A. Khan, *Social Cohesion and Civil Law: Marriage, Divorce and Religious Courts*, reperibile all'URL: <http://www.law.cf.ac.uk/clr/research/cohesion>, letto il 20/02/2013.

queste forme di pluralismo normativo – e tuttavia in questa sede ci teniamo a sottolineare un punto cruciale.

A nostro avviso, infatti, il merito di una simile proposta può essere riassunto in tre punti: in primo luogo, essa promuove una visione della società e del potere politico più decentrata, senza un unico ed esclusivo vertice legislativo che regoli aree rilevanti della vita degli individui in maniera presuntivamente neutrale ed equidistante rispetto a tutte le concezioni del bene; in secondo luogo si fa portavoce di una visione dell'individuo come *sé* plurale legato contemporaneamente a più appartenenze e che in base alla propria scelta può decidere se in un dato momento della vita e per determinati aspetti della sua esistenza vuole dare priorità a una piuttosto che a un'altra; ed in terza battuta avanza una visione della laicità del potere politico – in sintonia con quella proposta in questo lavoro – che si concretizza non nell'affermazione della neutralità della legge ma nell'accettazione dell'impossibilità di questo presupposto.

L'idea, infatti, che le comunità religiose possano amministrare certe aree estremamente rilevanti della vita degli individui, ferma restando la possibilità per il singolo di potersi svincolare da essa, è esattamente il risultato della presa d'atto della connotazione culturalmente determinata di molte delle norme che regolano la vita degli individui e del fallimento dell'ideale secondo cui, concedendo agli individui i medesimi diritti al di là dell'appartenenza etnica, culturale, sessuale, politica, religiosa ecc., si garantisce loro pari dignità e uguale trattamento.

La soluzione viene dunque individuata nell'abbandono dell'idea per cui «l'uguaglianza debba necessariamente risiedere nell'astrattezza e nella generalità delle legge, vale a dire nella validità universale dei suoi contenuti». La legge deve «diversificarsi nei contenuti in considerazione del fatto che diversi e differenziati sono i soggetti culturali ai quali essa è

rivolta e dei quali è deputata ad esprimere contenuti ed interessi»¹⁸⁶, altrimenti il rischio è che generi esattamente il suo opposto, ossia diseguaglianza di trattamento.

La coscienza della ‘particolarità’ del linguaggio secolare elaborato dalla modernità occidentale e l’errata convinzione che gli ordinamenti politici e normativi occidentali siano davvero laici in senso neutrale, invita infatti ad elaborare altre strade, e quella del pluralismo giuridico può essere una. Ciò diventa ancora più urgente se si tiene conto che le minoranze culturali e religiose che popolano gli ordini democratici occidentali, sono di fatto escluse dai principali meccanismi di accesso alle istituzioni e dunque non riescono a vedere riflessa la propria soggettività nelle scelte politiche e normative.

¹⁸⁶ M. Ricca, *Dike meticcica*, cit., p. 66.

CONCLUSIONI

Ciò che la multiculturalità e la multireligiosità sembrano aver portato alla luce è la difficoltà del sistema politico democratico di fungere da modello d'inclusione per un mondo in cui le differenze culturali appaiono ineliminabili e chiedono il riconoscimento nei circuiti politici e normativi. A essere messi in crisi sono soprattutto due presupposti della democrazia, ossia la possibilità per tutti gli individui di concorrere alla determinazione del contenuto delle leggi e l'opportunità per ciascuno di riconoscersi – almeno potenzialmente – in esse.

Se in un contesto *presuntivamente* omogeneo questa garanzia poteva essere assicurata dalla condivisione di un insieme di pratiche, saperi, tradizioni e culture apparentemente comuni, la sempre maggiore visibilità d'individui appartenenti a universi culturali e religiosi differenti da quello occidentale e cristiano sembra aver messo in crisi la tenuta di questa base d'appoggio.

Ciò nonostante, le principali teorie democratiche – e anche i recenti filoni che hanno tentato di aggiornare il lessico della democrazia per adeguarlo ai nuovi contesi multiculturali come quelli 'deliberativo', 'partecipativo' e 'radicale' – hanno continuato a promuovere una visione post-politica della democrazia, caratterizzata dal tentativo di ridimensionare la contrapposizione fra visioni del mondo contrastanti attraverso la trasformazione della sfera pubblica e normativa in un campo neutrale, dove sarebbe possibile poter prendere decisioni ragionevolmente condivisibili da tutti. In questo senso è stata accresciuta

la fede in un consenso ‘razionale’ capace di dar vita a istituzioni e procedure politiche in grado di garantire risultati imparziali.

Non soltanto dunque la democrazia è stata intesa come modello politico neutrale, libero da qualsiasi condizionamento di natura antropologico-culturale e pertanto capace di essere utilizzato da chiunque e in qualsiasi luogo, ma si è pensato di poter immunizzare anche la sfera politica dei sistemi democratici da riferimenti morali e culturali a garanzia di un’effettiva uguaglianza di tutti gli individui. Cercando di neutralizzare il conflitto nella sfera pubblica – perché esso viene ritenuto inadeguato a dar vita a deliberazioni non partigiane e ‘ragionevoli’ –, le teorie della democrazia hanno così promosso una concezione del ‘politico’ sostanzialmente a-conflittuale.

Tanto per fare un esempio, i concetti rawlsiani di ‘ragione pubblica’ e di ‘overlapping consensus’ e l’idea habermasiana di ‘ragione comunicativa’ e di ‘etica del discorso’ rimandano all’immagine di un processo deliberativo comune, nel quale gli individui attraverso il dialogo assumono le decisioni sulla base di argomentazioni razionali, mettendo in secondo piano gli interessi particolaristici e i propri presupposti di valore.

All’interno di tale concezione della democrazia, la laicità e il secolarismo altro non sono che particolari declinazioni di questa articolazione del ‘politico’, ossia strumenti tramite i quali tenere al di fuori della sfera decisionale i riferimenti a qualsiasi concezione del bene religioso a garanzia – questa volta – della parità di trattamento di tutte le fedi religiose.

Di contro, è esattamente questo punto nodale che abbiamo cercato di sottoporre a indagine critica, nella convinzione che una tale *credenza* abbia il difetto di restringere il dibattito politico, di renderlo poco permeabile alla diversità e di escludere per principio qualsiasi richiesta venga avanzata a partire da un metro diverso rispetto a quello *ritenuto* neutrale.

Avendo individuato in ciò l'elemento problematico sotteso alla teorie democratiche contemporanee e alla più classica visione della laicità, si è resa necessaria la decostruzione del presupposto per il quale è possibile fondare la sfera pubblica e normativa su principi universali o universalizzabili, tanto più in contesti multiculturali.

Piuttosto proprio il contatto fra individui con radici cultural-religiose differenti da quelle maggioritarie, ha aumentato la consapevolezza della significatività culturale di molti dei comportamenti sociali degli individui e delle 'norme' usate per disciplinarli. Il problema rimane quello dell'impossibilità di stabilire il metro di 'neutralità' e di 'ragionevolezza' anche di un linguaggio come quello secolare forgiato e modellato nei suoi contenuti da una *particolare* cultura.

In altre parole, ciò che dev'essere problematizzato è proprio la fede razionalistica che possa esservi un consenso universale basato sulla ragione e dunque la possibilità di un ordine politico di cui sia possibile individuare il fondamento ultimo delle decisioni a partire da argomentazioni logico-razionali.

Di conseguenza, se non si può dare una sfera pubblica e politica davvero laica e imparziale, le istanze provenienti da individui appartenenti a gruppi culturali e religiosi che gestiscono in maniera diversa alcune aree rilevanti della propria vita non possono essere respinte sulla base della loro natura religiosa o culturalmente condizionata – a maggior ragione in ordini politici quali sono quelli democratici, che accettano il presupposto per il quale la diversità rileva e che hanno fra i propri fini l'assicurazione della parità di trattamento tra gli individui.

Se tutto ciò obbliga, certo, a mettere in discussione uno degli assi portanti delle democrazie occidentali – ossia una concezione della laicità dello stato come strumento di neutralizzazione del dibattito politico dall'influenza delle concezioni del bene –, al tempo stesso rappresenta

un'alternativa attraverso cui aprire i sistemi democratici a nuovi modi di rispondere alla mutata realtà culturale delle società occidentali, anche al fine di evitare il rischio che coloro i quali non trovano canali politici legittimi per esprimere il loro dissenso assumano per contrasto atteggiamenti distruttivi.

A tal proposito, tramite la descrizione del caso di pluralismo normativo in Gran Bretagna abbiamo voluto per l'appunto indicare il tentativo concreto di uno stato liberal-democratico occidentale di provare a risolvere le problematiche connesse a un contesto multireligioso in modo diverso dal modello secolarista neutralista.

Tale modello sta tentando di attualizzare una concezione diversa del secolarismo che, soprattutto in connessione alla presenza di minoranze religiose nelle democrazie occidentali, ritiene che nel regolare alcune aree della vita degli individui il potere politico, in particolare quello dello stato, si astenga dal pretendere il monopolio sulla gestione di esse e lasci agli individui (e ai gruppi) la possibilità di farlo *anche* in maniere differenti – sebbene con alcuni limiti tesi a tutelare l'autonomia individuale.

Peraltro, una tale idea di laicità ha il merito di restituire un'immagine più realistica degli individui, intesi come soggetti non sempre disposti a prendere parte alla sfera pubblica a prescindere dalle proprie concezioni del bene, soprattutto quando si tratta di lasciare fuori quei tratti che maggiormente concorrono a definire la propria individualità e a cui dunque non si è disposti a rinunciare.

Ciò è dovuto al fatto che spesso ad essere in gioco sono i valori più profondi nei quali gli individui si riconoscono, e che le divisioni nella sfera pubblica sono generate proprio dal conflitto tra valori. Pensare di riuscire a ricomporre questi conflitti sulla base di un'argomentazione razionale per tutti è l'escamotage messo a punto da coloro che sostengono una concezione della laicità neutralista, i quali ritengono che

dal confronto razionale possa emergere anche in ambito normativo una soluzione comune e condivisa.

Al contrario una visione del secolarismo che accetta la difficoltà, quando non l'impossibilità, di risolvere il conflitto tra valori in modo razionale, prende in considerazione l'eventualità che, per garantire lo stesso grado di uguaglianza tra gli individui, una soluzione alternativa possa essere rappresentata dal dare risposte diversificate, soprattutto in quegli aspetti della vita più connotati dal punto di vista valoriale.

Certamente non è detto che questa sia l'unica soluzione, o che il modello di pluralismo normativo che abbiamo descritto sia il solo strumento atto a rispondere ai problemi posti dalla diversità culturale e religiosa negli ordini politici occidentali. Tuttavia, a partire da qui, questo lavoro ha voluto mettere in luce la necessità di riattivare in campo teorico un'immaginazione politica che sia in grado di elaborare risposte nuove a problemi nuovi, nonostante ciò possa richiedere di ridiscutere la validità di alcuni tratti caratteristici dei sistemi democratici e, se necessario, dell'intero sistema.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMANN, B., *What is Neutral about Neutrality*, in «Ethics», 93 (1983), pp. 372-90.
- ACKERMANN, B., *La giustizia sociale nello stato liberale*, Il Mulino, Bologna 1984.
- AIME, M., *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004.
- ALICINO, F., *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano 2006.
- ALTAN, C.T., *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano 2002.
- AMATO MANGIAMELI, A., *Il sogno egualitario infranto. Sul concetto di alterità differenziata*, in PALAZZANI, L. (a cura di), *Il diritto tra eguaglianza e differenza di genere*, Giappichelli, Torino 2005, pp. 25-39.
- ANELLO, G., «*Fratture culturali*» e «*terapie giuridiche*». *Un percorso giurisprudenziale tra multiculturalità*, in «Stato, Chiese e Pluralismo confessionale», (2009), reperibile all'URL: www.statoechiese.it, letto il 20/02/2013.
- ASLAM, J., *Judicial Oversight of Islamic Family Law: Ensuring Meaningful Consent and Promoting Multicultural Citizenship*, in «International Law and Politics», Vol. 38 (2006), pp. 841-876.
- AUDI, R. e WOLSTERSTORFF, N., *Religion in the Public Square. The place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1997.

- BADER, V., *Religions and States. A New Typology and a Plea for Non-constitutional Pluralism*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 6 (2003), pp. 55-91.
- BADER, V., *Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*, in «Political Theory», 31 (2003), n.2, pp. 265-94.
- BADER, V., *Taking Religious Pluralism Seriously. Arguing for an Institutional Turn. Introduction*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 6 (2003), pp. 3-22.
- BAKHT, N., *Family Arbitration Using Sharia Law: Examining Ontario's Arbitration Act and its Impact on Women Muslim World Journal of Human Rights*, in «Muslim World Journal of Human Rights» Vol. 1:1 (2004), pp. 1-24.
- BANAKAR, R., *The Politics of Legal Cultures*, in «RETFÆRD ÅRGANG», 31 (2008), nr. 4/123, pp. 37-60.
- BANO, S., *In Pursuit of Religious and Legal Diversity: A Response to the Archbishop of Canterbury and the 'Sharia Debate' in Britain*, in «Ecclesiastical Law Society», 10 (2008), pp. 283-309.
- BAUMANN, Z., *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- BAUMANN, G., *L'enigma multiculturale. Stati etnie religioni*, Il Mulino, Bologna 2003.
- BECK, U., *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999.
- BELLAGAMBA, A., DI CORI, P. e PUSTIANAZ, M. (a cura di), *Generi di traverso*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2000.
- BELVISI, F., *Società multiculturale, dignità della persona e pluralismo giuridico. Il matrimonio islamico è davvero incompatibile con la nostra cultura?*, 2003, reperibile all'URL: blog.centrodietica.it/?=1185, letto il 20/02/2013.
- BENHABIB, S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005.

- BESUSSI, A., *La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato*, in «Ragion Pratica», (2004), n.2, pp. 433-452.
- BIFULCO, R., *Democrazia deliberativa e democrazia rappresentativa*, in DE MARTIN, G.C. e BOLOGNINO, D. (a cura di), *Democrazia partecipativa e nuove forme prospettive della cittadinanza*, Cedam, Padova 2010, pp. 312-26.
- BÖCKENFÖRDE, E.W. , *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Bari 2006.
- BOETTCHER, J.W., *Habermas, religion and ethics of citizenship*, in «Philosophy & Social Criticism», 35(1-2) (2009), pp. 215-38.
- BONGIOVANNI, G., *Laicità e democrazia: il significato e il ruolo del principio di neutralità dello Stato*, in CANESTRARI, S. (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna 2007, pp. 221-41.
- BORRADORI, G., *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- BOYD, M., *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choiche, Promoting Inclusion*, 2005, reperibile all'URL: www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca, letto il 20/02/2013.
- BURMAN, S., *Legislation for Social Change in a 'multi-cultural' Society*, in «Quaderni Fiorentini», (1985), pp. 173-96.
- CALHOUN, C., *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass. 1992.
- CAMPIGLIO, C., *Famiglia e diritto islamico. Profili internazionali-privatistici*, in FERRARI, S. (a cura di), *Musulmani italiani. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, Il Mulino 2000, pp. 175-85.
- CARDINI, F., *I cantori della guerra giusta. Religioni, fondamentalismi, globalizzazione*, Il Cerchio, Rimini 2002.
- CARRILLO D. e PASINI, N., *Migrazioni, Generi, Famiglie. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, Franco Angeli, Milano 2009.

- CASADEI, T., *La filosofia pratica di Joseph Raz: valori per agire*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», (2008), n.8, pp. 251-260.
- CASANOVA, J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 1994.
- CENTRE FOR SOCIAL COHESION, *The Beth Din. Jewish Courts in the UK*, 2009, reperibile all'URL:
www.socialcohesion.co.uk/files/1236789702_1.pdf, letto il 20/02/2013.
- CHIBA, M., *Other Phases of Legal Pluralism in Contemporary World*, in «Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law», 3 (1998), pp. 228-45.
- CHOKSI, B., *Religious Arbitration in Ontario – Making the Case Based on the British Example of the Muslim Arbitration Tribunal*, in «U. Pa. J. Int'l L.», Vol.33 (2012), pp. 791-840.
- COLAIANNI, N., *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2006.
- COLOZZI, I., (a cura di), *Varianti di comunitarismo*, in «Sociologia e politiche sociali», vol.5-2 (2002).
- CONSORTI, P., *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (2007), reperibile all'URL: www.statoechiese.it, letto il 20/02/2013.
- CUBEDDU, R., *Individualismo metodologico, liberalismo e comunitarismo*, in CUBEDDU, R., *Tra scuola austriaca e Popper*, E.S.I, Napoli 1996, pp. 27-51.
- CUBEDDU, R., *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma 1997.
- CUBEDDU, R., *Le istituzioni e la libertà*, Liberilibri, Macerata 2006.
- D'ARIENZO, M., *Matrimonio e famiglia nell'Islam e in Italia. Problemi giuridici*, in FUCCILLO, A. (a cura di), *Unioni di fatto, convivenze e fattore religioso*, Torino, Giappichelli 2007, pp. 117 e ss.

- DAS, V., *Cultural Rights and the Definition of Community*, in MENDELSON, O. e BAXI, U. (a cura di), *The Rights of Subordinated People*, Oxford University Press, Delhi 1994, pp. 117-58.
- DERRET, D., *Sir Henry Maine and Law in India*, in «Juridical Review», (1959), pp. 40-55.
- DONATI, P., *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- DOUGLAS, G., DOE, N., GILLIAT-RAY, S., SANDBERG, R. e KHAN, A., *Social Cohesion and Civil Law: Marriage, Divorce and Religious Courts*, reperibile all'URL:
<http://www.law.cf.ac.uk/clr/research/cohesion>, letto il 20/02/2013.
- DURKHEIM, É., *La divisione del lavoro sociale* (1893), Edizioni di Comunità, Milano 1971.
- DURKHEIM, É., *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Edizioni di Comunità, Milano 1971.
- DUSO, G., *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in G. DUSO (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 107-38.
- DWORKIN, R., *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982.
- ELDER, K., *La religione liberata*, in «Reset», 95 (2006), reperibile all'URL:http://www.eurozine.com/articles/article_2006-07-07-eder-it.html, letto il 20/02/2013.
- ELST, K., *The Problem with Secularism*, Voice of India, New Delhi 1997.
- ENGINEER, A.A., *Islam, women and gender justice*, Gyan Publishing House, New Delhi 2001.
- ENNS, P., *Habermas, Reason, and the Problem of Religion: the Role of Religion in the Public Sphere*, in «The Heythrop Journal», XLVIII (2007), pp. 878-894.
- FACCHI, A. e MITTICA, M.P. (a cura di), *Concetti e norme. Teoria e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano 2000.

- FACCHI, A., *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- FARELL, M.D., *Autonomy and Paternalism: The Political Philosophy of Joseph Raz*, in «Ratio Juris», Vol.4 (1991), 1, pp. 52-60.
- FATTIBENE, R., *Gli interventi sul corpo umano a fini non terapeutici nella società multietnica e multiculturale*, in CHIEFFI, L. (a cura di), *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, Giappichelli, Torino 2005.
- FERLITO, S., *Diritto soggettivo e libertà religiosa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.
- FERLITO, S., *Le religioni, il giurista, l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- FERRARA, A., *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- FERRARA, A., *Introduzione*, in FERRARA, A., *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. IX-LVII
- FERRARA, A., *Introduzione*, in FERRARA, A. (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, pp. 7-23.
- FERRARI, S., *Pluralità di sistemi matrimoniali e prospettive di comparazione*, in «Daimon», (2002), n.2, pp. 19-59.
- FERRARI, S., *Diritti e religioni*, in FERRARI, S. (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 9-21.
- FIORIO, M., *Il recupero del discorso religioso in Jürgen Habermas. Aperture e limiti di una proposta postmetafisica*, in «Lessico di Etica pubblica», (2010), n.1, pp. 72-90.
- FISTETTI, F., *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.
- FRANCAVILLA, D., *Il diritto indù*, in FERRARI, S. (a cura di), *Introduzione al diritto comparato*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 57-110.
- FREYENHAGEN, A., *Taking Reasonable Pluralism Seriously: an Internal Critique of Political Liberalism*, in «Politics, Philosophy & Economics», 10 (2011), n.3, pp. 323-42.

- GALEOTTI, A., *Joseph Raz e il perfezionismo liberale*, in ZANETTI, GF., (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 101-28.
- GALEOTTI, A., *Multiculturalismo*, Liguori Editore, Napoli 1999.
- GALLI, C. (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna 2006.
- GASPAROLI, C., *La sfida di Joseph Raz all'universalità del valore*, in «Filosofia politica», 2 (2007), pp. 259-262.
- GAUCHET, M., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
- GAUCHET, M., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso culturale*, Dedalo, Bari 2008.
- GEERTZ, C., *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna 1999.
- GHOSH, P., *Politics of Personal Law in India: The Hindu-Muslim Dichotomy*, in «South Asia Research», Vol.29 (2009), 1, pp. 1-17.
- GIASANTI, A. e MAGGIONI, G. (a cura di), *I diritti nascosti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.
- GLENDINNING, T. e BRUCE, S., *Privatization or Deprivatization: British Attitudes About the Public Presence of Religion*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 50 (2011), n.3, pp. 503-516.
- GOLDSMITH, E. e MANDER, J., *Processo alla globalizzazione*, Arianna Editrice, Bologna 2006.
- GRAZIANO, A.M., *La sfida etica del multiculturalismo*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.
- GÜNTHER, K., *Pluralismo giuridico e codice universale della legalità*, Trauben, Torino 2010.
- HABERMAS, J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.
- HABERMAS, J., *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Bari 1993.
- HABERMAS, J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996.

- HABERMAS, J., *Dialogo su Dio e il mondo*, in «Teoria Politica», (1999), n.2-3, pp. 419-40.
- HABERMAS, J. e TAYLOR, C., *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2001.
- HABERMAS, J. e RATZINGER, J., *Ragione e fede in dialogo*, Cedam, Padova 2003.
- HABERMAS, J., *Fede e sapere*, in «MicroMega», (2001), n.5, pp. 7-16.
- HABERMAS, J., *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «MicroMega», n.5 (2003), pp. 311-28.
- HABERMAS, J., *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in «Reset», n. 83 (2004), pp. 24-30.
- HABERMAS, J., *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in HABERMAS, J., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 19-50.
- HABERMAS, J., *Religion in the Public Sphere*, in «European Journal of Philosophy», 14 (2006), n.1, pp. 1-25.
- HABERMAS, J., *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in HABERMAS, J., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 111-148.
- HELFAND, M.A., *Religious Arbitration and Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Order*, in «New York University Law Review», Vol. 86, (2011), n.5, pp. 1231-1305.
- HERITIER, P., *La sacra laicità*, in «Stato, Chiese, pluralismo confessionale», (2009), reperibile all'URL: www.statoechiese.it, letto il 20/02/2013.
- HOLDEN, S.L., *Custom and Law Practises in Central India: Some Case Studies*, in «South Asia Research», Vol. 23, (2003), n.2, pp. 115-34.
- HOPKINS, R. e YEGINSU, C.V., *Religious Liberty in British Courts: A Critique and Some Guidance*, in «Harvard International Law Journal», Vol. 49, (2008), pp. 28-39.

- HURKA, T., *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- JACKSON, B., “Accomodamento trasformativo” e diritto religioso, in ALUFFI BECK-PECCOZ, R. (a cura di), *Identità religiosa e integrazione dei musulmani in Italia e in Europa. Omaggio alla memoria di Francesco Castro*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 137-61.
- JAHANBEGLOO, R., *Il modello indiano: una sfida per il mondo musulmano*, reperibile all’URL: www.resetdoc.org, letto il 20/02/2013.
- JAYME, E., *Diritto di famiglia: società multiculturale e nuovi sviluppi del diritto internazionale privato*, in «Riv. dir. internaz. priv. e proc.», 2 (1993), pp. 295-304.
- KORTEWEG, A. C., *The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency*, in «Gender & Society», Vol. 22 (2008), No.4, pp. 434-454.
- KUKATHAS, C., *Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- KUNG, H., *Scontro di civiltà ed etica globale. Globalizzazione, religioni, valori universali, pace*, Datanews Edizioni, Roma 2005.
- KUTTY, K., *The Myth and Reality of Shari'a Courts in Canada: A Delayed Opportunity for the Indigenization of Islamic Legal Rulings*, in «University of St. Thomas Law Journal», Vol. 7 (2008), n.3, pp. 559-602.
- KYMLICKA, W., *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.
- LANZILLO, M.L., *Multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- LARMORE, C., *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990.
- LINGAT, R., *La tradizione giuridica dell’India*, Giuffrè, Milano 2003.
- LOMABARDI VALLAURI, L. e DILCHER, D., *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981.
- LÜBBE, H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970.

- MACINTYRE, A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.
- MACINTYRE, A., *Il patriottismo è una virtù*, in FERRARA, A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 55-76.
- MADDALENA, G., *La lotta delle tradizioni. MacIntyre e la filosofia in America*, L'Arciere, Cuneo 2000.
- MAESTRI, E., *La vita umana «presa sul serio». Uno studio sul perfezionismo bioetico di John M. Finnis e sul liberalismo bioetico di Ronald Dworkin*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009.
- MAFFETTONI, S., *Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale*, in «Filosofia e questioni pubbliche», (2010), pp. 5-22.
- MALETTA, S., *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- MANCINA, A., *Uso pubblico della ragione e ragione pubblica: da Kant a Rawls*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», 8 (2008), pp. 33-61.
- MANGINI, M., *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- MANGINI, M., *Il perfezionismo come teoria etica e politica*, in «Filosofia e questioni pubbliche», (2011), pp. 111-140.
- MARGALIT, A. e RAZ, J., *National Self-Determination*, in «Journal of Philosophy», Vol. 87 (1990), n.9, pp. 439-461.
- MAROTTA, A., *Law Courts V. Shari'a Courts: Giurisprudenza inglese e Islam europeo*, in «Amministrativamente. Rivista di diritto amministrativo», (2013), n.1, pp. 1-13.
- MARRAMAO, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza 1994.
- MARRAMAO, G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003.
- MARTIN, D., *On Secularization*, Ashgate, Burlington (VT) 2005.

- MENSKI, W., *The Uniform Civil Code in India Law: New Developments and Changing Agenda*, in «German Law Journal», 9 (2008), n.3, pp. 211-50.
- MENSKI, W., *Slumdog Law, Colonial Tummy and the Redefinition of Family Law in India*, in «South Asia Research», Vol. 30 (2010), n.1, pp. 67-80.
- MEYER, L., PAULSON, S. e POGGE, T. (a cura di), *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- MODOOD, T., *British Muslim and the politics of multiculturalism*, in MODOOD, T., TRIANDAFYLLIDOU, A. e ZAPATA-BARRERO, R. (a cura di), *Multiculturalism, Muslim and Citizenship. A European Approach*, Routledge, Londra 2006, pp. 37-56.
- MODOOD, T., *Multiculturalism*, Cambridge and Malden, MA, Polity Press 2007.
- MODOOD, T., *Muslims, Religious Equality and secularism*, in MODOOD, T., e LEVEY, G.B., (a cura di), *Secularism, Religion and Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press 2009, pp. 164-185.
- MOLSENN, M., *From the Crick Report to the Parekh Report: Multiculturalism, Cultural Difference, and Democracy: The Re-Visioning of Citizenship Education*, in «British Journal of Sociology of Education», Vol. 25, (2004), n.2, pp. 179-192.
- MONCERI, F., *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- MONCERI, F., *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- MONCERI, F., *Quale diversità 'conta'? Considerazioni sul rapporto fra multiculturalismo e 'religione'*, in «Il Politico», LXXIV (2009), n.2, pp. 5-26.

- MONCERI, F., *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi trans gender*, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- MONTANARI, A. e UNGARO, D. (a cura di), *Globalizzazione, politica e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- MULLALLY, S., *Feminism and multicultural dilemmas in India: revisiting the Shah Bano case*, in «Oxford Journal of Legal Studies», (2004), pp. 1-16.
- MULLHALLE, S., e SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford 1992.
- MURPHY, A., *Multiculturalism. A critical introduction*, Routledge, Londra 2012.
- NEEDHAM, A.D. e RAJAN, R.S., *The Crisis of Secularism in India*, Oxford University Press, Durham, 2007.
- NEWBEGIN, E., *The codification of personal law and secular citizenship: Revisiting the history of law reform in late colonial India*, in «The Indian Economic and Social History Review», 46 (2009), n.1, pp. 83-104.
- NORRIS, P. e INGLEHART, R., *Sacro e Secolare*, Il Mulino, Bologna 2007.
- NOZICK, R., *Anarchia, stato, utopia. I fondamenti filosofi dello stato minimo*, Le Monnier, Firenze 1981.
- NUSSBAUM, M.C., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006.
- NUSSBAUM, M.C., *Lo scontro dentro le civiltà: democrazia, radicalismo religioso e futuro dell'India*, Il Mulino, Bologna 2009.
- OSTERHAMMEL, J. e PETERSSON, N.P., *Storia della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2005.
- PALAZZANI, L. (a cura di), *Il diritto tra eguaglianza e differenza di genere*, Giappichelli, Torino 2005.
- PALAZZANI, L., *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011.

- PAREKH, B., *Rethinking multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2000.
- PAREKH, B., *Europe, liberalism and 'Muslim question'*, in MODOOD, T., TRIANDAFYLLIDOU A. e ZAPATA-BARRERO R., (a cura di), *Multiculturalism, Muslim and Citizenship. A European Approach*, Routledge, Londra-New York 2006, pp. 179-203.
- PAREKH, B., *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2008.
- PARIOTTI, E., *Individuo, comunità, diritti. Tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino 1997.
- PAZÈ, V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- PAZÈ, V., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- PETRUCCIANI, S., *Comunitarismo, liberalismo, universalismo*, in «Parole Chiave», (1993), n.1, pp. 31-49.
- PHILLIPS, N., *Equality Before the Law. Speech by Lord Phillips, Lord Chief Justice East London Muslim Centre, 3rd July 2008*, reperibile all'URL: <http://www.judiciary.gov.uk>, letto il 20/02/2013.
- PICCONI STELLA, S., *Esperienze multiculturali. Origini e prospettive*, Carocci, Roma 2003.
- PILLITTIERI, R., *L'Arbitration Act 1996: l'attesa riforma della legge inglese sull'arbitrato*, in «Diritto del commercio internazionale», (1997), n.4, pp. 803 e ss.
- RASCENTE, M., *L'universalità tra rispetto del valore e valore del rispetto. A proposito di un volume di Joseph Raz*, in «La Cultura», 3 (2007), pp. 517-524.
- RATTANSI, A., *Multiculturalism. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- RAWLS, J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1993.

- RAWLS, J., *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1994.
- RAWLS, J., *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in RAWLS, J., *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 173-239.
- RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon 1986.
- RAZ, J., *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, in «Dissent», 1 (1994), pp. 67-79, trad. it., *Multiculturalismo*, reperibile all'URL: http://www.sifp.it/didattica/inediti/copy2_of_grozio-ugo-postille-inedite-agli-aforismi-politici, letto il 20/02/13.
- RAZ, J., *Ethics in the Public Domain*, Clarendon, Oxford 1994.
- RAZ, J., *I valori fra attaccamento e rispetto*, Diabasis, Reggio Emilia 2001.
- RAZ, J., *Filosofia e pratica della libertà*, in «Iride», XV (2002), n.37, pp. 475-509.
- REISS, M., *The Materialization of Legal Pluralism in Britain: Why Shari'a Courts Should Be Non-Binding*, in «Arizona Journal of International & Comparative Law», Vol. 26 (2011), No. 3, pp. 739-778.
- RENÈ, D. e JAFFRET-SPINOSI, C., *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Cedam, Padova, 2004.
- RESTAINO, F. e CAVARERO, A. (a cura di), *Le teorie femministe*, Paravia, Torino 2002.
- RICCA, M., *Dike meticcias. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- RICCA, M., *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari 2008.
- RINGELHEIM, J., *Diritto e diversità culturale. La scienza giuridica di fronte alla sfida del pluralismo*, in «Ragion Pratica», 36 (2011), pp. 95-128.
- RITZER, G., *Il mondo alla McDonald*, Il Mulino, Bologna 1997.
- RIVIEZZO, A., *Famiglia extracomunitaria tra sistemi giuridici e modelli religiosi*, in VIGNUDELLI, A. (a cura di), *Istituzioni e dinamiche del*

diritto. Multiculturalismo, comunicazione, federalismo, Giappichelli, Torino 2005.

ROSATI, M., *Pluralismo religioso e pluralismo giuridico: il caso della controversia sulla Shari'a*, in COTESTA, V., FEBBRAJO, A., PACE, E. e SEGATORI, R. (a cura di), *Il pluralismo religioso tra politica, diritto e società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 123-38.

ROUSSEAU, J.J., *Il contratto sociale* (1762), Mondadori, Milano 2002.

RUSCONI, G.E., (a cura di), *Lo stato secolarizzato nell'era post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008.

SALOMONE, N., *Il disincanto del mondo. Traiettorie della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano 2006.

SANDEL, M., *Giustizia e contratto sociale*, in «Fondamenti», (1985), pp. 95-115.

SANDEL, M., *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, in FERRARA, A., (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 251-73.

SCILLITANI, L., *Mutilazioni e culture. Aspetti antropologici*, in PALAZZANI, L. (a cura di) *Il confronto interculturale: dibattiti bioetici e pratiche giuridiche*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

SEN, A., *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano 1998.

SEN, A., *L'altra India*, Mondadori, Milano 2005.

SEN, A., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Oscar Mondadori, Milano 2005.

SHACHAR, A., *On Citizenship and Multicultural Vulnerability*, in «Political Theory», Vol. 28 (2000), No.1, pp. 64-89.

SHACHAR, A., *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Womens Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

SHACHAR, A., *Religion, state and the problem of gender: re-imagining citizenship and governance in diverse societies*, in «McGill Law Journal», 50 (2005), pp. 49-88.

- SHACHAR A., *Privatizing Diversity: A Cautionary Tale From Religious Arbitration in Family Law*, in «Theoretical Inquiries in Law», Vol. 9 (2008), pp. 573-607;
- SHACHAR, A., *Privatizing Diversity: A Cautionary Tale From Religious Arbitration in Family Law*, in «Theoretical Inquiries in Law», Vol. 9 (2008), pp. 573-607.
- SHACHAR, A., *Entangled: State, Religion, and the Family*, in «Harvard International Law Journal», Vol.49 (2009), pp. 132-145.
- SHADID, W. e VAN KONINGSVELD, P.S., *Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists*, in SHADID, W. e VAN KONINGSVELD, P.S. (a cura di), *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States*, Peeters Publishers, Kok Pharos, 1996, pp. 84-115.
- SHARAFI, M., *The semi-autonomous judge in colonial India: Chivalric imperialism meets Anglo-Islamic dower and divorce law*, in «The Indian Economic and Social History Review», 46, (2009), 1, pp. 57-81.
- SWAINE, L.C., *Institutions of Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 6 (2003), pp. 93-118.
- STIGLITZ, J.E., *La Globalizzazione e suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2003.
- STIGLITZ, J.E., *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino 2006.
- TAYLOR, C., *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004.
- TAYLOR, C., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
- TEUBNER, G., *La "Bukowina globale": il pluralismo giuridico nella società mondiale*, in «Sociologia e politiche sociali», 2, (1999), n.2, pp. 49-80.
- TIERNEY, B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale, diritto canonico*, Il Mulino, Bologna 2002.

- TOMASI, J., *Free Market Fairness*, Princeton University Press, Princeton 2012.
- TORRI, M., *Storia dell'India*, Laterza, Bari 2001.
- TOURI, K., *The Disputed Roots of Legal Pluralism*, in «Law, Culture and Humanities», (2011), pp. 1-22.
- TRIANDAFYLIDOU, A., MODOOD, T. e MEER, N., *European Multiculturalisms: Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- TURNER B.S. e ZENGİN ARSLAN, B., *Shari'a and legal pluralism in the West*, in «European Journal of Social Theory», 14 (2011), n.2, pp. 139-159.
- TURNER, V., *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia 1992.
- UNGUREANU, C., *The Contested Relation between Religion and Democracy. Towards a Dialogical Perspective?*, in «European Journal of Political Theory», 7 (2008), n.4, pp. 405-29.
- URBINATI, N., *Rawls e Habermas e la questione del ruolo pubblico delle religioni*, in HERNY, B., LORETONI, A. e PIRNI, A. (a cura di), *Laicità e principio di non discriminazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 44-68.
- VENTURELLI, P., *Multiculturalismo e universalità dei valori in Joseph Raz*, in «Teoria politica», 3 (2005), pp. 202-205.
- VERZA, A., *Joseph Raz e l'universalità dei valori*, in «Notizie di Politeia», 75 (2004), pp. 106-115.
- WALDRON, J., *Autonomy and Perfectionism in Raz's The Morality of Freedom*, in «Southern California Law Review», 62 (1989), pp. 1128-1129.

- WALL, S., *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- WALLACE, R.J., PETTIT, P., SCHEFFLER, S. e SMITH, M. (a cura di), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- WALZER, M., *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- WALZER, M., *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- WEBER, M., *L'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo* (1904), Bulzoni, Firenze 1969.
- WEBER, M., *Economia e società* (1922), Edizioni di Comunità, Milano 1961.
- WEITHMANN, P., *Religion and Obligations of Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- WELKER, M., *Habermas and Ratzinger on the Future of Religion*, in «Scottish Journal of Theology», 63 (2010), n.4, pp. 456-73.
- WILLIAMS, R., *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, in AHDAR, R. e ARONEY, N. (a cura di), *Shari'a in the West*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 293-303.
- WILSON, R.F., *Privatizing Family Law in Name of Religion*, in «William and Mary Bill of Rights Journal», Vol. 18 (2010), pp. 925-52.
- WITTE, J., *The Archbishop and Marital Pluralism: An American Perspective*, in «Ecclesiastical Law Society», 10 (2008), pp. 344-347.
- WITTGENSTEIN, L., *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1974.
- YATES, M., *Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere*, in «Philosophy & Social Criticism» 33 (2007), n.7, pp. 880-891.
- YOST, D.A., *A Waterspring in the Desert: Advancing Human Rights within Sharia Tribunals*, in «Suffolk Transnational Law Review», Vol. 35 (2012), pp. 177-201.

ZANETTI, GF., *Influenze aristoteliche nel dibattito contemporaneo: Jospheh Raz e i valori condivisi*, in ZANETTI GF., *Ragion Pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Giuffrè, Milano 2011.

ZAPATA-BARRERO (a cura di), *Multiculturalism, Muslim and Citizenship. A European Approach*, Routledge, Londra-New York 2006.

ZAPATA-BARRERO, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2008.

ZOLO, D., *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Bari-Roma 2006.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare innanzitutto tutto il Collegio dei Docenti nella persona del Coordinatore, Prof. Fabio Ferrucci, per la costante presenza che in questi anni non ha mai fatto mancare.

Inoltre un ringraziamento particolare va al Prof. Raffaele Romanelli, con il quale in fondo è nata l'idea di questo progetto di ricerca e nei cui confronti nutro grande riconoscenza.

Intendo ringraziare anche il Prof. Philip Mellor, per le lunghe conversazioni e i preziosi suggerimenti che ha saputo darmi sui temi principali della ricerca durante il soggiorno all'estero presso l'Università di Leeds (UK).

Rivolgo anche un grazie al Prof. Paolo Heritier, con il quale ho avuto il piacere di confrontarmi più volte nel corso di questi anni e da cui ho tratto spunti importanti per questo lavoro.

Il ringraziamento più sentito va alla Prof. Flavia Monceri, dalla quale in questi anni ho imparato molto e la cui attività mi spinge sempre ad allargare i miei orizzonti. La ringrazio, inoltre, per lo spirito sempre positivo con il quale ha assecondato i miei interessi di ricerca e per tutte le opportunità che ha voluto concedermi.

Infine un grazie affettuoso va all'amico Dott. Fabio Corsini, alla mia famiglia e a Lea, alla quale questo lavoro è dedicato.