



**CONSULTA ONLINE**

PERIODICO TELEMATICO ISSN 1971-9892



2022 FASC. I

(ESTRATTO)

**ALESSIO RAUTI**

**“A CHE PUNTO È LA NOTTE?”**

**L'APPROCCIO INTERCULTURALE ALL'IMMIGRAZIONE FRA  
CAPACITÀ E ACCOMODAMENTI**

9 FEBBRAIO 2022

**IDEATORE E DIRETTORE RESPONSABILE: PROF. PASQUALE COSTANZO**

Alessio Rauti

“A che punto è la notte?”

## L’approccio interculturale all’immigrazione fra capacità e accomodamenti\*

**ABSTRACT:** *The paper analyzes the two main approaches to the cultural diversity (interculturalism e multiculturalism), highlighting the criticalities about the first and the consonance of the second with the Italian Constitution. Particularly, the attention is placed on the links between interculturalism, the approach of skills developed by Marta Nussbaum and the construction of the so-called reasonable accommodation test. Finally, it is verified if and in what way the intercultural approach is developed in judicial decisions taking a cue from two rulings of the Supreme Court relating to the cases of the kirpan and the display of the crucifix in schools.*

SOMMARIO: 1. Le domande di riconoscimento e la duplicità dell’eguaglianza. – 2. Il multiculturalismo “prescrittivo” messo a fuoco... – 3. ... e l’interculturalismo come approccio normativo compatibile con la Costituzione. – 4. La “fioritura” delle persone *dentro* e *fra* i gruppi: l’«approccio delle capacità» di M. Nussbaum fra costituzionalismo e interculturalismo. – 5. Il ruolo delle “capacità” e la loro “sicurezza”. – 6. Le tre fasi del *test* di accomodamento. – 7. Il caso del *Kirpan* e la [sentenza n. 24084 del 2017](#) della Cassazione fra accomodamenti *concreti* e mediazioni *generali*. – 8. Concetto *processuale-discorsivo* di cultura e religione nella recente sentenza delle Sezioni Unite della Cassazione sull’esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche. Dai principi di diritto... – 9. ... alla procedura. Aspetti critici – 10. Conclusioni: la *meta-eguaglianza* e l’interculturalismo... in cerca di autore.

## 1. Le domande di riconoscimento e la duplicità dell’eguaglianza.

Fallito il tentativo di ridurre il multiculturalismo di matrice religiosa – di cui le guerre di religione erano state una manifestazione conflittuale<sup>1</sup> – il processo di secolarizzazione dello Stato moderno ha progressivamente fornito un nuovo *background* alla convivenza delle diversità. Ma se per un verso i principi liberali dello Stato di diritto hanno consentito un nuovo approdo alla laicità dello Stato<sup>2</sup>, per l’altro verso le aspirazioni parzialmente universalistiche delle proclamazioni contenute nelle Carte di fine Settecento, per avanzare un minimo di effettività, hanno dovuto essere “filtrate” nel particolarismo di uno Stato-nazione, il quale, proprio perché secolarizzato, aveva bisogno di *una cultura nazionale*, un elemento “spirituale” (e/o etnico) di “auto-percezione” della (e identificazione nella) comune appartenenza che doveva fungere da collante per i sudditi divenuti cittadini e da schermo unificante per la rappresentanza della Nazione.

Dopo la parentesi autoritaria-totalitaria che ha colpito l’Europa continentale, una volta sfrondata dalle degenerazioni del nazionalismo imperialista e/o razziale, il binomio *storia/cultura nazionale* continua a svolgere una funzione importante nella contemporaneità. Esso ha fornito l’elemento prepolitico della nostra Costituzione repubblicana pluralista e la consuetudine culturale di riconoscimento del suo sostrato assiologico, nonché, infine, la base di orientamento interpretativo delle sue disposizioni<sup>3</sup>.



<sup>1</sup> V. C. GALLI, *Introduzione*, in AA.VV., *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, a cura di C. Galli, Bologna 2006, 15.

<sup>2</sup> Sul doppio modo in cui si potrebbe guardare alla laicità, come portato dell’eredità ebraico-cristiana o come soluzione di continuità dello Stato liberale rispetto allo Stato “unionista-confessionista” dell’*ancien régime*, cfr. F. BERTOLINI, *Principio di laicità ed attitudine dello Stato alla autonoma determinazione di sé*, al [sito](#) dell’AIC, 26 aprile 2004. La letteratura sul principio di laicità è, a dir poco, incontenibile. Oltre ai contributi citati più avanti, mi limito a ricordare – per le diverse assonanze con le tesi esposte nel presente contributo e, soprattutto, per il concetto di *meta-etica* pubblica (o etica pubblica costituzionale di secondo grado) – A. SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici “religiose” dello Stato “laico”*, Torino 2008, *passim*.

<sup>3</sup> Sulla differenza fra *testo*, *contesto*, *pre-testo* e *meta-testo*, v. A. SPADARO, *Il problema del “fondamento” dei diritti “fondamentali”*, in *Dir. soc.*, 3/1991, 453 ss.

In questo senso, seguendo P. Häberle, deve riconoscersi che lo Stato costituzionale è uno *Stato culturale*, non già nel senso di asserirne la fondazione in una pretesa omogeneità identitaria – à la Schmitt – del popolo. Piuttosto, si prende atto di due realtà. La prima è che lo Stato costituzionale liberal democratico vive di determinati presupposti culturali e che dalla *cultura costituzionale* – che si sostanzia, fra l'altro, in comportamenti, modi di pensare ed agire – viene a dipendere l'effettività della Costituzione<sup>4</sup>. La seconda è che occorre prepararsi alla sfida di “diffondere” presso nuove platee di soggetti la consuetudine culturale di riconoscimento della Carta, a fronte dei processi di globalizzazione e di immigrazione strutturale che pongono nuove problematiche all'interno di società oramai pluri-culturali, pluri-religiose e pluri-etniche. Tali forme di pluralismo sociale potranno anche non essere una novità assoluta nella storia. È bene, però, riconoscere che *rispetto al nostro ordinamento* sono emerse “nuove” *tipologie di domande* di riconoscimento, legate non già ai tradizionali *cleavages* ma all'appartenenza ad una certa cultura, etnia o religione, domande che possono generare conflitti<sup>5</sup>. In questo senso, probabilmente, si assiste non solo ad un aumento *quantitativo* del tasso di pluralismo sociale<sup>6</sup>, ma anche ad una sua trasformazione *qualitativa*, che mette sotto tensione il principio costituzionale del pluralismo.

La domanda, allora, è se le Costituzioni, e la nostra in particolare, possano o meno offrire risposte a queste “nuove” domande, grazie alla inesauribile “capacità nomogenetica” dei principi che ne compongono la struttura portante.

Ecco perché appare semplicistico rilevare «L'ironia dell'ossessione contemporanea per le differenze culturali», secondo cui «tutti siamo diventati multiculturalisti proprio nel periodo in cui il mondo è diventato meno – e non più – plurale»<sup>7</sup>. È vero che la globalizzazione e i processi strutturali di immigrazione spingono verso convergenze inattese, ma occorre fare attenzione ai giudizi sommari. Così, ad esempio, il fatto che la tecnologia possa avere un certo *appeal* presso gli immigrati non sposta granché il problema delle *differenze*, culturali, etniche e religiose, che rimangono e che risultano accresciute nella nostra società a seguito dell'immigrazione. Esistono, infatti, diversi modi “culturali” di agire che non sempre si presentano necessariamente integrati o coerenti.

Com'è possibile, allora, evitare che la diversità culturale, etnica o religiosa diventi un ostacolo al c.d. *patriottismo costituzionale*, ovvero al progressivo “legame” del singolo immigrato – ovviamente, verificabile unicamente sul piano dell'azione – con le forme e i principi di sostanza della Carta costituzionale? È vero, infatti, che la Costituzione riconosce centralità politica a un *demos* aperto e plurale e non all'*ethnos* identitario, ma, come ricordato, è essa stessa il frutto di precise tradizioni culturali, elementi prepolitici che l'hanno plasmata come prodotto storico.

Sicché, non c'è forse il rischio che il richiamo a *questa* tradizione – e in particolare alla garanzia dei diritti fondamentali – in chiave eventualmente *oppositiva* all'ammissibilità di determinate pratiche culturali spinga gli immigrati ad accusare l'ordinamento italiano di non indossare adeguatamente le lenti culturali e, in particolare, di far soccombere sempre il diritto all'identità culturale o alla libertà religiosa che pure, direttamente o indirettamente, fanno parte del patrimonio assiologico della Carta costituzionale? Ad esempio, i gruppi culturali coinvolti potrebbero giudicare inadeguata la soluzione che, in nome dei principi costituzionali, impedisca sempre – addirittura criminalizzandola – una pratica culturale per il fatto di realizzare una discriminazione di genere (matrimonio poligamico), di

<sup>4</sup> Cfr. P. HÄBERLE *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Roma 2001; ID., *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo. Saggi*, Milano 2003; ID., *Costituzione e identità culturale. Tra Stati ed Unione Europea*, Milano 2006.

<sup>5</sup> Su tali conflitti e sulle domande di riconoscimento v. già, in una prospettiva filosofica, A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli 1999.

<sup>6</sup> Secondo invece T. GROPPI, *Menopaggio. La democrazia costituzionale nel XXI secolo*, Bologna 2020, 400, «se ci soffermiamo sul carattere multiculturale della società e depuriamo la tematica dalle politiche che hanno teso a dare una risposta ben precisa a tale carattere in nome di un'ideologia, potremmo considerare la “società multiculturale” nient'altro che come un sinonimo (o una declinazione) della “società pluralista” che è all'origine dello Stato costituzionale del Secondo dopoguerra».

<sup>7</sup> K. MALIK, *Il multiculturalismo e i suoi critici. Ripensare la diversità dopo l'11 settembre*, Roma 2016, 31.

cagionare un danno fisico (si pensi alla circoncisione e alle mutilazioni genitali femminili<sup>8</sup>), o, più in generale, di incidere negativamente sull'integrità psico-fisica di un minore (si pensi agli atti sessuali legati ai matrimoni con ragazze infra-sedicenni all'interno dei gruppi rom).

È chiaro che di fronte ad una domanda di riconoscimento dell'ammissibilità o non punibilità di precise pratiche culturalmente giustificate, un punto preliminare decisivo è se l'argomento culturale possa essere applicato a certe fattispecie<sup>9</sup>, oltre all'accertamento sul carattere obbligatorio o meramente facoltativo di tali pratiche nella cultura di appartenenza. Si tratta di aspetti decisivi nel modo di articolare i *test* del c.d. accomodamento ragionevole, su cui ritornerò più avanti. In secondo luogo, poi, è bene evitare di associare automaticamente le svariate questioni relative alla convivenza fra culture diverse alle difficoltà legate alle questioni più controverse e *borderline*. In altri termini, c'è un mondo di possibilità *pratiche* per il dialogo interculturale che è bene non dimenticare soffermandosi sulle vette più ardue del dialogo fra diversi.

In generale, è evidente che la formula del patriottismo costituzionale non è taumaturgica, ma può quantomeno indicare l'impossibilità di riconoscere le *differenze* senza l'*unità* consentita da un quadro di principi condivisi (e diritti garantiti), pur se espressione di una determinata tradizione culturale aperta al pluralismo. In breve: anche le minoranze dovranno quantomeno aderire ad *una parte* della cultura del Paese ospite, quella che consente il pluralismo e la difesa dei diritti fondamentali e che deve divenire una patria comune in senso assiologico, ma anche il dialogo interculturale potrà consentire anche a *quella parte* della cultura maggioritaria di evolvere proprio per poter conservare i suoi tratti essenziali<sup>10</sup>. Il richiamo al patriottismo costituzionale serve dunque come fattore evocativo e normativo che impedisce, al contempo, qualsiasi riduzione illiberale del pluralismo alla cultura maggioritaria ma anche facili scorciatoie separatiste, implicando la necessità che pure le minoranze culturali che chiedono riconoscimento aderiscano *de facto* all'etica pubblica costituzionale, intesa pur

---

<sup>8</sup> Prima ancora di essere qualificate come reato, le mutilazioni genitali femminili sono state spesso considerate inammissibili per la lesione fisica che ne discende. Si è affermato, in tal senso, che «l'infibulazione non può trovare cittadinanza alcuna in un ordinamento costituzionale, poiché essa è una pratica lesiva dei diritti fondamentali storicamente definiti da disposizioni costituzionali non equivocabili nel loro significato di valore»: così G. AZZARITI, *Multiculturalismo e Costituzione*, in *Pol. dir.*, 1-2/2016, 13. Tuttavia, per quanto il danno fisico costituisce spesso l'elemento che impedisce un accomodamento ragionevole, il punto centrale – che non sembra adeguatamente messo a fuoco dall'A. – è proprio l'argomentazione che consentirebbe di far prevalere *sempre* l'integrità fisica su altri principi come il diritto all'identità culturale o la libertà religiosa. Sotto questo aspetto, non va dimenticato che anche l'integrità fisica può risultare recessiva rispetto alla libertà religiosa, ad esempio nel caso del testimone di Geova che rifiuti per sé la trasfusione di sangue. La stessa libertà religiosa diviene però recessiva quando il rifiuto riguardi il figlio minore del Testimone di Geova. Pertanto, si potrebbe ritenere che il principio tendenzialmente preminente nel conflitto con gli altri non sia tanto l'integrità in sé, quanto il principio per cui nessuno può disporre dell'integrità fisica (e, a maggior ragione, della vita) *altrui*, anche quando chi assume la decisione sia il genitore di chi la subisce (ragionamento applicabile anche alle mutilazioni genitali femminili sulle bambine). Ovviamente, a fronte della penalizzazione di tali pratiche, rimane purtroppo la concreta possibilità che vengano eseguite *de facto* al di fuori dell'assistenza medica specialistica, in condizioni scarsamente igieniche e con maggiori rischi per la salute della persona coinvolta. Rimane, dunque, essenziale un confronto interculturale sulla concreta possibilità di *trasformare* tali pratiche, pur conservandone il *sensu* di un rito di passaggio e di appartenenza ad una comunità, ad esempio, “convertendole” in un intervento di micro-chirurgia – una piccola incisione simbolica (un “segnetto”) – realizzato presso strutture ospedaliere o centri sanitari attrezzati (cfr. A. SPADARO, *La Costituzione come “meta-etica” pubblica laica: la felice risposta del diritto costituzionale alla questione dell'inter-culturalismo*, relazione introduttiva al Convegno, § 6 del *paper*). Ovviamente, pena la sua ineffettività, è da escludere che una soluzione del genere possa essere semplicemente escogitata dalla cultura maggioritaria e “calata” dall'alto.

<sup>9</sup> Sulla problematica culturalizzazione dei comportamenti, v. I. RUGGIU, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Milano 2012, spec. 293 ss., la quale, ad esempio, condivide la critica femminista secondo cui gli omicidi delle donne nelle diverse culture (araba e occidentale) debbano essere sottratti alla classificazione culturale in quanto fenomeno di violenza di genere conseguenza del patriarcato. Sul modo in cui l'approccio alla diversità culturale incide sulle questioni di genere, v. da ultimo C. NAPOLI, *Multiculturalismo e diritti delle donne: una riflessione, nella prospettiva del costituzionalismo*, in *Costituzionalismo.it*, 2/2021, 161 ss.

<sup>10</sup> Su questo punto, da ultimo, A. SPADARO, *La Costituzione come “meta-etica” pubblica laica: la felice risposta del diritto costituzionale alla questione dell'inter-culturalismo*, Relazione al convegno *L'approccio interculturale all'immigrazione fra declinazioni dell'uguaglianza e strategie educative*, Reggio Calabria 19 novembre 2021 (in corso di stampa).

sempre come etica *parziale*, che dunque, entro certi limiti, lascia spazio anche a concezioni diverse della vita.

Ovviamente, questa non è una *risposta*, ma un *punto di partenza*, visto che, come ricordato, i conflitti posti dalla diversità possono anche mettere sotto “stress” il rapporto fra due *diritti* o due *libertà* costituzionalmente garantite. Ma da esso deriva innanzitutto la necessità di individuare quale approccio alla diversità culturale possa non solo risultare maggiormente funzionale all’integrazione degli immigrati, ma anche svolgere quella funzione latamente pedagogica, di cui discorre Häberle, che consente di trovare un’alternativa, faticosa ma possibile, al noto dilemma di Böckenförde sulla “fragilità” dello Stato costituzionale che non può *garantire*, per la sua stessa natura liberaldemocratica, i presupposti prepolitici su cui si fonda<sup>11</sup>. Una fragilità potenzialmente accresciuta dai fenomeni dell’immigrazione strutturale e della globalizzazione.

L’approccio scelto condiziona il modo di tracciare un confine tra il *trattamento eguale* e il *trattamento da eguali* delle persone o dei gruppi, individuando in quali casi debba valere il primo in quali altri, invece, il secondo.

Il *trattamento eguale* è collegato all’originaria forma storica di rivendicazione dei diritti da parte degli immigrati, che riguardava e continua a riguardare in larga parte il loro diritto a non essere discriminati o divenire vittime di pregiudizio e dunque, in un certo senso, la richiesta che la diversa nazionalità non incida in modo irragionevolmente negativo sul livello di tutela dei diritti. Così come la politica era già “separata” dalla religione nello Stato liberale secolarizzato<sup>12</sup>, allo stesso modo si rivendica o si garantisce un’*eguaglianza* di fronte alla legge al fine di consentire una piena integrazione *nonostante la propria diversità*.

Il *trattamento da eguali*, invece, richiede che la cultura, l’etnia o la religione del gruppo cui si appartiene abbiano un peso rilevante per vedersi riconosciuti alcuni *diritti particolari* o *deroghe* nell’applicazione di norme che altrimenti metterebbero singoli in una condizione di svantaggio a causa delle loro pratiche culturali o religiose<sup>13</sup>. In altri termini, si presuppone che l’appartenenza ai gruppi culturali sia un elemento importante per l’identità personale e che una vera libertà eguale richieda il riconoscimento della differenza e del diritto di avere differenti concezioni della vita, sicché il trattamento *da eguali* comporta il diritto di avere *pari opportunità attraverso la diversità*. Questo implica la predisposizione di norme specifiche e derogatorie per i gruppi – fino ai veri e propri spazi di autonormazione – al fine di poter consentire ai componenti di ciascuna formazione culturale di mantenere ed esprimere, *al pari degli altri*, la propria identità culturale. I casi sono molti e noti: dai sikh che chiedono di non mettere il casco in moto e la divisa in polizia per poter indossare il turbante o di indossare, fra l’altro, il pugnale rituale (il *kirpan*), questione su cui ritorneremo, fino alle classiche questioni del velo, della poligamia e dell’esposizione dei simboli religiosi nei luoghi istituzionali.

In generale, la scelta e il modo di percorrere entrambe le strade oppure solamente la prima o la seconda portano, evidentemente, a risultati assai differenti. Ad esempio, l’approccio francese alla diversità culturale assolutizza il trattamento *eguale*, inteso come imperativo liberale di *cecità alle differenze*, mentre tendenzialmente i modelli multiculturalisti accordano uno spazio notevole anche al trattamento *da eguali*.

In questo quadro, i termini *interculturalismo* e *multiculturalismo* acquistano un significato specifico e diverso se intesi in senso prescrittivo, ovvero come modi in cui *dovrebbero* essere “gestiti” o governati i rapporti sia fra gruppi minoritari culturalmente differenti che fra questi ed il gruppo appartenente alla cultura maggioritaria. Si tratta, dunque, di un approccio di politica costituzionale, oltre che di filosofia politica.

<sup>11</sup> Su tali aspetti, v. A. SPADARO, *Rileggendo E.W. Böckenförde su potere costituente e interpretazione costituzionale*, in [Federalismi.it](http://Federalismi.it), 16/2021, 208 ss.

<sup>12</sup> Così, in relazione alla domanda di pluralismo etnico (e non di liberazione nazionale) derivante negli USA dagli immigrati che hanno cercato di mantenere la propria identità, M. WALZER, *Pluralism in Political Perspective*, in AA.VV., *The Politics of Ethnicity*, a cura di M. Walzer, E.T. Kantowicz, J. Higham, M. Harrington, Cambridge 1982, 9 s.

<sup>13</sup> Cfr. W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna 1999, 57.



## 2. Il multiculturalismo “prescrittivo” messo a fuoco...

Il multiculturalismo è stato inteso in diversi modi, rivelandosi come una sorta di macro-contenitore che, ad esempio, riguarderebbe la gestione sia della *multi-nazionalità* che della *poli-etnicità* di uno Stato. La prima formula allude alla presenza di culture nazionali autoctone concentrate in determinate parti del territorio statale la cui rivendicazione di completa autonomia normativa si associa talvolta anche al rischio di secessione. La seconda, invece, più vicina alla situazione italiana, descrive la tipica condizione conseguente ad una massiccia immigrazione<sup>14</sup>.

Un rapido sguardo alle profonde differenze nelle modalità in cui questo approccio è stato inteso in senso prescrittivo e utilizzato in diversi Paesi – dal Canada al Regno Unito, fino alla Germania<sup>15</sup> – spinge a rilevarne la natura poliforme, ma tendenzialmente incline al riconoscimento di *diritti di gruppo e/o* spazi di autonomia per comunità distinte, culturali, etniche, religiose, fino all’*autogoverno* delle comunità nazionali. È diretto, insomma, a consentire un particolare tipo di pluralismo in termini normativi che ha come immediati *protagonisti* soprattutto i gruppi, le comunità. Si pensi al modello apripista del multiculturalismo canadese, caratterizzato dalla presenza della minoranza nazionale francese del *Québec* e dei nativi indiani o al multiculturalismo “societario” o “comunitario” del Regno Unito – probabilmente un’eredità del modo di gestire le colonie di un tempo, ma anche il frutto di rivolte sociali risalenti ai primi anni ’80 del secolo scorso – così definito in quanto i gruppi culturali sono «interlocutori dei poteri pubblici», soprattutto a livello locale, ricevono finanziamenti, costituiscono strumenti di raccordo e «l’ordinamento favorisce la realizzazione concreta delle modalità di vita prescritte da norme religiose e tradizionali»<sup>16</sup>.

Se è vero che la “cultura” «non è una parola che spiega, ma una parola da spiegare»<sup>17</sup>, nel nucleo duro di questo modello – che è oggetto di ripensamento in molti dei Paesi prima ricordati – sembra che essa venga spesso *reificata*, trattata al pari di un oggetto che conserverà per sempre la forma e il colore, una sorta di universo simbolico e morale particolare ed immobile. Questo riferimento ad una condizione originaria rischia di identificare le persone *solo in base all’appartenenza ad un certo gruppo*, sclerotizzandone la pluralità delle appartenenze, disconoscendo loro la possibilità di rielaborazione soggettiva dei vincoli culturali.

Si tratta di una prospettiva essenzialista, di matrice romantica<sup>18</sup>, nella quale la cultura appare l’oggetto di un modello *ascrittivo* e può risultare addirittura ridotta a mero elemento biologico e, dunque, ad una questione di discendenza, nonostante i cambiamenti sopravvenuti nel proprio contesto di vita. Il presupposto implicito è che, di conseguenza, la cultura non possa mutare a contatto con nuove sfide – mentre l’adattamento è proprio il motore dell’evoluzione (intesa anche in senso neutro, come cambiamento) – e che la *storia passata* abbia potuto creare o modificare una cultura, un popolo o una nazione, mentre la storia presente e futura rimane incapace di tanto.

Quanto, poi, ai Paesi di immigrazione, il pericolo è che lo Stato riduca gli stranieri a culture per proteggersi dalla loro capacità di fluidità e mobilità<sup>19</sup>. Difatti, ci sembra che nel cuore del multiculturalismo alberghi l’idea che i singoli debbano farsi carico della sopravvivenza della loro

<sup>14</sup> Per la distinzione nel testo, v. già W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturalale*, cit., 22 ss. In tema, cfr., oltre ai contributi richiamati in seguito, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano 1994; J. HABERMAS-C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, Milano 2008.

<sup>15</sup> Cfr. AA.VV., *Società multiculturali e percorsi di integrazione. Francia, Germania, Regno Unito ed Italia a confronto*, a cura di G. Cerrina Feroni e V. Federico, Firenze 2017. Sul multiculturalismo in Germania e in Regno Unito, v. pure K. MALIK, *Il multiculturalismo*, cit., 45 ss.

<sup>16</sup> Cfr. C. MARTINELLI, *Il modello dell’integrazione della Gran Bretagna*, in AA.VV., *Società multiculturali*, cit., spec. 19.

<sup>17</sup> Cfr. A. DAL LAGO, *Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica*, in AA.VV., *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, a cura di C. Galli, Mulino 2006, 62. Sui diversi modi di intendere la cultura v. per tutti I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., 148 ss. Ma in tema v. pure T. NAGEL, *L’ultima parola. Contro il relativismo*, Milano 1999, *passim*.

<sup>18</sup> K. MALIK, *Il multiculturalismo*, cit., 17 ss.

<sup>19</sup> Cfr. A. DAL LAGO, *Esistono davvero i conflitti tra culture?* cit., 78.

cultura immutata, quasi presupponendo che l'identità personale non sia plurale – e variamente definita anche da appartenenze a gruppi inter-etnici e interreligiosi – e che manchi nell'uomo la capacità di trasformare dialogicamente sé stesso ed il proprio universo culturale<sup>20</sup>. Di più: si può annidare il rischio di non riconoscere agli *altri* (gli stranieri o i cittadini culturalmente “diversi”) quello che riconosciamo a *noi* (cittadini appartenenti alla cultura maggioritaria), ovvero la capacità di «costruire il nostro mondo sociale», di ripensarlo e avviare nuove narrazioni identitarie<sup>21</sup>. In breve: «ridurre la cultura delle persone alla loro nazionalità, etnicità o religione è un atto intrinsecamente normativo. Persino quando pretende di liberare le persone, esso è profondamente autoritario»<sup>22</sup>.

Si badi: non è detto che ogni approccio multiculturalista abbia queste caratteristiche o le abbia *sempre*. In uno stesso Paese, infatti, il modello potrebbe risultare inverato in diversi modi – a seconda del tipo di pluriculturalismo considerato (popoli nativi, religioni diverse, etc.)<sup>23</sup> – e offrire non pochi spunti di interesse anche per il nostro ordinamento (si pensi alla di lotta alle discriminazioni, anche quelle di tipo indiretto, attraverso gli accomodamenti ragionevoli, al modo di affrontare in armonia con il carattere culturalmente plurale della società questioni come l'individuazione del “giorno festivo”<sup>24</sup>). Tuttavia, credo sia difficile evitare la seguente alternativa: o si tenta almeno convenzionalmente – e in modo, dunque, pur sempre discutibile – di far emergere alcuni lineamenti comuni e prevalenti di un modello, oppure il termine “multiculturalismo” diviene «una parola densa di equivoci»<sup>25</sup>, un termine *bonne à tout faire*, al punto che non mancano quanti criticano il multiculturalismo in nome di un altro tipo di multiculturalismo o addirittura ricomprendono in modo singolare l'ordinamento italiano fra quelli multiculturalisti<sup>26</sup>.

Per evitare, dunque, di maneggiare *nomina nuda*, seguiamo la prima strada, anticipando che *quel tipo* di approccio alla diversità culturale che spinge ad una separazione fra gruppi non corrisponde ai lineamenti del principio costituzionale pluralista. Va ribadito: questo non significa che manchino i pregi. Ad esempio, il multiculturalismo mostra un'importante *vis* critica rispetto a qualsiasi tentativo di assimilazionismo, inteso non come adesione a principi di fondo della convivenza democratica, ma anche come imperativo di completo abbandono delle proprie prassi e dei costumi per abbracciare una

<sup>20</sup> K. MALIK, *Il multiculturalismo*, cit., 28. Per L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale e processi interculturali*, in *Forum on line di Quad. cost.*, 29 aprile 2009, 4, «... sarebbe davvero limitante, o meglio fuorviante, considerare esclusivamente il pluralismo di natura etnica e/o religiosa (...). Infatti, proprio la già menzionata complessità della struttura sociale si traduce nella moltiplicazione di ruoli sociali (lavoratore, credente, membro di una famiglia, volontario, consumatore, militante politico, proprietario,...) che esprimono appartenenze collettive, differenziati circuiti di integrazione sociale, molteplici culture ed identità, interessi e valori (anche giuridici) diversi, non raramente conflittuali, eppure insieme parimenti riferibili allo stesso soggetto concreto, che perciò è culturalmente, “socialmente e giuridicamente multiplo”».

<sup>21</sup> A. DAL LAGO, *Esistono davvero i conflitti tra culture?* cit., 64, secondo cui «Una posizione di questo tipo, implicita o esplicita che sia, non solo è evidentemente ideologica (se non razzista), ma contrasta con l'idea di cultura come si è sviluppata nella recente antropologia», ovvero «(... il sistema, insieme, o rete di simboli, credenze, valori, costumi, riti, ecc., che rende specifica una società e che, in qualche misura, condiziona i suoi membri» (*corsivi dell'A.*).

<sup>22</sup> Così G. BAUMANN, *L'enigma interculturale*, Bologna 2003, 94.

<sup>23</sup> Ad esempi, sulle particolarità del *test* culturale relativo alle pratiche culturalmente connotate (e, dunque, agli *inherent rights*) dei popoli nativi in Canada – e sulle differenze con gli *altri* test culturali praticati nel medesimo Stato – cfr. I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., 96 ss.

<sup>24</sup> Cfr., sempre in relazione al Canada, D. LOPRIENO-S. GAMBINO, *L'obbligo di 'accomodamento ragionevole' nel sistema multicultural canadese*, in AA.VV., *L'apporto della Corte suprema alla determinazione dei caratteri dell'ordinamento costituzionale canadese*, a cura di G. Rolla, Milano 2008, 217 ss.; S. GAMBINO, *Laicità e Stato. La ricerca di un dialogo difficile ma necessario; le opportunità offerte dalle esperienze costituzionali comparate e dalle relative giurisprudenze*, in AA.VV., *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, a cura di N. Fiorita e D. Loprieno, Firenze 2009, spec. 18 ss.

<sup>25</sup> Cfr. A. DAL LAGO, *Esistono davvero i conflitti tra culture?* cit., 68.

<sup>26</sup> In tal senso, v. A. MARCHESE, *Libertà religiosa e diritto all'identità culturale: profili civilistici*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 3/2017, spec. 1010 s., secondo cui le tre caratteristiche del multiculturalismo sarebbero: 1) la presenza tendenzialmente permanente di gruppi sociali differenziati da quello storicamente egemone nello Stato di riferimento; 2) l'adesione spontanea a tali gruppi e 3) il compito dei relativi componenti di preservare la propria cultura di origine. Con evidenza, per un verso, tale tritico lascia singolarmente fuori le comunità etniche, alle quali solitamente si appartiene non per scelta, mentre per l'altro verso sembra sottolineare un dato, il terzo, che è tipicamente multiculturalista (... *devono* preservare la loro cultura di origine) ma che non sembra trovare alcun fondamento nell'ordinamento italiano.

generica *Way of Life* del Paese ospitante. Inoltre, stabilire norme specifiche per gruppi culturali risponde in maniera vistosa alla logica del “riconoscimento” dell’identità degli stranieri e potrebbe forse spingerli a sentirsi maggiormente parte della nuova e più ampia comunità sociale.

Tuttavia, guardando all’esperienza dei Paesi prima ricordati, sembrano soverchianti, per quantità e gravità, gli aspetti critici.

Innanzitutto, l’obiettivo della mera *coesistenza* di elementi sociali e normativi separati perché potenzialmente conflittuali<sup>27</sup>, si atteggia talvolta a modalità per non affrontare le condizioni di tensione o di contrasto fra culture. La separazione dei gruppi culturali agevola la competizione fra gli stessi, il loro ricompattarsi su linee rigide e concorrenti. Di qui il paradosso: il terrore del c.d. scontro fra le civiltà – secondo la nota elaborazione di Samuel Huntington<sup>28</sup> – porta ad una sorta di «armistizio strutturato»<sup>29</sup> assai fragile, che agevola paradossalmente il formarsi delle condizioni dello scontro. Al contrario, come insegna la tradizione indiana – a partire dall’insegnamento di Tagore, ripreso da esponenti di spicco della filosofia politica, come M. Nussbaum – il vero scontro è *dentro* ogni civiltà, nelle diverse polarità – violenza/pace, dominio/accoglienza, chiusura/apertura, conflitto/dialogo – che, prima ancora, interpellano la coscienza di ogni uomo ed animano, secondo la distinzione freudiana, la lotta interiore fra l’*Es* volitivo e l’*Io* che controlla le pulsioni, una tensione che contribuisce a delineare l’identità personale<sup>30</sup>. Nella logica multiculturalale di un tale “armistizio” il caso del *kirpan* – su cui torneremo più avanti – può, ad esempio, divenire facilmente una “non questione”, fino alla possibilità che lo stesso venga indossato a scuola, senza alcuna considerazione del modo in cui la libertà religiosa dovrebbe essere bilanciata con altri diritti in gioco (e, dunque, del rapporto *fra* religioni e culture).

Rispetto, poi, ai classici problemi del rapporto fra singolo e formazione sociale, qui la rivendicazione dei diritti di gruppo può porsi spiccatamente come problema di potere, può, cioè, provenire proprio da quanti vogliono servirsene per mantenere o accentuare la propria posizione di dominio all’interno di una comunità culturale, sicché il riconoscimento di tali diritti potrebbe paradossalmente pregiudicare quelli di chi appartiene alle minoranze interne. In breve, non si può escludere che i diritti di gruppo vengano utilizzati come strumenti *contro* i soggetti più deboli e spingano a considerare le comunità culturali come insiemi omogenei nei quali, invece, i diritti *dei singoli* rimangono alla mercé della maggioranza.

Inoltre, la separazione e la rigidità dello schema normativo rischiano di rinsaldare anche in questo caso il c.d. fenomeno della polarizzazione di gruppo<sup>31</sup>, intesa qui come processo che consente alle persone più radicali di coinvolgere quelle più moderate nel ricorso alle forme più estreme delle pratiche etnico/culturali quali modalità di difesa della propria identità. Si tratta di una sclerotizzazione che rischia ulteriormente di spingere verso la c.d. folklorizzazione della differenza<sup>32</sup>. E questo processo è agevolato dalla circostanza per cui il ricorso all’etnicità potrebbe divenire la «chiave per ottenere diritti»<sup>33</sup>.

Portare alle estreme conseguenze *questo* approccio multiculturalale potrebbe legittimare le c.d. *leggi personali* di stampo medioevale, simili a quelle che ancora oggi, in assenza di consenso sufficiente

<sup>27</sup> A. SPADARO, *La sentenza “Lautsi” sul Crocefisso: summum jus, summa iniuria? (Nota a Corte europea dei diritti dell’uomo. Sentenza 3 novembre 2009, Affaire Lautsi c. Italie, ric. 3014/06, in Dir. pubbl. comp. e comun., I/2010, 198 ss.*

<sup>28</sup> S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000.

<sup>29</sup> Così G. LIMONE, *Il pensiero costituente come pensiero radicale*, in AA.VV., *Multiculturalismo*, a cura di A. Baldini, Padova 2012, 30.

<sup>30</sup> Per F. FUKUYAMA, *Identità*, Milano 2019, 53 ss., «Il moderno concetto di identità mette insieme tre fenomeni. Il primo è il *Thymós*, un aspetto universale della personalità umana che anela al riconoscimento. Il secondo è la distinzione tra l’io interiore e l’io esteriore, e il collocamento della valutazione morale dell’io interiore al di sopra della società esterna. Questo carattere è emerso solo agli albori dell’Europa moderna. Il terzo è il concetto di dignità, un concetto in evoluzione, secondo il quale il suo riconoscimento non è dovuto solo a una ristretta classe di persone ma a tutti. L’ampliamento e universalizzazione della dignità muta in progetto politico la ricerca privata dell’io».

<sup>31</sup> C.R. SUSTEIN, *Republic.com. Cittadini informati o consumatori di informazioni?* Bologna 2003.

<sup>32</sup> M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari 2008, 8.

<sup>33</sup> K. MALIK, *Il multiculturalismo*, cit., 62.



su un codice civile uniforme (pur richiesto dalla Costituzione), in India regolano i rapporti privati *su base religiosa*, con conseguenze spesso negative proprio per le persone più deboli (come le donne nell'*Islam*)<sup>34</sup>. Non si ignora che i c.d. *test* giurisprudenziali sui reati culturalmente o religiosamente orientati sono stati maggiormente sviluppati proprio nei Paesi con approccio multiculturale (a partire dal Canada). Nondimeno, è evidente che le differenze con l'interculturalismo potrebbero essere apprezzate in relazione al modo di costruire il *test* prima ricordato e, a mio avviso, nel peso attribuito al credo, alla coerenza e alla condizione concreta del soggetto agente.

Infine, questa sorta di *monoculturalismo plurale* – com'è stato definito l'approccio multiculturalista<sup>35</sup> – deresponsabilizza la partecipazione *uti singoli* alla sfera pubblica e, in mancanza di confronto, non offre strumenti di comprensione delle culture, ma riduce le persone e le matrici culturali «a norme, a schemi più o meno fissi di comportamento»<sup>36</sup>, mentre invece, come ricordato, le culture e le azioni individuali sono normalmente il frutto di un adattamento continuo. Per certi versi, poi, il multiculturalismo potrebbe funzionare come una sorta di rimedio ad una assimilazione impossibile o difficile, una sorta di *post-colonialismo* accentrato: anziché imporre lo stile di vita maggioritario, si crea una forma di separazione che consente di evitare la logica più complessa e impegnativa dell'integrazione.

In definitiva, pur apparendo una sorta di uovo di Colombo, una tecnica irenica di pluralismo che sembra accordare il giusto riconoscimento alla differenza senza incorrere in conflitti, nel lungo periodo non sembra particolarmente capace di garantire le esigenze della convivenza civile e pacifica, in quanto non punta sulla valorizzazione delle esigenze e degli interessi comuni e sulla necessità di affrontare problemi condivisi. Non a caso, proprio in alcuni dei Paesi che hanno messo in opera politiche multiculturali è complessivamente emerso un giudizio negativo, non solo fra le file degli intellettuali di destra. In particolare, nel momento in cui si premura di offrire un eccesso (non compensato) di trattamento *da eguali* ai gruppi – mediante *corpora* separati di norme riservate – il multiculturalismo mette a rischio l'eguaglianza *dei singoli* nei diritti fondamentali e pregiudica, a lungo andare, la tenuta stessa della convivenza. Difatti, questo approccio, non richiedendo confronto e dialogo, semplicemente allontana visivamente e territorialmente i conflitti e ostacola forme adattive e progressive di autorappresentazione culturale, portando all'isolamento delle culture e alla segregazione dei soggetti più deboli<sup>37</sup>.

Anche nella teoria liberale si è messo l'accento, di volta in volta, sui diritti individuali o su quelli collettivi. Talvolta, si è ritenuto che il riconoscimento dei diritti di gruppo possa risultare insostenibile nella misura in cui calpesta i diritti individuali di scelta e autodeterminazione, mentre in altri casi una tale obiezione è parsa trascurare il carattere attivo dei soggetti che possono acquistare autonomia pubblica attraverso il processo democratico, purché si dia una comune cultura politica, un'adeguata integrazione etica. Tuttavia, è evidente che se il discorso viene riferito alla polietnicità degli stranieri immigrati, i soggetti deboli all'interno dei gruppi culturali potrebbero comunque rimanere sprovvisti anche di un'adeguata autonomia pubblica, in quanto privi della cittadinanza e dei diritti politici del Paese ospitante e magari impediti di fatto alla partecipazione in altri modi alla sfera pubblica. Anzi,

<sup>34</sup> Sul dibattito relativo al codice civile uniforme in India, v. da ultimo D. FRANCAVILLA, *La complessità dei diritti personali e il dibattito sul Codice civile uniforme in India*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 21/2021, 1 ss.

<sup>35</sup> Così, criticamente, A. SEN, *Identità e violenza*, Bari-Roma 2006, 159. Secondo l'A. la concezione prevalente del multiculturalismo presente nel Regno Unito – che spinge a partecipare alla politica britannica non in quanto cittadini ma attraverso la propria comunità – «va urgentemente ripensata, sia per evitare la confusione concettuale sull'identità sociale, sia per combattere lo sfruttamento interessato delle divisioni a cui questa divisione concettuale apre la strada e addirittura, in una certa misura, incoraggia» (p. 167). In breve: «una nazione non può essere vista come un insieme di segmenti isolati, con cittadini a cui vengono assegnate caselle stabilite all'interno di segmenti predeterminati», una sorta di ipotetica federazione nazionale di confessioni religiose.

<sup>36</sup> M. RICCA, *Oltre Babele*, cit., 7.

<sup>37</sup> I casi ricordati da M. RICCA, *Oltre Babele*, cit., 10 sono quelli delle c.d. *Islamic Courts* o *Islamic Sharia Council* in Inghilterra sulla scorta dell'*Arbitration Act* del 1996 adottato proprio per legittimare le c.d. *alternative dispute resolution* (esperienze simili anche in Usa e Canada). Maggiori approfondimenti sul punto in A. RINELLA-M.F. CAVALCANTI, *I Tribunali islamici in Occidente: Gran Bretagna e Grecia, profili di diritto comparato*, in *Dir. pubbl. comp. eur.*, 1/2017, 69 ss.

le politiche multiculturali potrebbero costituire lo strumento per ritardare o impedire l'acquisto della cittadinanza da parte di determinati gruppi culturali, considerati magari difficilmente integrabili.

### 3. ... e l'interculturalismo come approccio normativo compatibile con la Costituzione.

L'interculturalismo si basa quantomeno su due elementi principali: la necessaria *relazione fra le diverse culture e il carattere centrale della scelta del singolo*, in quanto membro di un gruppo, nei suoi rapporti con la cultura di origine (o con la sua religione) e con l'ordinamento del Paese di accoglienza. Può sembrare poca cosa, ma i due elementi sono perfettamente in sintonia con la centralità della persona umana nell'edificio costituzionale, aprendo ad una concezione dialogica dell'identità personale e discorsiva della cultura, come processo di scelte adattive, di *identificazioni* e plurime appartenenze.

Se lo sviluppo della propria personalità e addirittura gli stessi desideri sono socialmente e linguisticamente mediati – si pensi al c.d. desiderio mimetico di R. Girard – è evidente che la propria identità personale sarà via via arricchita e modificata in nuovi contesti sociali e diverso potrà essere il rapporto con la cultura di origine. L'interculturalismo non sottovaluta l'eventuale difficoltà a mettere in gioco le trame sociali che hanno definito l'identità di ciascuno, mettendo in giusto conto il fatto che «le differenze culturali non sono accidenti, non sono un aspetto superficiale dell'essere umano»<sup>38</sup>. Semplicemente, pone le premesse per il loro pluralismo, immettendo il singolo di fronte alla prospettiva della mediazione e alla traduzione culturale, nel presupposto che ciascuna persona è un soggetto riflessivo, capace di scegliere.

La traduzione culturale rimane, peraltro, una delle sfide più impegnative in ordine alla qualificazione dei fatti e del loro senso. È noto come già l'applicazione di norme presupponga una tale *qualificazione* e che addirittura la c.d. *nomogenesi* spontanea – si pensi alla consuetudine – si fonda proprio non su un nudo fatto, ma su una precisa *valutazione* degli interessi primari della collettività, che reca in sé il nucleo della giuridicità e che tendenzialmente precede il fatto e ne costituisce la *causa*. Più in generale, il brocardo *ex facto oritur ius* può valere solo nel senso che una precisa qualificazione sociale del fatto costituisce già una forma embrionale di diritto<sup>39</sup>.

Il compito di ascrivere un significato ai fatti diventa evidentemente più complesso se il loro senso muta sensibilmente a seconda della prospettiva culturale considerata (e, come si vedrà meglio esaminando il caso del *Kirpan*, si tratta anche di capire se ed in che modo possa rilevare il diverso significato che il fatto assume in altre culture). In tale sfida la razionalità comunicativa diventa decisiva ma anche complessa in quanto volta ad «accordare sé stessi / circa qualcosa / con qualcuno»<sup>40</sup>. Riprendendo una distinzione della teoria di Habermas, non sarà necessario porre l'obiettivo impegnativo del pieno *accordo* – «raggiunto quando gli interessati possono accettare una pretesa di validità *in base alle stesse ragioni*» del parlante – quanto, più semplicemente, l'*intesa*, strumento della razionalità comunicativa *debole*, che «può prodursi anche quando l'uno vede che l'altro, in circostanze date e alla luce delle sue preferenze ha buone ragioni per l'intenzione dichiarata, vale a dire ragioni che sono buone *per lui*, senza che l'altro debba farle proprie alla luce delle sue preferenze»<sup>41</sup>. A tal fine, l'*espediente narrativo* può divenire lo strumento decisivo per esprimere discorsivamente la sincerità delle proprie ragioni evidenziando la loro trama con il riferimento al vissuto personale.

<sup>38</sup> Così R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano 2002, 12.

<sup>39</sup> In un certo senso, è anche questo il problema della *legittimità* dello Stato: «il mero potere di fatto non può assurgere in alcun punto a una giustificazione senza presupporre una norma in base alla quale la giustificazione si legittimi»: così, C. SCHMITT, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Bologna 2013, 35, *ma passim*.

<sup>40</sup> Cfr. P. HÄBERLE, *Costituzione e identità culturale*, cit., 105.

<sup>41</sup> Per la differenza fra *accordo* ed *intesa* come possibili obiettivi della razionalità comunicativa, v. P. HÄBERLE, *Costituzione e identità culturale*, cit., 111 ss. (*corsivi testuali*).

Comunque sia, dei due principali approcci alla presenza di più culture<sup>42</sup>, ci sembra che l'assioma di fondo dell'interculturalismo non sia tanto la promozione della diversità culturale *a qualunque costo*, ma la sua considerazione come frutto di libere scelte, a maggior ragione se si considera che spesso nella comunità culturale si entra non per propria opzione. Il dato centrale rimane dunque l'esistenza di procedure e strumenti anche conoscitivi che consentono a ciascuno di riflettere sulla propria cultura ed eventualmente di rielaborarla, plausibilmente al fine di poterla raccordare al proprio ruolo di soggetto partecipe della sfera pubblica.

L'interculturalismo, non a caso nato propriamente negli studi pedagogici, rifiuta l'appiattimento dell'assimilazione, ma anche, a differenza del multiculturalismo, la chiusura identitaria. Se l'assimilazione come necessario adeguamento a costumi e stili di vita del Paese ospitante parrebbe richiedere sempre e comunque un trattamento *eguale*, specularmente, il multiculturalismo spingerebbe con forza verso la più ampia forma di trattamento *da eguali*, quale condizione di preservazione a tutti i costi delle culture. In modo diverso, l'interculturalismo condivide con il nostro quadro costituzionale l'esclusione di soluzioni semplicistiche e radicali, imponendo una sorta di bilanciamento "sostenibile" fra le due forme dell'eguaglianza. Talvolta, tale bilanciamento potrà essere realizzato dallo stesso legislatore, mentre in altri casi saranno necessari specifici *test* giurisprudenziali, i quali hanno il vantaggio di mettere al centro le peculiarità della condizione del singolo interessato, scontando però il "costo" economico del ricorso alla giustizia. Come già ricordato, il ricorso ad un approccio interculturale potrebbe portare ad una formulazione sensibilmente diversa degli aspetti che il giudice dovrebbe valutare e, soprattutto, ad un diverso peso della diversità delle concrete condizioni della persona coinvolta.

Peraltro, nella prospettiva della Carta costituzionale, entrambe le "forme" dell'eguaglianza valorizzano, in un modo o nell'altro, i "fatti". Anche la stessa eguaglianza formale pone un divieto di discriminazione su basi culturali, etniche o religiose (in generale, «per condizioni personali e sociali») che non può essere ridotto alla ricordata *cecità alle differenze* di matrice liberale. Piuttosto, una tale forma di eguaglianza viene prevista proprio perché l'ordinamento *non è cieco*, riconosce l'esistenza di particolari tipi di differenze e mira ad impedire che queste risultino pregiudizievoli e cause di discriminazione.

In questo "doppio gioco" dell'eguaglianza il giusto rapporto fra singolo e formazioni sociali emerge in modo più marcato nella Costituzione in relazione alla libertà religiosa e ai connessi "diritti" delle diverse confessioni. Rispetto all'appartenenza religiosa – che alimenta ma non esaurisce l'identità culturale – l'analisi degli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 consente di confutare agevolmente l'idea che la sfera pubblica debba essere un luogo non semplicemente "neutro" – nel quale, cioè, venga giustamente garantita l'eguale libertà religiosa – ma politicamente "neutralizzato", ovvero sgombrato *per definizione* da ogni simbolo di identità, quasi che la persona che la Carta presuppone sia una "pagina bianca", un'identità *denaturata*. Al contrario, la formazione della sua personalità avviene proprio all'interno di gruppi sociali che possono avere una precisa identità o costituire un luogo di confronto fra identità diverse, ma nell'uno come nell'altro caso confrontarsi *da persone* significa comunque fare anche i conti con la storia di ciascuno, le sue scelte e le sue multiple appartenenze.

Lascio qui da parte la questione se lo Stato italiano sia davvero *completamente* secolare, se, cioè, in esso la separazione fra sfera religiosa e sfera civile presenti ancora vistose e discutibili "interferenze funzionali", come sinteticamente dimostra, fra l'altro, la vicenda relativa all'obbligo di affissione del crocifisso nelle aule scolastiche (su cui ritornerò più avanti). Di certo, la Costituzione consente forme di trattamento non solo eguali, ma anche *da eguali* e, quindi, potenzialmente *differenti*, secondo un fondamentale intreccio che emerge già nell'art. 8 della Carta, che testualmente garantisce alle confessioni religiose *eguale libertà*, formula che strizza contemporaneamente l'occhio al divieto di discriminazioni per motivi religiosi di cui all'art. 3, comma 1, – insieme, ovviamente, all'art. 19 – e alla possibilità di introdurre norme differenziate e specifiche per ciascuna confessione tramite le intese con lo Stato. È la stessa declinazione costituzionale della laicità – come principio non

<sup>42</sup> Sui quali v. A. SEN, *Identità e violenza*, cit., 151 (nostri i c.vi).

*oppositivo* ma *distintivo* e, dunque, *dialogico/interculturale* – a renderlo possibile<sup>43</sup>, dovendosi però precisare che il sistema delle intese, per sua stessa natura oltre che per la prassi fin qui seguita, non può pregiudicare in modo irragionevole la garanzia del trattamento *eguale* e neppure può esaurire l'ambito del trattamento *da eguali*.

In questo senso, come può leggersi nella [sent. n. 63/2016](#) della Corte costituzionale, «Data l'ampia discrezionalità politica del Governo in materia, il concordato o l'intesa non possono costituire *condicio sine qua non* per l'esercizio della libertà religiosa; gli accordi bilaterali sono piuttosto finalizzati al soddisfacimento di “esigenze specifiche di ciascuna delle confessioni religiose ([sent. n. 235 del 1997](#)), ovvero a concedere loro particolari vantaggi o eventualmente a imporre loro particolari limitazioni ([sent. n. 59 del 1958](#)), ovvero ancora a dare rilevanza, nell'ordinamento, a specifici atti propri della confessione religiosa” ([sent. n. 52 del 2016](#))». In tale *caveat*, poi ulteriormente specificato, emerge tanto lo spazio del *trattamento eguale* (non discriminatorio) in relazione all'esercizio della libertà di culto, quanto l'ambito del *trattamento da eguali* potenzialmente derivante dalle intese – che nel primo rinvia un limite – sebbene la si assista al ridimensionamento di fatto della capacità di tale modulo pattizio di introdurre norme differenziate<sup>44</sup>.

Più in generale, l'art. 2 della Costituzione – letto in combinato disposto con l'imperativo di pieno sviluppo della persona di cui all'art. 3, comma 2 – sembra dilatare questo rapporto fra identità, sviluppo della persona e formazioni sociali, fino a conferirgli portata generale nel senso che ogni parziale *autonomia* riconosciuta alle formazioni sociali (si pensi alla famiglia, ai partiti, ai sindacati) è sempre in vista della libertà dei suoi membri di essere sé stessi, con la propria identità culturale, nel rapporto con *gli altri*. Ecco perché le formazioni sociali sono pensate dal Costituente come veri e propri luoghi politici aperti e non come recinti totalizzanti. Quelle che, invece, generano separazione minano il principio di solidarietà sociale ed economica e si prestano a divenire strumenti di oppressione. Il pericolo è più alto, evidentemente, in relazione alle comunità, come quella familiare ed etnica (ma per i minori, anche quella religiosa), che la persona non ha avuto modo di scegliere.

In definitiva, è costituzionalmente possibile – e talora necessario – un trattamento *da eguali*, che valorizza la *concreta condizione* del singolo, il suo essere *homme situè*, ma in alcuni casi il ricorso a tale schema potrebbe essere impedito dalla stessa garanzia di diritti inviolabili e di altri principi di fondo della convivenza che non possono essere salvaguardati in modo culturalmente differenziato. Talvolta si potrà addivenire ad un accomodamento che non sacrifica i principi in gioco, ma è chiaro che nessun diritto può essere rivendicato in modo tirannico e, dunque, la *particolarità* culturale non può divenire elemento di *incomunicabilità* o di completa *estraneità* ai principi che rendono possibile la convivenza.

Sembra dunque del tutto fuori dal quadro costituzionale l'opzione teorica *multiculturalista* che si accontenta del c.d. *liberalismo interistituzionale*<sup>45</sup>, ovvero di una giustizia e dell'assenza di interferenze *fra* gruppi culturali, etnici e religiosi – lasciando che ciascuno di essi si dia specifiche per sé – senza garantire all'interno di tali gruppi i diritti fondamentali della persona. Si tratta, infatti, di una logica che può generare ghetti, spesso autoritari/totalitari, in cui non trova cittadinanza l'emancipazione dei soggetti deboli da parte del potere politico. Anzi, i diritti fondamentali possono

<sup>43</sup> G. LIMONE, *Il pensiero costituente*, cit., 44. Sul ricorso alle intese come modalità per rendere inizialmente effettiva la libertà religiosa per un maggior numero di persone, cfr. N. FIORITA-D. LOPRIENO, *Religione*, in *Dizionario dei diritti degli stranieri*, a cura di C. Panzera e A. Rauti, Napoli 2021, spec. 594 ss.

<sup>44</sup> Secondo N. FIORITA-D. LOPRIENO, *Religione*, cit., 597, «La giurisprudenza costituzionale, depurando le intese del loro contenuto non necessario, rende apparentemente più semplice proseguire il cammino sulla strada della bilateralità, ma di fatto spinge verso il risultato opposto, giacché intese ad esclusivo contenuto identitario si rivelano poco appetibili per alcune confessioni religiose – quelle che inseguono vantaggi – e utili solo per le confessioni con alto coefficiente di specificità, come tali difficilmente in grado di addivenire ad un accordo in questo particolare passaggio di tempo. Per certi versi, dunque, il combinato disposto di fattori giuridici ed elementi politici – la rilettura del sistema operata dalla Corte e il peso elettorale assunto dalla questione sicurezza e dalla questione immigrazione – spingono inesorabilmente il sistema verso la rottamazione dello strumento intese» (in tal senso, v. pure N. FIORITA, *Minoranze religiose e dialogo interculturale*, relazione al Convegno).

<sup>45</sup> C. SARACENO, *Introduzione*, in M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale*, cit., 23, che richiama le tesi sociologiche di C. Crouch.



risultare trasformati in premi per la propria condotta conforme alla morale collettiva, nonché, infine, spingere verso un massiccio ricorso a pratiche di arroccamento etnico e a forme di collegamento con la madre Patria intese quali modalità per rinsaldare ruoli sociali altrimenti destinati a scomparire nel Paese di accoglienza<sup>46</sup>.

Al centro della scena, piuttosto, rimane la persona come soggetto attivo, riflessivo e, dunque, i suoi diritti ed il suo ruolo *inter-* e *intra-gruppi*. Come questo schema di fondo debba trovare applicazione è una domanda sulla quale il nostro ordinamento solo da poco tempo comincia ad interrogarsi. E certamente non basta che un approccio politico si definisca *interculturale* perché lo sia davvero. Si deve dunque, di volta in volta, verificare se esistano concreti interventi in tal senso, nel rapporto con le minoranze linguistiche, etniche e religiose.

Di certo, però, un punto decisivo è il concetto non *essenzialista* ma *discorsivo-partecipativo*<sup>47</sup> di cultura, che intravede in quest'ultima un universo simbolico costituito da progressive identificazioni, aperto al condizionamento proveniente non solo da nuove esperienze, ambienti diversi, rapporti sociali con persone con un vissuto differente, ma innanzitutto dal modo in cui il singolo *osserva* il proprio rapporto con la cultura e con l'ordinamento ospitante. Si ammette, insomma, che la "storicizzazione" della cultura sia un processo costante, condizionato dall'ambiente e, dunque, anche da nuovi *inputs* derivanti dalla convivenza in una società diversa da quella di origine. In breve: se la cultura *reificata* è come un tempio, costruito sui pilastri della presunta *identità* immutabile, quella *discorsiva* assomiglia ad una tenda, la cui posizione viene in parte e di continuo spostata dalle *identificazioni*, scelte progressive di plurima appartenenza.

In questo senso, ad esempio, nella teoria sociologica di Durkheim i rituali sono il segno di un'idea di società, si osservano per celebrare un'identità di gruppo in un certo senso *percepita* e/o *immaginata*. Al pari degli israeliti che danzavano attorno al vitello d'oro per esprimere un'identità sociale "ideale" (ma discutibile), i riti esprimono non una cultura *reificata*, ma una *socialità* che non sappiamo se e come funzioni davvero sotto i nostri occhi<sup>48</sup>. Talvolta, poi, può trattarsi di riti nuovi o rinnovati per esorcizzare forme di paura sociale: così accadde per lo stesso vitello d'oro, idolo eretto da un popolo smarrito per la lunga permanenza di Mosè sul Monte Sinai.

Volendo proporre un suggestivo accostamento e semplificando al massimo, ci sembra che l'effettiva esistenza e conformazione delle culture, delle etnie e delle religioni sia in qualche modo avvicicabile alla condizione del noto gatto nel *paradosso di Schrödinger* – formulato dall'omonimo fisico teorico austriaco per criticare una certa interpretazione della meccanica quantistica – chiuso all'interno di una scatola in cui un'ampolla di gas letale può essere rotta se si verifica un evento microscopico (il decadimento di un nucleo atomico). In qualsiasi momento, il gatto potrebbe essere vivo oppure morto, per cui non lo si può descrivere come un oggetto in senso classico, con precise qualità, dovendosi invece ricorrere ad una rappresentazione probabilistica. L'unico modo di uscire da questa potenziale sovrapposizione di stati (vivo/morto) è *aprire la scatola e osservare*.

L'approccio interculturale parte dall'idea che le culture rimangono dunque *dialogiche*, pur essendo normalmente espresse anche da forme *oggettivanti*, come l'arte e la letteratura, e trovando in esse un bacino per alimentarsi. Si pensi, in tal senso, anche al ruolo che possono giocare le festività nel rinvio ai principi costituzionali (ad esempio, la giornata del 1° maggio) – festività che, tuttavia, nello Stato costituzionale lasciano spazio alla libertà del dissenso o del "senza di me" – o i simboli come la bandiera nazionale<sup>49</sup>. Insomma, le culture non sono *cose* dalle qualità predefinite, come i gatti vivi o

<sup>46</sup> K. MALIK, *Il multiculturalismo*, cit., 44. Sull'identità culturale, v., fra gli altri, L. D'ANDREA, *Identità culturale e governance europea*, 112 ss. Sul relativo diritto, v. ora I. RUGGIU, *Identità culturale*, in *Dizionario dei diritti degli stranieri*, cit., 241 ss.

<sup>47</sup> G. BAUMANN, *L'enigma interculturale*, cit., 34 s. Sullo schema più generale di formazione discorsivo-processuale dell'opinione pubblica e della volontà sovrana, cfr. J. HABERMAS, *Morale, Diritto, Politica*, Torino 2001, 82 ss.

<sup>48</sup> Per questa lettura della "teoria del vitello d'oro" di E. Durkheim, v. G. BAUMANN, *L'enigma interculturale*, cit., 135.

<sup>49</sup> La libertà nello Stato costituzionale di partecipare alle feste distingue queste ultime «dalle manifestazioni coatte dei regimi autoritari». In tal senso, la festa può costituire al più una sorta di offerta «per celebrare determinati eventi, ideali, personalità. (...) Lo Stato costituzionale non può "ordinare" senza tradire i propri principi, (...) per amore della libertà e

morti. L'osservazione, l'autoriflessione e il confronto ci consentono di verificarne lo stato e le trasformazioni, ma possono anche influire sul loro *concreto modo di esistere*. Più in generale, «la fluidità della cultura è ciò che permette l'interculturalità»<sup>50</sup>.

In sintesi, riformulando il paradosso, non sappiamo se il gatto nella scatola stia dormendo, ma certo potrebbe svegliarsi se decidessimo di sollevare il coperchio.

#### 4. La “fioritura” delle persone dentro e fra i gruppi: l'«approccio delle capacità» di M. Nussbaum fra costituzionalismo e interculturalismo.

La centralità, per l'approccio interculturale, della scelta personale e delle minoranze all'interno dei gruppi minoritari presuppone che il singolo possa riporre fondate aspettative di sicurezza sociale nell'ordinamento dello Stato ospitante e che possa, dunque, avere a disposizione quelle precondizioni economiche, sociali e normative che rendono possibili scelte adattive di sviluppo della propria personalità che sono scelte di libertà. Credo che questa possa costituire la filigrana della nutrita giurisprudenza della Corte costituzionale sull'accesso alle prestazioni sociali, sui c.d. bisogni primari e sull'eguaglianza fra stranieri<sup>51</sup>.

L'idea di fondo è che la soddisfazione dei bisogni primari costituisca il presupposto ineludibile per lo sviluppo di capacità concrete, per la possibilità degli stranieri di *essere e fare* secondo il loro progetto di vita ed a partire dalla loro diversità culturale. In breve: per il pieno sviluppo della loro personalità.

Sotto questo aspetto, il concetto di interculturalismo connesso a quello di sviluppo della personalità può trovare un valido supporto teorico nel c.d. approccio delle capacità di M. Nussbaum, rivolto all'emancipazione delle persone come singoli, alla loro “fioritura”, che pone invece i gruppi in posizione servente. In particolare, poi, in presenza di più culture, le concrete modalità dell'emancipazione possono cambiare, ma, certamente, si tratta di una questione di libertà intesa come effettiva “capacità” di fare o di essere. Le capacità sono di tre tipi: *fondamentali, interne e combinate*: le prime sono doti innate che servono alla persona come base necessaria per lo sviluppo di capacità più avanzate; le seconde, invece, sono stati della persona (anche di tipo fisico), che consentono l'esercizio di determinate funzioni (ad esempio, l'assenza di mutilazioni genitali o la capacità di elaborare un pensiero o la propria professione religiosa). Infine, le capacità combinate (o di “funzionamento”) derivano dalla combinazione delle capacità *interne* con condizioni *esterne* – sociali, economiche e politiche – che consentono alle prime di avere un effettivo rilievo esterno, corrispondendo peraltro ad altrettante (necessarie) libertà centrali che mettono la persona nella *possibilità* di *funzionare*. Ovviamente, alla persona è lasciata anche la scelta di *non esercitare* quella capacità: l'obiettivo politico, infatti, non è, direttamente, il concreto *funzionamento*, ma la *capacità combinata* che, indirettamente, lo rende possibile.

Tra le condizioni *esterne* si possono annoverare gli interventi normativi, economici, finanziari e gli elementi fattuali, a partire dal possesso di (o l'accesso a) beni e diritti, passando per la disponibilità finanziaria, l'accesso al credito, all'impiego, all'istruzione, ai beni primari e servizi sociali da parte degli stranieri, su cui esiste oramai all'interno del nostro ordinamento una nutrita giurisprudenza costituzionale, ma anche, dovrebbe dirsi, all'ottenimento della carta di identità, dell'accesso all'anagrafe, fino all'acquisto della cittadinanza. All'opposto, la presenza di una normativa irragionevole o irrazionale può ostacolare i dovuti funzionamenti, così come i pregiudizi e le prassi sociali e/o familiari possono agire in senso disfunzionale: si pensi alla minore aspettativa di

---

del pluralismo deve accettare questa discrepanza tra “ideale e realtà” delle proprie feste»: così P. HÄBERLE, *Costituzione e identità culturale*, cit., 43.

<sup>50</sup> Così R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, cit., 11.

<sup>51</sup> Sul punto, cfr., da ultimo, C. SALAZAR, *Diritti degli immigrati e bisogni primari: la giurisprudenza costituzionale*, relazione al Convegno, nonché, A. RAUTI, *L'eguaglianza fra stranieri. Prove per un test*, in AA.VV., *Attualità di diritto pubblico*, I, a cura di C. Panzera e A. Rauti, Napoli 2021, 81 ss.

istruzione, lavoro e di partecipazione politica che hanno le donne in alcune zone del mondo, come l'India, ma che non è del tutto estranea alla storia italiana e che talvolta si fa concreta soprattutto all'interno di alcuni gruppi culturali.

Infine, i funzionamenti devono tener conto della specifica condizione del soggetto considerato: si pensi all'esigenza di un sostegno specifico nell'istruzione degli alunni diversamente abili. Anche in questo senso, le capacità devono essere «perseguite per ciascuna persona individualmente, non, in linea di principio, per gruppi, o famiglie, o stati o altre strutture organizzate»<sup>52</sup>. In breve: tali formazioni sociali possono essere meritevoli unicamente in base a ciò che di utile esse fanno per le persone.

Gli elementi di interesse ai fini di questo studio sembrano molteplici.

Il primo è costituito dal concetto di cultura che fa da sfondo filosofico-antropologico all'approccio delle capacità. In un contributo sull'analisi, fra l'altro, delle culture non occidentali, M. Nussbaum riprende espressamente il filone dell'approccio interculturale. In particolare, *sul piano descrittivo* condivide alcuni punti, di cui tre ci sembrano particolarmente rilevanti ai nostri fini: 1) il carattere non monolitico ma plurale delle culture reali; 2) la presenza in esse di contrasti, forme di resistenza e di contestazione delle norme su cui si fondano; 3) le culture hanno un presente e non solo un passato, non possono, cioè, essere identificate con le loro componenti più antiche e tradizionali perché ogni cultura evolve, anche prendendo a prestito idee da altre tradizioni<sup>53</sup>.

Il secondo è costituito dall'individuazione degli errori – di tipo descrittivo<sup>54</sup> o prescrittivo<sup>55</sup> – che impediscono un valido approccio interculturale, legati soprattutto alla non adeguata conoscenza delle altre culture. Fra gli errori prescrittivi, è utile ricordare lo *scetticismo normativo*, proprio di «chi si limita a descrivere le cose come sono, senza giudicarle normativamente», al di fuori, dunque, di un giudizio di valore. Si tratta, con evidenza, di una posizione di indifferenza etica rispetto alla comprensione interculturale, ben diversa dalla tolleranza, approccio corretto in base al quale non possono essere ammessi atti di fanatismo o violenza, mentre rispetto ad altre questioni la persona tollerante eviterà di interferire o criticare le pratiche e le credenze altrui, ma senza sospendere il suo giudizio di valore. In altri termini, «il suo interesse per la libertà non la porta a considerare tutte le scelte ugualmente valide e corrette»<sup>56</sup>.

Segnatamente, poi, proprio l'approccio delle capacità vuole costituire «una interpretazione normativa transculturale che concentri l'attenzione sull'abilitazione (*empowerment*) e sulle opportunità»<sup>57</sup>, richiedendo anche una valutazione di *compatibilità* rispetto a singoli aspetti delle diverse culture. L'approccio delle capacità è, infatti, una teoria di giustizia sociale e di comparazione della qualità della vita, una teoria pur sempre *normativa* che si inserisce nel solco del liberalismo politico, il quale «chiede di mostrare rispetto per le differenti concezioni dell'esistenza umana, di non

<sup>52</sup> M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale*, cit., 79.

<sup>53</sup> Si aggiunge anche l'avvertenza per cui lo studio di una cultura reale non può limitarsi allo studio dei suoi principali artisti o pensatori – visto che probabilmente ciò che la maggior parte della gente pensa probabilmente è differente – e la presenza nelle culture di molteplici sfere di pensiero e attività: cfr. M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma 2020, 140 ss.

<sup>54</sup> Sul piano descrittivo, gli errori sono lo *sciovinismo* o il *romanticismo*. Il primo consiste «nel rielaborare l'immagine dell'altro avvicinandola a quella che si ha di sé stessi, trasformando i suoi tratti particolari in tratti familiari» e, dunque, tralasciando ciò che si ritiene estraneo, pur essendo un elemento necessario alla comprensione culturale (M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, cit., 131). Il romanticismo descrittivo, invece, consiste nel ritenere che le altre culture siano totalmente e irrimediabilmente diverse e più interessanti della propria, risultando «l'espressione di un desiderio romantico di esperienze esotiche che la nostra vita quotidiana sembra volerci negare» (M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, cit., 136).

<sup>55</sup> I primi due errori di tipo normativo sono lo *sciovinismo* (con caratteri diversi da quello descrittivo prima ricordato) e l'*arcadianesimo*. In base al primo, si critica tutto ciò che dell'altra cultura continua ad essere diverso (ad esempio, il fatto che in essa manchi una nutrita produzione letteraria diventa l'indice generale di uno scarso valore culturale, nonostante vi sia una fioritura in altre arti): M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, cit., 144. All'opposto, l'*arcadianesimo prescrittivo* consiste nell'immaginare i luoghi non occidentali come incorrotti, privi dei vizi che affliggono la nostra cultura, una sorta di Arcadia della poesia pastorale: M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, cit., 148.

<sup>56</sup> M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, cit., 150.

<sup>57</sup> M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna 2002, 67.

fondare i nostri principi politici su alcuna dottrina metafisica, epistemologica o psicologica che sia fonte di conflitto fra tali gruppi»<sup>58</sup>, partendo però dall’assunto per cui lo stesso processo democratico richiede che i diritti fondamentali siano messi al sicuro attraverso disposizioni costituzionali, al fine di evitare che la democrazia si riduca a dittatura della maggioranza<sup>59</sup>. In altri termini, lo scopo dell’approccio è quello di integrare il linguaggio dei diritti umani, provando a bypassare alcuni disaccordi sulla loro natura, politica o prepolitica, sul loro fondamento e sull’essere diritti di gruppo o dei singoli. Il riferimento alle capacità mira, dunque, a «fornire la base filosofica a un esame dei principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati e implementati dai governi di tutti i paesi, quale minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana»<sup>60</sup>, e, dunque, da tutte le culture.

Qui emerge in modo chiaro il primo punto di contatto con il costituzionalismo contemporaneo, in quanto l’approccio delle capacità, di natura prescrittiva, riconosce la necessità di blindare dalla volontà della maggioranza i diritti fondamentali e le *capacità* – su cui tornerò fra un momento – come libertà centrali non negoziabili. Come criterio di giustizia globale deve comunque fare i conti con la dimensione statale se vuole assicurare l’effettività delle capacità e dei funzionamenti, ma è rivolta anche agli stranieri e alle minoranze. Se pure tale effettività viene individuata come obiettivo politico, l’approccio in questione non sembra tuttavia compatibile con le versioni radicali del c.d. *political o popular constitutionalism*, che, marginalizzando il ruolo dei giudici, riportano la stessa scelta sui diritti fondamentali alla sola decisione politica a maggioranza. In un contesto pluri-culturale questo significa che non tutti gli aspetti delle diverse culture possono trovare riconoscimento. Del resto, alla base delle capacità centrali ci sono grandi libertà protette dal (e che proteggono il) pluralismo<sup>61</sup>.

In secondo luogo, poi, ci sembra particolarmente in linea con quel tipo di personalismo che ha sotteso le scelte del Costituente e che porta ad escludere riduttive concezioni contrattualistiche della persona, le cui capacità non possono essere pensate e rese operative al di fuori dei legami sociali e con particolare attenzione alle condizioni di svantaggio sociale e di dipendenza (di sussidi e/o cure) o di disabilità fisica o psichica<sup>62</sup>. In questo senso, si riconosce la necessità di politiche pubbliche redistributive, di un’adeguata azione amministrativa<sup>63</sup> e del controllo giurisdizionale sulle violazioni delle capacità.

Quanto al ruolo dei giudici, è interessante anche qui il collegamento con l’approccio interculturale e con la logica degli accomodamenti. A partire dall’esame della giurisprudenza della Corte Suprema degli Stati Uniti, si individuano quattro necessarie caratteristiche per l’attuazione giudiziaria di una capacità centrale, costituzionalmente riconosciuta. La prima è la necessità di considerare *separatamente* ciascuna delle capacità. In altri termini, si potrebbe affermare che, proprio in quanto le capacità sono interconnesse, non sono ordinabili gerarchicamente e vanno sviluppate simultaneamente, il giudice non dovrebbe risolvere un conflitto garantendo una capacità *al posto* di un’altra in quanto queste non sono, appunto, “barattabili”. La seconda è, invece, l’*incrementalismo*, che consente, attraverso definizioni sempre più specifiche del linguaggio costituzionale, di delineare con precisione i contorni di un diritto fondamentale e questo potrebbe essere inteso anche in relazione all’interpretazione culturalmente orientata di una disposizione normativa (ad esempio, in materia di reati) come strumento per rimuovere disfunzionamenti alle capacità centrali. La terza, particolarmente necessaria all’approccio delle capacità, è il *contestualismo*, che consente di osservare ogni persona nel suo contesto storico e sociale e, quindi, dovrebbe dirsi, di valutarne il rapporto con proprio gruppo culturale, etnico o religioso e con l’ordinamento italiano. La quarta caratteristica della

---

<sup>58</sup> M. NUSSBAUM, *Creare capacità*, Bologna 2012, 172.

<sup>59</sup> M. NUSSBAUM, *Creare capacità*, cit., 170.

<sup>60</sup> M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale*, cit., 57.

<sup>61</sup> M. NUSSBAUM, *Creare capacità*, cit., 106.

<sup>62</sup> Per lo sviluppo della teoria delle capacità in relazione ai soggetti diversamente abili, v. spec. M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale*, cit., 27 ss.

<sup>63</sup> M. NUSSBAUM, *Creare capacità*, cit., 168-169.



corretta interpretazione di un diritto costituzionale è il suo costante accento sul diritto all'uguaglianza di trattamento per le minoranze.

Le principali affinità con l'approccio interculturale sono dunque: 1) il concetto discorsivo di cultura; 2) il pluralismo culturale, che non significa però scetticismo culturale; 3) la centralità della scelta personale; 4) il ruolo decisivo dell'intervento pubblico e dell'accesso ai diritti e ai servizi per lo sviluppo delle capacità; 5) la necessità di verificare se e in che modo debba realizzarsi l'uguaglianza di trattamento per le minoranze; 6) l'opera di attuazione giudiziaria che deve comunque tener conto del contesto del soggetto, quindi anche della condizione dello straniero, dei suoi rapporti con il gruppo culturale o religioso di appartenenza e con l'ordinamento italiano.

### 5. Il ruolo delle “capacità” e la loro “sicurezza”.

Se si analizza più a fondo l'elenco delle *capacità* – una lista conseguente ad anni di discussioni transculturali e che, dunque, per la stessa Nussbaum «resta aperto» – ci si rende conto di due cose<sup>64</sup>.

La prima è che si tratta di una dottrina politica che non vuole costituire una guida comprensiva della vita, aspirando piuttosto ad un consenso per intersezione.

La seconda è che, comunque, le capacità indicate, qualora attivate attraverso appositi funzionamenti, sono in grado di incunarsi all'interno dei gruppi culturali, di provocare scossoni e fratture, di riattivare la libertà di scelta del singolo favorendo l'emancipazione da tare di oppressione e potere. In particolare, l'obiettivo è la realizzazione di una effettiva uguaglianza delle opportunità che induce ad attrarre almeno in parte nella sfera pubblica anche istituzioni come la famiglia, evitando che il riferimento ad una loro “prestatualità” o “naturalità” diventi un alibi per nascondere relazioni di potere che riverberano a danno delle persone più vulnerabili, specie quando si tratta di appartenenze non scelte ma subite<sup>65</sup>. In questo senso, il richiamo ad una sorta di natura immobile può divenire una pericolosa finzione per coprire violazioni delle capacità. Piuttosto, a prescindere da come intendiamo la natura, essa non può che manifestarsi in una forma culturale<sup>66</sup> e, quindi, aperta al cambiamento.

In particolare, poi, ci sembra che l'approccio delle capacità individui la necessaria garanzia di alcune condizioni di base che rendono possibile la scelta *interculturale*, ovvero un'auto rappresentazione discorsiva della propria cultura. Si pensi alla capacità relativa all'*integrità fisica*, che consente la possibilità della libera circolazione e di sottrarre il proprio corpo a qualsiasi violenza scegliendo la propria sessualità, oppure alla capacità di *“immaginare”* e *“pensare umanamente”* sulla base di un'istruzione adeguata e delle esperienze che si sarà *liberi di fare*. In questo senso, si consideri anche la capacità relativa alla *ragione pratica*, ovvero l'essere capace di formarsi un'idea di ciò che è giusto o sbagliato e riflettere criticamente sulla pianificazione della propria vita. È evidente che una tale capacità sarebbe monca ove non comportasse anche quella di conoscere e comprendere le regole giuridiche del Paese ospitante e riflettere su di esse, sicché, ad esempio, in un *test* sui reati culturalmente orientati può essere importante verificare se questa capacità sussista e fino a che punto.

Non meno importante è la capacità relativa al *controllo del proprio ambiente* sia *politico* che *materiale*. Nel primo caso si tratta di aver diritto e possibilità di partecipazione alla vita politica della propria comunità. Si pensi al giuramento richiesto dalla legge per perfezionare l'acquisto della cittadinanza italiana tramite naturalizzazione, che diviene un ostacolo per lo straniero con grave disabilità psichica, questione sulla quale è intervenuta la Corte costituzionale con la [sent. n. 258/2017](#), rimuovendo per quella categoria di persone un impedimento *disfunzionale*. Quanto al controllo sull'ambiente *materiale*, si fa riferimento al diritto al possesso e godimento di diritti di proprietà, ma si potrebbe pure parlare di un diritto a godere di beni nei quali includere prestazioni sociali garantite dagli enti territoriali a fini generali, sul quale v'è oramai una nutrita giurisprudenza costituzionale

<sup>64</sup> Sulla lista v. M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale*, cit., 75.

<sup>65</sup> C. SARACENO, *Introduzione*, cit., 18.

<sup>66</sup> G. LIMONE, *Il pensiero costituente*, cit., 35.

anche con riferimento agli stranieri. Si tratta di elementi che possono anche aiutare le singole persone, specie quelle che soffrono di particolare debolezza in un certo gruppo sociale, a riacquistare un peso anche nella prospettiva di una loro eventuale scelta di indipendenza.

Infine, la capacità delle *emozioni* – di provare attaccamento verso le cose e le persone al di fuori di noi stessi – e di *vivere serenamente* nel rispetto degli altri e di sé stessi. La conseguenza è anche un nuovo concetto di territorio, inteso non solo come spazio normativo, teatro della sovranità statale e centro di interessi, ma anche come luogo di emozioni che creano legami e appartenenza. La stessa Nussbaum individua poi nel tempo libero, nel piacere ludico, nell'espressione di sé, nella libertà di associazione e nella libertà di culto elementi fondamentali di un essere umano concepito come dignitosamente libero, «che non agisce a un semplice livello animale»<sup>67</sup>.

In definitiva, un tale approccio richiede alcune capacità che riteniamo essere altrettante precondizioni per l'interculturalismo e che possono risultare a rischio per quanti appartengono ad una minoranza all'interno di un gruppo culturale o religioso. Sicché, per un verso, l'approccio delle capacità mira ad emancipare le persone da tare oppressive che impediscono lo sviluppo delle loro abilità, compresa quella di ragionare e mettersi in dialogo. Per l'altro verso, l'approccio interculturale – specialmente attraverso la traduzione culturale e i c.d. accomodamenti – dovrebbe mirare a sollecitare tanto l'azione pubblica nel compito di agevolare la sussistenza di quelle precondizioni, quanto il singolo ad una scelta autoriflessiva sulle sue effettive capacità fondamentali, su ciò che è realmente libero di fare e di essere. Segnatamente, anche lo sviluppo di una nutrita giurisprudenza sul punto, soprattutto se correttamente riportata dai media, potrebbe aiutare i singoli nell'approfondimento del rapporto fra la propria cultura e l'ordinamento italiano.

#### 6. *Le tre fasi del test di accomodamento.*

Il termine “accomodamento” è utilizzato da tempo in diversi settori del diritto. La sua origine si fa risalire alla pratica del *reasonable accomodation* che in Canada e negli Stati Uniti impegna i datori di lavoro a favorire le pratiche religiose dei dipendenti salvo che ciò comporti gravi disagi all'attività lavorativa. Il concetto è stato poi ripreso – oltre che per garantire la parità di trattamento dei disabili nel lavoro (v. ad es. art. 5, direttiva 2000/78/CE) – in relazione alle diverse e più ampie questioni legate alla presenza di società pluri-culturali<sup>68</sup>.

Volgendo l'attenzione specifica al fenomeno dell'immigrazione, in prima battuta il concetto di accomodamento potrebbe essere inteso come una parziale riconformazione del modo di vivere e dei comportamenti dell'immigrato in base alle leggi e alla cultura del Paese ospitante e/o come una sorta di più o meno ampia capacità dell'ordinamento ospitante di rimodularsi per consentire singolari pratiche o spazi di autonomia normativa ai singoli gruppi culturali. Di certo, il tipo di *test* utilizzato potrebbe riflettere a grandi linee il *tipo* di approccio alle questioni della diversità culturale, etnica e religiosa, nonché far emergere le peculiarità storiche di uno Stato.

Inoltre, alcuni accomodamenti potrebbero essere realizzati direttamente a livello legislativo – specie quando risulta necessario addivenire ad una soluzione generale di mediazione – ma solitamente il *reasonable accomodation* viene individuato *in concreto* attraverso una pronuncia giurisdizionale, ma non mancano altre forme di accomodamento in concreto, come si vedrà più avanti in relazione all'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche.

Per accomodamento si potrebbe intendere tanto il *test* quanto il suo risultato. Se inteso come *test*, il classico bilanciamento ne costituisce una parte, una fase necessaria. Al contrario, se inteso come risultato, esso è il prodotto di tutte le fasi che consentono di dare rilievo a molteplici elementi: la natura culturale della pratica, la sua riferibilità ad un gruppo, l'appartenenza del singolo a quel gruppo e la sua sincerità, il rapporto con altri principi ed il tipo di danno prodotto, il tipo di contesto e di luogo in cui si tenuta la condotta, etc. Questo spiega perché, ove inteso come *soluzione* ragionevole,

<sup>67</sup> M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale*, cit., 73.

<sup>68</sup> Per una disamina attenta dei diversi *test* culturali, v. I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., spec. 53 ss.

l'accomodamento si avvicina al classico bilanciamento ma, rispetto a quello svolto dalla Corte costituzionale o in via generale dal legislatore, appare molto più "sensibile" – e diversificabile in base – alla diversità dei contesti, procedendo per problemi specifici<sup>69</sup>. È dunque una forma avanzata del principio di ragionevolezza che si adatta particolarmente all'approccio interculturale e che, di fronte alle differenze, spinge l'interprete a offrire soluzioni tanto più persuasive quanto più calibrate a misura d'uomo.

Segnatamente, in prima battuta potrebbe sostenersi che nella prospettiva dell'interculturalismo prescrittivo l'accomodamento dovrebbe: 1) richiedere specifici compiti di traduzione culturale della condizione del singolo; 2) presupporre un concetto discorsivo di cultura prima ricordato, riferito, ovviamente, anche alla cultura maggioritaria; 3) fondarsi sul carattere adattivo dell'autorappresentazione culturale di ciascuno; 4) rendere necessario un approfondimento del rapporto fra singolo e contesti al fine di disinnescare il peso dei pregiudizi; 5) dal punto di vista dell'ordinamento ospitante, far emergere la ragionevole disponibilità a trovare soluzioni diverse da quelle puramente assimilazioniste o separatiste, distinguendo fra le forme necessarie di tenuta dei principi di fondo e i campi in cui il diritto deve esibire un'adeguata elasticità interculturale.

Alla luce di tali prime indicazioni, appare condivisibile la proposta, avanzata da attenta dottrina, di costruire il *test* di accomodamento attraverso tre *punti di vista*: *oggettivo*, *soggettivo* e *relazionale*<sup>70</sup>.

Il primo riguarda l'accertamento sulla possibilità di qualificare un comportamento come una vera e propria pratica culturale e la connessione col relativo gruppo di riferimento, nonché sulla natura essenziale/obbligatoria o accessoria/facoltativa di quella pratica nel proprio contesto culturale. Questa verifica presuppone la consultazione di diversi soggetti: l'esperto culturale, gli esponenti della maggioranza e della minoranza del gruppo e consente, talvolta, di escludere la c.d. culturalizzazione di una pratica (ad esempio, in quanto semplicemente legata ad un retaggio patriarcale). È controverso se in questa prima fase debba accertarsi che la pratica sia legata ad una norma culturale o religiosa presente solo in quel determinato gruppo di riferimento e, dunque, *distinta* rispetto agli altri gruppi. Probabilmente, si tratta di un elemento che si presta ad una varietà di combinazioni tali da richiedere una valutazione *a trama aperta* ad opera del giudice. Ad esempio, può darsi che una certa pratica sia imposta da *più religioni* diverse da quella maggioritaria e che, dunque, debba comunque godere della qualificazione di pratica culturale in quanto trattasi di culture minoritarie. In altri casi, invece, la *distinzione* parrebbe un elemento necessario per evitare una discriminazione odiosa *a danno* della maggioranza dei credenti. Comunque sia, come già ricordato, l'interculturalismo dovrebbe indurre a rifiutare una visione cristallizzata nel tempo delle culture e, dunque, a considerare soprattutto le pratiche culturali nel modo in cui si sono "incarnate" in un determinato Paese nel rapporto fra il singolo e il suo gruppo<sup>71</sup>.

Il secondo (*soggettivo*) attiene al modo in cui il singolo intende quella pratica e alla sua "sincerità" circa l'appartenenza o il legame con la pratica. Con evidenza, l'approccio interculturale dovrebbe indurre a riconoscere un valore particolare a tale fase, nella quale può emergere l'atto di autoriflessione del singolo sulla propria cultura e sulle modalità particolari di appartenenza ad essa, unitamente ai suoi sforzi di comunicare razionalmente in modo orientato al raggiungimento di una *intesa* linguistica, come già ricordato, visto che «chiamiamo razionali non soltanto le azioni verbali valide, bensì tutte le azioni verbali comprensibili per le quali il parlante, nelle circostanze date, può assumere una garanzia credibile, data dal contenuto», una *credibilità* che possa fungere da elemento

<sup>69</sup> Sul carattere *topico* del test, v. ancora I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., 120 s.

<sup>70</sup> Cfr. nuovamente I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., 285 ss. Nella ricostruzione dell'A., all'interno di tali tre fasi si snodano ben dodici passaggi logico-argomentativi: 1) la categoria "cultura" è utilizzabile?; 2) la descrizione della pratica culturale e del gruppo; 3) inserire la singola pratica nel più ampio contesto culturale; 4) quanto la pratica è essenziale e obbligatoria?; 5) quanto la pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?; 6) il gruppo è discriminato nella società?; 7) come si comporterebbe l'agente modello appartenente a quella cultura?; 8) Quanto è sincero, onesto, coerente il soggetto concreto che rivendica la pratica?; 9) "Esiste un equivalente culturale" della maggioranza?; 10) la pratica arreca un danno?; 11) che impatto ha l'altrui pratica sulla cultura ospite?; 12) che ragioni adduce la minoranza per continuare la pratica?

<sup>71</sup> Cfr. ancora I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., 277.

giustificativo della sua pretesa di soddisfare le condizioni che rendono valevole un atto linguistico<sup>72</sup>. In breve, non si tratta certo di sindacare il foro interno della coscienza, ma di verificare se dai contesti e dalla narrazione emerge un sufficiente grado di credibilità della persona.

Se il punto di vista *soggettivo* è espresso da uno straniero immigrato, credo che gli accomodamenti dovrebbero tener particolarmente conto anche di alcuni aspetti del suo essere *homme situé*: ad esempio, se è presente sul territorio da molto o da poco tempo e, dunque, se ha avuto modo e possibilità di conoscere le leggi dell'ordinamento ospite e la diversa risposta che esse offrono a comportamenti che nel suo Paese di origine sono ammessi. Si pensi, come caso estremo, allo straniero che risulta trattenuto in un centro di permanenza e rimpatrio in cui neppure gli è stato dato modo di apprendere il regolamento del CPR.

Questa particolare attenzione non deve essere vista come un tentativo surrettizio di assimilazione e di aggiramento della necessità di mettersi nei panni dell'altro, per cui, ad esempio, alcune pratiche potrebbero essere considerate non punibili o punibili ma con attenuante solo laddove lo straniero fosse immigrato da poco tempo nel nostro Paese. Piuttosto, una valutazione sulla condizione in concreto dello straniero è una conseguenza del modo di intendere la cultura come una componente dinamica dell'identità personale e può portare ad escludere la responsabilità penale per ignoranza inevitabile quando lo straniero si trovi da breve tempo nel territorio nazionale. Infine, qualora tale *test* divenisse una componente *standard* della valutazione giurisdizionale dei conflitti interculturali, potrebbe spiegare un effetto utile, nel senso di accordare a ciascuno il tempo per una spontanea e consapevole riflessione sulle proprie scelte alla luce del modo in cui esse impattano sui diritti "degli altri". A maggior ragione, ciò dovrebbe dirsi quando si tratti di una pratica non imposta ma semplicemente raccomandata o facoltativa nel proprio gruppo culturale.

Infine, il terzo punto di vista (*relazionale*) attiene più da vicino alle dinamiche del bilanciamento, dovendosi verificare se e in che modo quella pratica comporti una limitazione o uno svantaggio sensibile alla cultura maggioritaria o produca un danno fisico o psichico ad un suo componente oppure, più in generale, una violazione di un principio o di un diritto fondamentale. Questa terza fase è chiaramente caratterizzata dalle diverse valutazioni attinenti il giudizio di ragionevolezza, come ad esempio, la ricerca di una eventuale soluzione conforme al principio di proporzionalità e, quindi, al c.d. *minimo mezzo*, anche sembra che in diversi ordinamenti la presenza di danni psichici o fisici a terzi (o alla stessa persona agente) costituisca un punto di non ritorno, un confine il cui superamento rende pressoché impossibile ammettere la pratica o comunque – nel caso in cui si accolga la prospettiva della c.d. *cultural defence* – considerarla non punibile o punibile con attenuante.

Volendo ripercorrere le tre fasi, si pensi alle questioni poste dal matrimonio poligamico e dai matrimoni combinati per le figlie minorenni. In base alla prima fase del *test* si dovrebbe verificare quale sia il motivo addotto a giustificazione. Ad esempio, se a sostegno del matrimonio poligamico si richiama unicamente il Corano, il fatto che quest'ultimo *consenta e non imponga* tale istituto indebolisce evidentemente la forza della domanda di riconoscimento. Ovviamente, la situazione è spesso più complessa, perché la religione non è fatta *solo* di libri sacri, ma *anche* di contesti. Questo significa, ad esempio, che esistono molti Islam (africano, asiatico, cittadino, tribale, etc.) visto che ogni religione si *incultura* in diversi modi.

Talvolta, il richiamo superiore interesse di un minore ha consentito di riconoscere il diritto al ricongiungimento familiare di una madre al figlio residente in Italia insieme al padre che vive di fatto in una condizione di poligamia. Ovviamente, senza indulgere nei rischi della c.d. "china scivolosa", accettare unicamente che la donna viva con il figlio in una condizione di poligamia o bigamia *de facto* la esporrebbe ad una situazione di incertezza. Sicché, per quanto sia da escludere che la poligamia possa rientrare nella fattispecie di matrimonio di cui all'art. 29 della Carta – incidendo peraltro in maniera discriminatoria sui rapporti di genere – alla luce di *un tale preminente interesse*, si potrebbero forse immaginare forme minori e condizionate di riconoscimento della formazione sociale che ne

---

<sup>72</sup> Così, P. HÄBERLE, *Costituzione e identità culturale*, cit., 106.



deriva, una sorta di “unione civile” fondata sull’art. 2 Cost.<sup>73</sup>, senza ovviamente che tale soluzione pretenda di ovviare ai diversi problemi connessi.

Quanto ai matrimoni forzati, il primo *step* del test dovrebbe verificare se esse appartengano diffusamente alla propria cultura, considerata in relazione al Paese di origine ma soprattutto nell’eventuale nuova conformazione che ha assunto nel Paese ospitante. Anche qui la *narrazione* sulla propria pratica può fare luce, specie in rapporto al punto di vista di un esperto culturale e dei rappresentanti anche minoritari del proprio gruppo culturale.

Di certo, i rischi connessi alla violazione dei diritti dei *minori* – specialmente delle donne – sembrano costituire una linea di confine il cui superamento rende quanto mai difficile ammettere tali pratiche, così come sembra inaccettabile la soluzione di *monetizzare* il danno, riducendo la tutela al solo risarcimento. Né sembra possibile lasciare che siano *le sole donne* a negoziare in autonomia pratiche alternative all’interno del proprio gruppo culturale, almeno laddove, come spesso accade, le stesse non abbiano un peso decisionale adeguato.

È vero che in questi gruppi culturali entra spesso in gioco una determinata concezione dell’onore legata a concezioni patriarcali, che peraltro pure il nostro Paese ha conosciuto fino ad alcuni decenni addietro. Ma proprio la storia italiana mostra come la crescita della sicurezza sociale delle donne – intesa come *mix* di diritti sociali, capacità economica ed istruzione – e la più ampia possibilità di un confronto sociale hanno giocato un ruolo importate nell’emancipazione da tali forme impositive nei confronti dei minori. I diritti dei minori sembrano essere davvero la linea non varcabile che impone al gruppo culturale un accomodamento a senso unico (per esempio, la necessità che le promesse di matrimonio siano intese come non vincolanti le persone interessate e, comunque, l’eventuale matrimonio sia celebrato sempre *fra maggiorenni*).

7. *Il caso del kirpan e la [sentenza n. 24084 del 2017](#) della Cassazione fra accomodamenti concreti e mediazioni generali.*

Gli sviluppi in seno all’ordinamento mostrano ampie possibilità di adattamenti interculturali. Si pensi, per il diritto di famiglia, al rilievo essenziale tributato, ai fini del ricongiungimento familiare, al *best interest* del minore, al punto da considerare simili al riguardo la vera e propria adozione e la *kefalah* islamica, istituti che pure presentano rilevanti differenze.

Quanto al diritto penale, esiste uno spazio problematico che incrocia i c.d. reati culturalmente orientati e la sfera costituzionalmente primaria della libertà religiosa. Uno dei casi più noti in Italia riguarda l’obbligo religioso per i sikh di indossare cinque simboli sacri, fra i quali il *kirpan* (un pugnale rituale), a fronte del divieto previsto dall’art. 4, comma 2, della l. n. 110/1975, secondo cui, *senza giustificato motivo*, non possono essere portati fuori dalla propria abitazione strumenti da punta o da taglio *atti ad offendere*.

Sulla questione non sono mancati in giurisprudenza tentativi di accomodamento ragionevole, ritenendosi di volta in volta che il *kirpan* non possa essere considerato un’arma impropria o che, comunque, la libertà religiosa integri in quel caso quel ragionevole motivo già contemplato come eccezione dalla norma o comunque giustifichi la condotta in quanto tenuta nell’esercizio di un diritto o nell’adempimento di un dovere (art. 51 c.p.)<sup>74</sup>. Ma pesano di più le sentenze di condanna dei giudici

---

<sup>73</sup> Per tale limitata apertura, v. C. PINELLI, *Società multiculturale e Stato costituzionale*, in AA.VV., *Multiculturalismo*, cit., 108 s. Ma in senso contrario, v. A. RUGGERI, *Cittadini, immigrati e migranti al bivio tra distinzione e integrazione delle culture (note minime su una spinosa e ad oggi irrisolta questione)*, in [Dirittifondamentali.it](#), 3/2021, 397, nt. 15, secondo cui deve riconoscersi che, quanto ai matrimoni plurisoggettivi, non vi sia modo «di rinvenire un punto di incontro fra le culture», mentre risulterebbe “forzoso” il ricorso ad un artificioso adattamento della condizione coniugale nel senso di declassarla ad una sorta di “unione civile”.

<sup>74</sup> V., ad esempio Trib. Cremona, 19 febbraio 2009.

di merito<sup>75</sup>, in quanto confermate dalle pronunzie con le quali la Cassazione ha escluso che una tale pratica, così conformata, sia compatibile con le esigenze di tutela della sicurezza pubblica<sup>76</sup>.

La più recente – e dibattuta – di tali decisioni, la sentenza n. 24087 del 2017 (Cass. Pen., I sez.), offre l'occasione per svolgere alcune osservazioni<sup>77</sup>.

Non mi intrattengo sulla frase del Collegio – giustamente criticata in dottrina<sup>78</sup> – secondo cui «l'immigrato deve conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale» e sulla «unicità del tessuto culturale» oltre che giuridico del nostro Paese. A ben vedere, l'affermazione della Cassazione è un modo terminologicamente infelice di ribadire che, seppure l'etica pubblica costituzionale è pur sempre, come ricordato, un'etica tendenzialmente “parziale”, oltre che pluralista e di secondo livello, i principi di fondo dell'ordinamento vanno rispettati anche se costituiscono il preciso precipitato di una determinata *storia culturale*. Al più, si dovrebbe obiettare che, indossando il *kirpan*, i *sikh* non intendono affatto attentare alla sicurezza altrui ma esercitare una libertà che rientra a pieno titolo nell'etica costituzionale. In questo senso, semmai, l'interesse che viene in gioco è la *percezione* dell'assenza di pericoli per la propria incolumità.

La Corte sottolinea inoltre che in una società multietnica, di matrice pluralista, la convivenza richiede necessariamente un nucleo comune condiviso, sicché il «limite invalicabile è costituito dal rispetto dei diritti umani e della civiltà giuridica della società ospitante», senza il quale si avrebbe la formazione di «arcipelaghi culturali confliggenti». A tali affermazioni, in astratto condivisibili in quanto vicini all'orizzonte interculturalista, segue un andamento argomentativo molto limitato e non del tutto coerente con quanto richiesto da un vero e proprio un *test* di accomodamento ragionevole, considerato peraltro che la libertà religiosa è addirittura *fondativa* dello Stato moderno. Ad esempio, il Collegio rileva come non sussista alcuna violazione di tale libertà in quanto la legislazione prevede dei limiti a quest'ultima per la tutela dell'ordine pubblico. E richiamando la già citata sentenza cost. n. 63 del 2016, non sembra però trarne tutte le possibili conseguenze sul piano argomentativo. Difatti, in quella pronuncia la Consulta ha specificato che possono darsi limitazioni alla libertà di culto in nome di altri interessi costituzionalmente rilevanti, come la sicurezza, ma queste debbano mantenersi nell'ambito della *stretta proporzionalità*.

È vero che il Collegio si mostra almeno in parte attento a tale necessità, ad esempio ricordando come possa giustificatamente portare un coltello chi sta recandosi a lavoro e lo debba utilizzare come ferro del mestiere, mentre la medesima condotta in un contesto non lavorativo costituirebbe reato. La Corte sottolinea come l'imputato non abbia addotto motivi simili, ma non approfondisce la verifica suggerita dal riferimento normativo alla formula “ragionevoli motivi”, rispetto alla quale potrebbero

---

<sup>75</sup> Trib. Mantova, sent. 5 febbraio 2015.

<sup>76</sup> Cfr. Cass. pen., Sez. I, 1° marzo 2016, dep. il 14 giugno 2016, n. 24739 e 24 febbraio 2016, dep. il 16 giugno 2016, n. 25163, su cui v. A. LICASTRO, *Il motivo religioso non giustifica il porto fuori dell'abitazione del kirpan da parte del fedele sikh considerazioni in margine alle sentenze n. 24739 e n. 25163 del 2016 della Cassazione penale*», in [Stato, Chiese e pluralismo confessionale](#), 1/2017, 1 ss.; C.B. CEFFA, *Sensibilità costituzionale e salvaguardia dei valori giuridici interni nella giurisprudenza italiana in tema di diversità religiosa nel contesto della società multiculturale*, in [Rivista AIC](#), 4/2017, 1 ss.

<sup>77</sup> Sulla decisione, v. almeno A. RUGGERI, [La questione del kirpan quale banco di prova del possibile incontro \(e non dell'inevitabile scontro\) tra le culture, nella cornice del pluralismo costituzionale \(a margine di Cass., I sez. pen., n. 24084 del 2017\)](#), in questa [Rivista](#), 2017/II, 310 ss.; A. MORELLI, «Valori occidentali» e principi costituzionali. Il tema identitario nella giurisprudenza in materia di simboli religiosi, in *Dem. sic.*, 2/2017, 15 ss.; E. PALICI DI SUNI, *Simboli religiosi e laicità: una possibile composizione? Perplessità su alcune recenti pronunce*, in [DPCE on line](#), 2/2017, 1 ss.; A. LICASTRO, *La «sfida» del Kirpan ai «valori occidentali» nelle reazioni della dottrina alla pronuncia della Cassazione penale, Sez. I, 15 maggio 2017, n. 14084*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 3/2017, 983 ss.; C. RIGONI, “Western Values and Cultural Archipelagos”: *The Unfortunate Ruling of the Italian Supreme Court of Cassation no. 24084/2017 on the Kirpan*, in AA.VV., *Justice and Culture. Theory and practice concerning the use of culture in Courtrooms*, a cura di L.E. Ríos Vega, I. Ruggiu e I. Spigno, Napoli 2020, 233 ss.

<sup>78</sup> V. per tutti A. MORELLI, «Valori occidentali», cit., 17, secondo cui in tale motivazione si richiamerebbe un «modello assimilazionista non facilmente compatibile con i principi della Carta repubblicana». In questo senso, poi, evocare “valori” non desumibili dalla trama normativa anziché riferirsi ai “principi” «alimenta la decostruzione del testo costituzionale, con effetti deleteri per la tenuta dell'ordinamento» e soffia sul fuoco del conflitto identitario irrazionale, «condotto attraverso la contrapposizione di espressioni simboliche ed evocative» (p. 24).

rilevare diversi fattori, come le condizioni del portatore e i luoghi dell'accadimento, oltre che la normale funzione dell'oggetto. Ad esempio, potrebbe forse rilevare il fatto che la via pubblica percorsa dal sikh sia desolata o normalmente presidiata dalle forze di polizia, in modo da rendere assai improbabile l'uso improprio del *kirpan*.

Infine, non è chiaro perché l'interesse alla sicurezza dovrebbe prevalere così tanto sulla libertà religiosa da renderla completamente irrilevante nella decisione. Peraltro, trattandosi di una pratica religiosamente imposta e, dunque, destinata a ripetersi in modo diffuso, ci sono due tipi di risposte che una pronuncia giurisdizionale potrebbe fornire.

La prima riguarda il giudizio concreto. Poteva ritenersi sussistente un ragionevole motivo per escludere la punibilità o, quantomeno, l'esigenza di una parziale attenuazione della punibilità della condotta, come effetto della rilevanza costituzionale della libertà religiosa. In entrambi i casi non avremmo avuto una disapplicazione della legge penale<sup>79</sup>. Al contrario, la scelta rigida della Cassazione significa trattare irragionevolmente il *sikh* che indossa il *kirpan* per motivi religiosi al pari di un soggetto che, senza un giustificato motivo, porta una pistola carica in una pubblica piazza. In questo quadro, peraltro, non si può neppure escludere – ed è stato prospettato in dottrina<sup>80</sup> – che il giudice sollevi una questione di legittimità costituzionale ove ritenga che la disposizione legislativa, insuscettibile di una interpretazione costituzionalmente orientata, risulti di dubbia costituzionalità in quanto affetta da una sorta di *deficit* di elasticità culturale.

La seconda, invece, attiene alla possibilità che, indirettamente, il modo in cui i giudici ricostruiscono il *test* di accomodamento *ragionevole* “concreto” suggerisca modalità di mediazione *generale* e, dunque, *a monte* – magari, previa intesa fra comunità dei sikh e Stato italiano – per evitare ai *sikh* di finire sotto giudizio.

In questo senso, percorrendo i diversi stadi del *test* è importante capire innanzitutto *che cosa davvero* la religione *sikh* imponga al suo credente. La pratica, di natura certamente religiosa e vincolante, consiste nell'indossare una sorta di pugnale, che viene plausibilmente percepito in pubblico come uno strumento di offesa. Senonché, proprio in quanto viene imposta la funzione *simbolico-rituale* e non quella *offensiva* dello strumento – considerazione confermata anche dal comprovato pacifismo e dalla nota capacità di integrazione sociale dei sikh (nonostante la loro origine guerriera) – si potrebbe anche verificare, consultando esperti culturali e la comunità *sikh*, se il *kirpan* possa conservare il medesimo valore simbolico anche se realizzato con materiale flessibile o mantenuto in una custodia che *non consenta in alcun modo di estrarlo* o, ancora, qualora sia addirittura “*saldato*” con una custodia che lo renda del tutto *inoffensivo* e *offra magari al pubblico una “forma” percepita come inoffensiva*. La verifica ulteriore sulla fattibilità di tali ipotesi mirerebbe, *direttamente*, a perimetrare la portata dell'obbligo di indossare tale simbolo rituale e, *indirettamente*, a fornire utili spunti per una soluzione *generale*.

Nella seconda verifica, *soggettiva*, riguardante il *modo* in cui il soggetto agente si rapporta alle regole della propria religione ed all'ordinamento ospitante, si potrà valutare certamente la sua “sincerità” e la coerenza della sua condotta, anche nel senso di verificare se egli davvero creda che indossare un *kirpan* di legno o di plastica non sarebbe stato conforme alle esigenze della sua religione<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Ma v. *contra* R. BIN, *Il problema non è il Kirpan, ma la stampa*, in [laCostituzione.info](http://laCostituzione.info), 16 maggio 2017, secondo cui il problema centrale della vicenda rimane l'osservanza ineludibile del precetto penale da parte del giudice: «partita la denuncia può il giudice disapplicare la legge penale e ritenere che indossare armi sia comunque giustificabile in nome di “valori” religiosi?».

<sup>80</sup> Per A. RUGGERI, [La questione del kirpan](#), cit., 316, la stessa Cassazione «avrebbe dovuto sollecitare l'intervento della Consulta a finalità di temperamento del dettato legislativo, a mezzo di una pronunzia additiva, volta a fissare il principio secondo cui per motivi di credenza religiosa è consentito portare in pubblico armi o analoghi strumenti, a condizione che siano resi inoffensivi, ancorché ciò non risulti immediatamente palese». Sulla base di tale additiva di principio, i giudici potrebbero “produrre” le regole maggiormente congrue al caso concreto.

<sup>81</sup> Una tale valutazione è presente, ad esempio, nella sentenza *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* della Corte Suprema del Canada (2 marzo 2006).

Infine, nella terza verifica – riguardante, come ricordato, l’aspetto *relazionale* – dovrebbe entrare in gioco non solo il bilanciamento fra la libertà religiosa e le esigenze di sicurezza, ma la verifica sulla possibilità di individuare soluzioni *in base ai diversi contesti*. Ad esempio, si potrebbe ritenere che il *kirpan* non sia da considerare strumento atto ad offendere se indossato nei propri luoghi di culto ma non in spazi *sensibili*, come, ad esempio, i tribunali e gli aeroporti (dove, del resto, a nessuno è consentito di salire su un aereo indossando un crocifisso lungo come un pugnale e lo stesso *kirpan* viene di solito lasciato nel bagaglio di imbarco al *check-in*).

In questo senso, per un verso, le esigenze di sicurezza possono presentare un’intensità diversa a seconda dei luoghi e delle aspettative di senso. Ma va ribadito che, in generale, in presenza di una *ordinaria* “percezione” dell’offensività dell’arma l’esercizio della libertà religiosa dovrebbe essere considerato *quantomeno* una circostanza attenuante. Questo doppio binario (verifica dei contesti e clausola residuale) consente di offrire una risposta articolata che rispecchia l’essenza dell’interculturalismo, ponendosi come via di mezzo fra la soluzione multiculturalista – che potrebbe più facilmente far prevalere *sempre* l’identità religiosa sulle esigenze di sicurezza, come, ad esempio, accade, rispetto al *kirpan*, in Canada e nel Regno Unito – e la rigida posizione di chiusura della Cassazione<sup>82</sup>.

Certo, l’esito non facilmente prevedibile dell’accomodamento potrebbe portare ad una situazione in cui ogni *sikh* risulti sottoposto a giudizio, sopportando il costo della sua difesa (salvo gratuito patrocinio). Senonché, la c.d. *cultural defence* mira proprio ad ottenere *in giudizio* la non punibilità – sulla base di argomenti latamente culturali – di una pratica altrimenti vietata. Inoltre, come ricordato, le decisioni giurisdizionali possono indirettamente suggerire forme *generali* di mediazione al fine di evitare lo stillicidio dei giudizi.

In questo senso, la stessa comunità italiana dei *sikh* aveva preso in considerazione – in sintonia con il Governo italiano – la creazione di un modello di *kirpan* realizzato in materiale flessibile che avrebbe precluso in assoluto qualsiasi potenziale effetto offensivo. Si potrebbe peraltro immaginare che tale soluzione, consentendo al *sikh* di indossare *sempre* il *kirpan*, paradossalmente sia una forma più compiuta di *riconoscimento* dell’alterità perché l’interessato non sarebbe “spogliato” della sua identità culturale, pur accettandone un accomodamento<sup>83</sup>. Anche le altre proposte prima ricordate vanno in questo senso, ma rimane la questione a monte: siamo sicuri che un tale *switch* conserverebbe immutata, agli occhi della comunità religiosa, la funzione simbolico-rituale del sacro “pugnale”? La risposta dei *sikh* presenti in Italia sembra *positiva*, ma ha attirato l’ira della loro comunità mondiale. La questione, dunque, rimane aperta.

#### 8. Concetto processuale-discorsivo di cultura e religione nella recente sentenza delle Sezioni Unite della Cassazione sull’esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche. Dai principi di diritto...

In tema di diversità *lato sensu* culturale, una delle questioni più dibattute in Italia negli ultimi venti anni riguarda l’esposizione del crocifisso in un’aula scolastica, sulla quale insistono oramai diversi precedenti. Fra questi – oltre all’[ord. n. 389/2004](#), con cui la Consulta aveva sostanzialmente liquidato

---

<sup>82</sup> Critica su tale rigidità anche E. PALICI DI SUNI, *Simboli religiosi e laicità*, cit., 7, che rileva anche come, in modo davvero singolare, la Cassazione abbia richiamato a sostegno della propria posizione di chiusura la sentenza *Eweida e altri c. Regno Unito*, del 2013, con cui la Corte EDU, applicando il principio di proporzionalità, ha riconosciuto il diritto di un’hostess di indossare una collanina con una croce visibile durante l’orario lavorativo, oltre a sottolineare come la compagnia aerea avesse ammesso la possibilità per i *sikh* di indossare i turbanti e i braccialetti di argento in deroga al codice di vestiario. Si può obiettare che tali oggetti rituali non presentino gli stessi problemi per la sicurezza posti dal *kirpan*, ma di certo la decisione della Corte europea fornisce argomenti in direzione contraria che la Cassazione sembra non considerare affatto.

<sup>83</sup> Riprendo nel testo il termine utilizzato da I. RUGGIU, “Spogliare” i migranti. I divieti contro Kirpan, burqa, hijab, come eredità culturale, in [laCostituzione.info](#), 8 febbraio 2018, secondo cui le sentenze “proibitive” sull’abbigliamento culturalmente connotato costituiscono il frutto di una eredità coloniale assimilatrice con cui l’Europa non ha ancora chiuso i conti.



il problema in punto di ammissibilità della questione per carenza di forza di legge della norma impugnata – giova ricordare due decisioni. Nella prima, n. 556 del 2006, il Consiglio di Stato ritenne – con una motivazione sostanzialmente «apologetica» del cristianesimo<sup>84</sup> – che il crocifisso dovesse rimanere nelle aule in quanto «simbolo idoneo ad esprimere l'elevato fondamento dei valori civili» che, pur avendo, per così dire, un'origine religiosa, costituiscono «i valori che delincono la laicità nell'attuale ordinamento dello Stato». Nella seconda, relativa al c.d. caso *Lautsi* e adottata il 18 marzo 2011, la Grande Camera della Corte Edu, ribaltando l'esito della precedente decisione adottata dalla dodicesima sezione il 3 novembre 2009, aveva riconosciuto l'esistenza in materia di un margine di apprezzamento dello Stato e il carattere “passivo” del simbolo religioso, come tale inidoneo a influenzare gli studenti, a differenza di simboli attivi come l'abbigliamento religioso di un docente.

Sulla questione, sensibile dottrina aveva proposto la soluzione dell'accomodamento ragionevole all'interno dei singoli istituti scolastici<sup>85</sup> prendendo in considerazione, sulla base di adeguati aggiustamenti, il modello bavarese, ovvero la soluzione introdotta a seguito della sentenza con cui il Tribunale costituzionale tedesco ritenne illegittima la norma che imponeva in maniera rigida la presenza del crocifisso nelle aule scolastiche<sup>86</sup>. In tal senso, si auspicava una sentenza additiva della Corte costituzionale volta a dichiarare incostituzionali le norme regolamentari compenstrate con quelle legislative nella parte in cui non prevedono che, sulla base dell'autonomia scolastica, anche attraverso i regolamenti di istituto, i presidi o i direttori didattici, in raccordo con gli organi collegiali, possano, in seguito alla contestazione del crocifisso, ove percepito come simbolo religioso sulla base di convinzioni religiose o filosofiche, trovare soluzioni adeguate al caso singolo, dopo un dialogo con lo studente, se maggiorenne, o con i genitori se minorenni.

Tale proposta era condivisibile in relazione alla valorizzazione dell'autonomia scolastica, ma non riusciva fino in fondo a superare l'obiezione secondo cui lo stesso riferimento alla *contestazione* e non alla *richiesta* di affissione sembrava ancora costituire l'ombra lunga di un obbligo non del tutto abolito. In altri termini, prevedere l'esposizione del crocifisso come *regola*, salvo la specifica *eccezione* per il singolo istituto scolastico, era una soluzione *pratica* ma probabilmente non la più conforme al principio di laicità, strizzando in qualche modo l'occhio, forse inconsapevolmente, al peso della dimensione quantitativa<sup>87</sup>. In breve, non eliminava del tutto l'impressione di una deriva “neo-confessionista” dello stesso principio di laicità<sup>88</sup>.

Su tale questione si sono di recente pronunciate le Sezioni Unite della Cassazione con la sentenza n. 24414 del 2021, ma in relazione ad un caso parzialmente diverso, in cui non c'è stata una richiesta dei genitori di alcuni alunni volta a rimuovere il crocifisso quanto, piuttosto, la deliberazione di un'assemblea studentesca, avallata dalla circolare del dirigente scolastico, nel senso dell'esposizione

<sup>84</sup> A. GUAZZAROTTI, *Il pluralismo religioso*, in AA.VV., *Per una consapevole cultura costituzionale. Lezioni magistrali*, a cura di A. Pugiotto, Napoli 2013, 275 ss.

<sup>85</sup> S. CECCANTI, *E se la Corte andasse in Baviera?* in AA.VV., *La laicità crocifissa*, Torino 2004, 1 ss. (ma v. pure S. CECCANTI-S. MANCINI, *Come reagiscono gli ordinamenti giuridici alle culture altre?*, in AA.VV., *Multiculturalismo*, cit., 167 ss.); S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*<sup>2</sup>, Torino 2009, spec. 34 ss.; A. SPADARO, *La sentenza “Lautsi”*, cit., 198 ss.

<sup>86</sup> La nuova normativa (art. 7, par. 3, della legge sull'educazione e l'istruzione pubblica, così come modificata dalla legge approvata il 23 dicembre 1995 ed entrata in vigore il 1° gennaio 1996) continua a contemplare l'obbligatoria affissione di un crocifisso in ogni aula della scuola elementare e media – per esprimere la volontà di realizzare i supremi scopi educativi della costituzione sulla base di valori cristiani e occidentali in armonia con la tutela della libertà religiosa – ma nel caso in cui vi siano contestazioni da parte di chi ha diritto all'istruzione per seri e comprensibili motivi religiosi o ideologici, il direttore didattico cerca un accordo amichevole. Se l'accordo non si raggiunge, egli deve adottare, dopo aver informato il provveditorato agli studi, una regola *ad hoc* (per il caso singolo) che rispetti la libertà di religione del dissenziente e operi un giusto accomodamento.

<sup>87</sup> Cfr. A. MORELLI, *Simboli religiosi e pluralismo democratico: brevi considerazioni sulla vicenda del crocifisso*, in AA.VV., *La libertà di manifestazione del pensiero*, cit., 229 (ma v. già ID., *Simboli e valori della democrazia costituzionale*, in AA.VV., *Symbolon/diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, a cura di E. Dieni-A. Ferrari-V. Pacillo, Il Mulino, Bologna 2005, 167 ss.).

<sup>88</sup> Riprendo il termine nel testo da N. FIORITA, *Il crocifisso: da simbolo confessionale a simbolo neo-confessionista*, in AA.VV., *I simboli religiosi tra diritto e culture*, a cura di E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo, Milano 2006, 179 ss.

del simbolo religioso, delibera avversata da un docente che aveva rimosso il crocifisso durante le sue ore di lezione.

Va rilevato come si erano pronunciati per un *concreto* accomodamento ragionevole il P.M. e la Sezione lavoro della Cassazione che avevo deferito la questione al Primo presidente per l'eventuale assegnazione alle Sezioni Unite, in quanto di particolare rilevanza, involgendo il bilanciamento fra la libertà di insegnamento e il rispetto della coscienza civile e morale degli alunni.

La pronuncia delle Sezioni Unite può essere, in un certo senso, divisa in due parti<sup>89</sup>.

La prima riguarda l'enunciazione dei principi di diritto, da cui emerge la decisa scelta del Collegio di condividere l'assunto del P.M. secondo cui l'art. 118 del r.d. n. 965 del 1924 – che stabilisce l'obbligo di esposizione del crocifisso nelle scuole elementari e medie – debba intendersi applicabile anche agli istituti superiori e altresì illegittimo in quanto incompatibile col principio costituzionale di laicità. Un tale obbligo, infatti, sarebbe espressione di una scelta confessionale, incompatibile anche con il principio di imparzialità ed equidistanza e con il pluralismo religioso, potendo peraltro comprimere il profilo “negativo” della libertà religiosa di chi non desidera subirne l'esposizione. Ne deriva l'enunciazione del primo principio di diritto: «*non è consentita, nelle aule delle scuole pubbliche, l'affissione obbligatoria, per determinazione dei pubblici poteri del simbolo religioso del crocifisso*».

Nell'affrontare di petto la questione della compatibilità dell'obbligo con la Costituzione repubblicana, la Cassazione si smarca, dunque, all'opposta e già ricordata ricostruzione del Consiglio di Stato. Tuttavia, sul piano formale appare discutibile la scelta dell'organo di non accogliere la conseguente proposta del P.M. di disapplicare la disposizione regolamentare, ritenendo invece di poterne offrire un'interpretazione costituzionalmente orientata. Si tratta di un'opzione che probabilmente per le S.U. consente meglio di introdurre un'eccezione al primo principio in modo da consentire la ricerca nel singolo istituto scolastico di un accomodamento ragionevole. Di qui il secondo il principio di diritto: «*l'art. 118 del regolamento deve essere interpretato nel senso che la comunità scolastica può decidere di esporre il crocifisso in aula con valutazione che sia frutto del rispetto delle convinzioni di tutti i componenti della medesima comunità, ricercando un ragionevole accomodamento tra eventuali posizioni difformi*». Tale principio attesta l'adesione del Collegio ad un concetto di spazio pubblico *neutro* ma non del tutto *neutralizzato*, in cui, cioè, i simboli religiosi – non ostensibili se imposti dal potere pubblico come forme di commistione autoritativa tra confessionalismo e finalità di formazione plurale della scuola – possono costituire strumenti di un dialogo interculturale ed interreligioso.

L'obbligo positivo viene dunque ribaltato in un *divieto con eccezione incorporata*, sebbene spacciando per interpretazione conforme a Costituzione una vera e propria riscrittura della disposizione regolamentare. Probabilmente le S.U. hanno ritenuto che la differente soluzione della disapplicazione fosse più impegnativa per la *pars costruens*, visto che, una volta venuta meno la disposizione del regio decreto, avrebbero dovuto ricorrere all'applicazione diretta dei principi costituzionali per giustificare la regola positiva che rimette all'autonomia scolastica una decisione in deroga.

Nel merito, comunque, il combinato disposto dei due principi indicherebbe un percorso lineare: mentre l'esposizione del crocifisso *ex parte principis* risulterebbe illegittimo perché evidente espressione di un confessionalismo di Stato, incompatibile con il principio costituzionale di laicità,

---

<sup>89</sup> Sulla pronuncia, v. almeno C.B. CEFFA, *Il crocifisso nella scuola di Stato: atto IV*, in [Forum di Quaderni costituzionali](#), 4/2021, 56 ss.; N. COLAIANNI, *Dal “crocifisso di Stato” al “crocifisso di classe” (nota a margine di Cass., SS. UU., 9 settembre 2021, n. 24414)*, in [Stato, Chiese e pluralismo confessionale](#), 17/2021, 17 ss.; M. TOSCANO, *Il crocifisso ‘accomodato’. Considerazioni a prima lettura di Corte cass., Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021*, [ivi](#), 18/2021, 45 ss.; P. CAVANA, *Le Sezioni Unite della Cassazione sul crocifisso a scuola: alla ricerca di un difficile equilibrio tra pulsioni laiciste e giurisprudenza europea*, [ivi](#), 19/2021, 2 ss.; A. LICASTRO, *Crocifisso “per scelta”. Dall'obbligatorietà alla facoltatività dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche (in margine a Cass. civ., sez. un., ord. 9 settembre 2021, n. 24414)* e S. PRISCO, *La laicità come apertura al dialogo critico nel rispetto delle identità culturali (riflessioni a partire da Corte di Cassazione, Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021)*, [ivi](#), 21/2021, rispettivamente: 17 ss. e 53 ss.

risulterebbe invece ammissibile l'ostensione del medesimo simbolo religioso (e/o di altri) *ex parte societatis* – sotto forma di esercizio dell'autonomia funzionale scolastica – purché nel rispetto delle convinzioni di *tutti* i componenti della comunità garantito da un ragionevole accomodamento fra eventuali posizioni difformi. Insomma, quella tracciata dalla Cassazione è molto più che una semplice «laicità per deprivazione»<sup>90</sup>. In altri termini, non può esserci un “crocifisso obbligatorio”, ma, potrebbe dirsi, è ammesso il “crocifisso sussidiario”, *scelto* dalla comunità scolastica o di classe proprio perché lo Stato *non può imporlo*.

Il presupposto è che il crocifisso abbia un significato prevalentemente religioso. Senonché, a differenza del “modello bavarese” vero e proprio – che pure sembra ispirare la Cassazione quanto alla valorizzazione dell'autonomia scolastica – la premessa del ragionamento è l'incompatibilità con l'art. 8, comma 1., Cost., dell'esposizione obbligatoria del crocifisso (sia pure mediata dalla possibilità di un accomodamento ragionevole delle contestazioni)<sup>91</sup>. Non si dubita che il simbolo della *discordia* – un esito paradossale che per i credenti si addice non certo al Gesù del *σύμβολον*, ma al *διαβάλλω* del «principe di questo mondo» – abbia avuto un ruolo importante nella tradizione culturale italiana, senza tuttavia cadere nell'eccesso di *ridurlo ad una cultura* o di farne un simbolo nazionale<sup>92</sup>. Del resto, gli stessi cattolici dovrebbero comunque guardare con una certa diffidenza al fenomeno di “riduzione culturale o storico-nazionale” del crocifisso, non solo perché la sua presenza obbligatoria nelle aule scolastiche è il portato storico di una pericolosa idea di alleanza trono-altare che la Carta repubblicana ha escluso, ma soprattutto perché una riduzione culturale di questo simbolo tradirebbe la stessa natura *universale* (appunto, cattolica) della “buona novella” e, dunque, di quella stessa Chiesa che lo ha scelto come proprio simbolo<sup>93</sup>.

Peraltro, per quanto suggestivo, non potrebbe essere decisivo per giustificare l'obbligo di esposizione il fatto che si tratti di un simbolo che raffigura una Verità che non crocifigge ma si è lasciata crocifiggere. Difatti, questo messaggio potrebbe valere per tutti solamente se tutti credessero nella realtà storica alla quale il simbolo rimanda.

Credo che il doppio binario indicato dalla Cassazione – della parete nuda e della contestuale possibilità di *richiesta in deroga*, condivisa, di esposizione dei simboli religiosi – possa spiegarsi unicamente nella prospettiva che rifiuta il concetto *essenzialista* e monolitico di cultura e di religione, che con una presunzione non sottoposta a verifica costante, dà per scontato che esse, insieme ai propri simboli, abbiano non solo il medesimo e perdurante *significato* ma anche la stessa *forza* per tutti i cattolici. In un certo senso, mentre l'esposizione *ex parte principis* è il segno di una laicità che non ammette “commistioni di Stato”, la *deroga* locale cambia la ragione sottesa all'ostensione del simbolo, la giustifica se ed in quanto essa diventa l'occasione per un dialogo interculturale in cui

<sup>90</sup> Prendo a prestito l'espressione utilizzata criticamente da S. PRISCO, *La laicità*, cit., 13, secondo cui l'eliminazione di ogni simbolo dalle pareti scolastiche – in luogo, invece, dell'arricchimento dei riferimenti simbolici (laicità *per addizione*) – costituirebbe «un impoverimento dello spazio pubblico, se si parte dall'idea che ognuno avrebbe il diritto di trovare e/o portare in esso le proprie icone culturali».

<sup>91</sup> In questo senso, se la soluzione bavarese presenta indubbi profili di similitudine rispetto alla sentenza della Cassazione, nondimeno essa procede *in senso opposto* (in senso contrario, v. S. CECCANTI, *Come in Baviera: il crocifisso resta alla parete, se è la scelta della classe*, in *Quad. cost.*, 4/2021, 953, secondo cui la sentenza avrebbe confermato «i presupposti della linea interpretativa» distintivi della “soluzione bavarese”). Segnatamente, mentre nella prima – così come rielaborata dalla dottrina – l'obbligatoria esposizione del crocifisso, incostituzionale, viene sostituita dall'esposizione salvo *contestazioni* affrontate *in loco* e con ragionevole accomodamento, nella seconda l'illegittimità dell'obbligo comporta la possibilità di esposizione del simbolo solo su apposita *richiesta in loco*, e purché si raggiunga un ragionevole accomodamento. È proprio «il duplice no» (cfr. M. VENTURA, *Il crocifisso dallo Stato-istituzione allo Stato comunità*, in *Quad. cost.*, 4/2021, 955 – all'obbligo statale e al divieto *assoluto* di esposizione – a consentire la massima valorizzazione dell'autonomia scolastica.

<sup>92</sup> Su ciò, opportunamente, A. SPADARO, *La sentenza “Lautsi”*, cit., 6.

<sup>93</sup> Cfr. A. SPADARO, *La sentenza “Lautsi”*, cit., 7, secondo cui, «Ad ogni modo, il crocifisso, segno per eccellenza della cristianità – in quanto simbolo autenticamente, squisitamente ed esclusivamente religioso – non può non essere che *trans-nazionale* e *meta-culturale*. La nota questione teologica dell'*inculturazione* del Vangelo si pone proprio in quanto il crocifisso, al pari del Vangelo stesso, non è “riducibile” a una cultura specifica (e, a maggior ragione, a un'identità nazionale), potendo, e dovendo, diventare lievito spirituale e fattore di promozione umana per *tutte* le culture e identità nazionali».

emerge il versante positivo e più contemporaneo della laicità, intesa come la ricerca degli strumenti per proiettare la propria identità all'esterno, nella sfera pubblica.

In altri termini, l'affissione del crocifisso non è l'*oggetto* di una deliberazione a maggioranza, ma diventa, se sussistono le condizioni, l'*occasione* per un più ampio confronto interculturale nel quale si tiene conto delle *ragioni* e delle appartenenze di ciascuno. Per questo stesso motivo, anche se sul punto rimane una certa dose di ambiguità nella decisione, il dirigente scolastico non dovrebbe poter disporre *d'autorità* l'affissione del simbolo, perché in tal caso muterebbe unicamente la tipologia del *potere pubblico* che la prescrive, permanendo il problema di una commistione trono-altare forse ancora più strisciante e meno controllabile perché fortemente "decentrata".

Questa soluzione articolata ha il merito di introdurre un adeguato grado di flessibilità e sensibilità, insomma: di ragionevolezza, che assicura la natura non rigida, astratta e automatica, ma modulabile, concreta e sottoposta a discussione, della scelta finale. Tale schema può consentire un personale atto autoriflessivo, un'interrogazione sul proprio modo di guardare alla propria cultura e religione, ed un confronto sull'*attualità* e il senso dei simboli, un momento importante di dialogo fra studenti e docenti (e con gli stessi genitori degli alunni, se minorenni) *sulle culture e le religioni*<sup>94</sup>.

Del resto, non credo basti affermare che il crocifisso solitamente non dia fastidio a nessuno, visto che occorrerebbe dimostrare *perché* il principio di laicità potrebbe tollerare l'affissione automatica di *quel simbolo religioso* e non di un altro, fermo restando la regola della non decisività del dato quantitativo dei credenti di ciascuna fede e l'insufficienza, a tal fine, dell'esistenza di un Concordato con la Chiesa cattolica, che peraltro rimane un dato storico su cui riflettere con spirito critico. Inoltre, credo che il punto sia un altro: perché un simbolo sia affisso non basta che non dia fastidio, ma deve evidentemente essere legato all'esercizio di un convincimento religioso. Ecco, dunque, che la richiesta assolve a tale compito, ma per poter essere accolta, sarà di volta in volta necessario raggiungere un accomodamento ragionevole. Alla fine, non si può escludere che la parete resti bianca, ma in questo caso la soluzione non sarebbe né automatica, né astratta, né necessariamente permanente, potendosi eventualmente in futuro riuscire nel tentativo di trovare la soluzione condivisa.

Si tratta inoltre di una prospettiva che dovrebbe portare anche ad una rivisitazione della regola dell'insegnamento della religione cattolica salvo richiesta di esonero, la quale riproduce il concetto *essenzialista* di cultura, oltre a risultare di difficile compatibilità con il principio di laicità. Ben altro valore avrebbe invece la regola dell'assenza di *default* di tale insegnamento, salvo espressa richiesta del suo inserimento, con la quale emergerebbe il modo in cui studenti e genitori si rapportano ad un tale modalità di formazione: ancor più, in tal modo, questo tipo di insegnamento parrebbe una "manifestazione della laicità" (sent. n. 13/1991). Non ci nascondiamo ovviamente i possibili problemi organizzativi di tale soluzione ed il fatto che sarebbe comunque più ragionevole ed articolata la sostituzione con un insegnamento *sulle religioni e la loro storia*, unitamente a moduli aggiuntivi su proposta dei singoli genitori e aperti a tutti. Questo potrebbe agevolare gli studenti nel sentirsi cittadini nella diversità e si espone meno al rischio che la *religio* diventi uno strumento per erigere steccati e creare distanze<sup>95</sup>.

#### 9. ... alla procedura. Aspetti critici

Fermo restando la condivisibilità dei principi di diritto enunciati, il carattere monumentale della decisione ci sembra riveli non solo l'opportuna scelta di richiamare termini comparativi (come la giurisprudenza delle diverse Corti e la stessa esperienza canadese) ma anche la difficoltà del Collegio nel tracciare in modo lineare una strada argomentativa solida per un *concreto* accomodamento ragionevole. Veniamo dunque a quella che potremmo definire la seconda parte della sentenza, nella quale viene individuata e argomentata una sorta procedura di base per il *test* di accomodamento da effettuare nel singolo istituto scolastico (ed anche, eventualmente, per ciascuna classe). In particolare,

<sup>94</sup> Cfr. F. BERTOLINI, *Principio di laicità*, cit.

<sup>95</sup> S. RODOTÀ, *Perché laico*, Roma-Bari 2009, 152 ss.



1) posto il divieto generale di obbligo autoritativo di esposizione del crocifisso, 2) per la sua eventuale esposizione è necessaria una delibera in tal senso del consiglio di classe (nei suoi componenti docenti e discenti) che cerchi di tenere in conto le diverse e opposte esigenze valutando le possibili soluzioni di ragionevole accomodamento; 3) il dirigente scolastico adotta la determinazione che esprime il punto di arrivo spontaneo della discussione oppure, «in caso di fallimento di questa, quella che è più armonica con i principi» indicati. Alla luce di tale procedura, il Collegio rileva l'illegittimità della circolare adottata dal dirigente, in quanto non solo la delibera studentesca non era stata confermata con apposita discussione del Consiglio di classe, ma l'atto dirigenziale non aveva rispettato i principi di diritto, ovvero la ricerca di un accomodamento ragionevole.

Il tentativo di abbozzare le fasi della procedura è sicuramente apprezzabile, specialmente nella parte in cui grava il Consiglio di classe del compito di individuare soluzioni ragionevoli per poter esibire il crocifisso ed esemplifica i possibili accomodamenti che non sono stati presi in considerazione nel caso concreto, come l'affissione sulla parete della stessa aula di un simbolo o frase capace di testimoniare l'appartenenza anche della cultura laica al patrimonio della nostra società, la collocazione del crocifisso in una parete diversa da quella alle spalle del docente o ancora il momentaneo spostamento del crocifisso durante l'orario di lezione dell'insegnante dissenziente (soluzione praticata già dal docente di sua spontanea iniziativa). Analogamente, è significativo che il dirigente venga comunque investito del compito di cercare una soluzione di accomodamento che tenga delle richieste delle persone dissenzienti. E, chiaramente, il "modello" della Cassazione dovrà essere utilizzato anche nell'opposto caso in cui ci sia già stata la decisione di esporre il crocifisso e, in seguito, venga presentata una richiesta in senso contrario.

Tuttavia, rimangono diversi nodi sullo sfondo, a dimostrazione del fatto che in Italia la strada verso *test* di accomodamento ragionevole non è ancora adeguatamente battuta. Al di là dei dubbi sulla stessa competenza di un consiglio di classe a decidere su questioni di coscienza, emergono almeno due questioni particolarmente delicate: i rapporti, per un verso, fra i diritti della maggioranza e quelli dell'eventuale minoranza dissenziente e, per l'altro, fra delibera del Consiglio di classe e i provvedimenti del dirigente scolastico.

Il punto decisivo è, innanzitutto, cosa debba intendersi per "successo" e "fallimento" della discussione. Il Collegio sottolinea più volte, in armonia con la giurisprudenza costituzionale, che nelle questioni relative alla libertà religiosa possa avere un peso decisivo il dato quantitativo, pur ricordandosi come neppure le esigenze di uno solo possono vantare un illimitato potere di blocco<sup>96</sup>.

Sul punto, si richiama il passaggio delle [sentt. 67/2017](#) e [254/2019](#), secondo cui il principio di laicità non è indifferenza dello Stato di fronte all'esperienza religiosa, ma «tutela del pluralismo a sostegno della massima espansione della libertà di tutti, secondo criteri di imparzialità». Il criterio individuato per realizzarla è quello del *più ampio consenso*, che, ad avviso di chi scrive, va ritenuto opportuno se inteso come direttiva di metodo, ma risulta discutibile se induce alla conclusione per cui, una volta cercato l'accomodamento, è sufficiente ch'esso riceva un'adesione diffusa anche se non unanime. Così inteso, difficilmente sarebbe conciliabile con la stessa affermazione delle S.U. per cui il «peso dei soggetti coinvolti non può essere decisivo criterio di bilanciamento delle libertà e nell'enunciazione del principio di diritto fa riferimento ad una valutazione che sia frutto del rispetto delle convinzioni di tutti i componenti della medesima comunità». In altri termini, laddove fosse intesa anche come giustificazione di un risultato sul quale permane un dissenso più o meno marcato,

---

<sup>96</sup> Valorizza, invece, il mero dato quantitativo – non in linea con la giurisprudenza costituzionale e con la stessa decisione delle Sezioni Unite – J.H.H. WEILER, *Verso il "Lautsi-bis"? Il crocifisso scolastico (di nuovo) a giudizio*, in [Forum di Quaderni costituzionali](#), 2/2021,124, secondo cui, proprio in relazione alla vicenda qui analizzata, «se la maggioranza lo chiede, si espone il crocifisso; al contrario, se la maggioranza si esprime contro l'ostensione del simbolo, esso non va esposto». Peraltro, pur richiamando l'importanza dell'accomodamento ragionevole, l'A. ritiene che il docente dissenziente avrebbe dovuto essere addirittura licenziato anziché sospeso, visto che la sua condotta mostrerebbe un'incapacità a «comprendere le norme del pluralismo» e mirerebbe ad imporre a tutti una sorta di laicità... confessionale. Non si vede, tuttavia, dove sia in tale affermazione il tentativo di accomodamento ragionevole, di cui invece – e opportunamente – vengono forniti possibili applicazioni nella pronuncia della Cassazione, oltre che la procedura per addivenirvi.

la regola del più ampio consenso parrebbe incoerente tanto con le ragioni sottese all'incostituzionalità dell'obbligo di esposizione del crocifisso quanto con i primi due principi enunciati nella stessa decisione qui commentata.

Probabilmente nelle pieghe della motivazione rimane un equivoco di fondo. Il fatto che la sfera pubblica sia *neutra* ma non *neutralizzata* può certamente comportare un'ampia libertà di ciascuno, negli spazi della vita privata e di relazione (come le stesse strade e piazze), di indossare abiti e oggetti che costituiscano una professione di fede. E sono pure garantite simili professioni in forma collettiva, a testimonianza della rilevanza non solo privata del fenomeno religioso. Analogamente, potrebbero fare gli studenti durante le ore di lezione, seppur con qualche limite in più. Così, si ammette correttamente che essi possano, ad esempio, portare un crocifisso al collo o una studentessa musulmana lo *chador*, ma non essendo l'aula il luogo di una comunità fideistica, tale professione di fede non implica analogo *diritto* di avere il crocifisso appeso alla parete. Del resto, la *regola* dell'illegittimità di un obbligo autoritativo di affissione si spiega proprio per evitare che esso divenga il simbolo di una commistione fra la sfera civile e quella religiosa – le quali, pur mutuamente sensibili, devono conservare la propria autonomia – e che si ponga come questione divisiva in un luogo che ha compiti formativi.

Al contrario, l'esposizione su richiesta – che nella prospettiva della Corte costituisce l'*eccezione* giustificabile solo *ex parte societatis* – dovrebbe presupporre l'avvenuta individuazione di un accomodamento ragionevole che realizzi almeno in parte gli interessi di *tutto* il consiglio di classe, purché siano davvero ed autenticamente *legati a convinzioni ideologiche o religiose*. Ed il legittimo punto di partenza, a nostro avviso, è solo uno: nella ricerca dell'accomodamento ragionevole è proprio il principio di laicità – inteso anche come non confessionarismo dello Stato costituzionale – a conferire *in questa ipotesi* (e *in questo luogo*, così come in altri istituzionali) una posizione peculiare e rafforzata al versante *negativo* della libertà religiosa, intesa come libertà *di non essere costretto a subire l'esposizione del crocifisso*. Una libertà che, tuttavia, non può pretendere soluzioni sproporzionate, dovendole essere piuttosto garantito il c.d. minimo mezzo, ovvero la soluzione che ne consente la soddisfazione con un minore svantaggio per gli altri.

Non c'è dunque tirannia di una libertà sulle altre, anche se il bilanciamento si presenta in questo caso asimmetrico. Permane in capo a tutti l'onere di partecipare alla discussione e proporre soluzioni equilibrate. In questo senso, più che a un preteso voto su Dio, la discussione deve tendere alla ricerca di un accomodamento *amichevole* fra *tutti*. Se questo non si raggiunge, non può dirsi affatto, come afferma invece il Collegio, che ci sia stato un "fallimento" della *discussione*, quanto e piuttosto che proprio quest'ultima abbia lasciato emergere l'assenza dei presupposti per una *deroga condivisa* alla *regola generale* dell'assenza del simbolo religioso. In altri termini, se, com'è stato affermato, l'obbligo della "parete bianca" è la soluzione rigida della laicità *monista*<sup>97</sup>, alla francese – soprattutto se applicata in via astratta e automatica – l'esposizione "accomodata" di un simbolo religioso (o di più simboli religiosi) è la tipica espressione flessibile di una laicità *interculturale* e *interreligiosa*, che affida alla mediazione dell'*homme situè* la ricerca di una soluzione condivisa che tenga conto delle appartenenze culturali e religiose di ciascuno. Una mediazione cui si dovrebbe ricorrere – in caso di esposizione del simboli – di fronte ad ogni eventuale richiesta di rimozione e che, comunque, non è detto possa sempre trovare una soluzione condivisa, ipotesi estrema ma astrattamente possibile. Del resto, ad esempio, l'esposizione di più simboli religiosi potrebbe non soddisfare l'obiezione avanzata da uno studente o docente ateo o agnostico.

A dispetto di quanto affermano le S.U., va ribadito che una discussione non è mai fallimentare (purché sia ovviamente svolta con toni civili), così come, al contrario, una delibera ad ampio consenso ma comunque divisiva non potrebbe essere meramente avallata dal dirigente. Direi, invece, che il concetto di *soluzione amichevole* consente di uscire fuori dagli stessi confini angusti dei concetti deliberativi di conta dei voti e di unanimità, dovendosi affermare che proprio l'accomodamento di

---

<sup>97</sup> N. COLAIANNI, *Il crocifisso di nuovo in Cassazione. Note da amicus curiae*, in [Stato, Chiese e pluralismo confessionale](#), 12/2021, 5, che considera emblematica dell'approccio francese alla laicità la legge n. 228 del 2004 sul «divieto di segni religiosi portati in maniera ostentatoria (*ostensiblement*) nelle scuole pubbliche».

tutte le diverse posizioni può spingere non solo verso soluzioni “miti” ma anche al mutuo rispetto – quale conseguenze del reciproco riconoscimento di soggetti di eguale dignità – perché estende agli stessi proponenti un eguale vincolo ad argomentare in modo persuasivo, con soluzioni ragionevoli, la propria richiesta di esposizione del crocifisso. In breve, la forza della ragionevolezza deve sostituire la ragione della forza numerica.

È in questo confronto che si apprezzano le virtù dell’approccio interculturale, perché ciascuno è chiamato a confrontarsi con i propri simboli e con quelli degli altri, attraverso innanzitutto una riflessione su sé stessi e sulla percezione delle proprie appartenenze. In altri termini, la cultura e la religione cessano di essere viste come *cose* che dividono ed entrano nel flusso dinamico delle *narrazioni* di sé stessi e delle *auto-rappresentazioni* dei propri universi simbolici, che possono per ciascuno mutare parzialmente nel tempo e come conseguenza di una procedura di confronto argomentativo. In breve: ciascuno è costretto ad aprire la “scatola del gatto” in cui è “conservata” la propria appartenenza per verificarne la consistenza ed i tratti salienti.

Sicché, se la discussione sui simboli riesce ad essere davvero un modo per riflettere sulle proprie ragioni e su quelle degli altri, per aprirsi all’alterità, allora essa non è mai fallimentare, anche se, in estremo, non si riesca a pervenire ad una soluzione condivisa. Altrimenti, dovrebbe affermarsi che una soluzione diversa dalla parete bianca sia *comunque* preferibile, anche quando la *comunità scolastica* l’abbia ritenuta divisiva. Fallimentare, piuttosto, sarebbe trasformare una discussione in un’occasione per rimarcare la distanza ed accendere divisioni fra gli studenti e per lasciare che la religione diventi una barriera divisoria nello stesso banco. In quest’orizzonte recupera senso l’intervento e la valutazione finale del dirigente scolastico, perché se è vero che rimane possibile *l’extrema ratio* della parete bianca – che, invero, il principio di laicità indica pure come punto di partenza – il vero obiettivo dovrebbe essere proprio la capacità degli studenti di confrontarsi *da cittadini*, ma anche di accogliersi *così come sono*, con il loro bagaglio di appartenenze culturali e religiose che rimane una parte importante del loro vissuto, del loro essere *persone* e non individui *astorici*.

Del resto, com’è stato affermato, «nessuno può sentirsi a proprio agio e avere stima e rispetto di sé, se viene accettato socialmente solo a dispetto del suo essere arabo, donna, nero o omosessuale, cioè negando componenti essenziali della propria identità personale»<sup>98</sup>. Questa necessità non viene soddisfatta né dall’obbligo di esposizione del crocifisso, né dalla regola rigida della parete bianca che non consente una discussione sulle identità. In alcuni casi, poi, l’ulteriore ricerca di un accomodamento potrà verificare la serietà dei motivi addotti dai dissenzienti e magari consentire di trovare soluzioni plurali che aiutino gli studenti ad interrogarsi sulle ragioni e sui simboli degli altri, nonché sul contenuto delle rispettive fedi.

Appare dunque sbrigativa la motivazione delle S.U. volta ad escludere che ci sia stata discriminazione indiretta ai danni del docente dissenziente affermando che la sola affissione del crocifisso *non è in grado di intaccare la sfera delle sue convinzioni personali e delle sue opzioni in materia religiosa*. Se così fosse, perché cercare un accomodamento ragionevole e non riconoscere, specularmente, che il diritto dello studente di professare liberamente la credenza non è *impedito* – quanto, semmai, minimamente inciso – dall’assenza del simbolo?

La differenza di fondo, determinante per le S.U., è che il docente (più che lo studente) può con le sue spiegazioni esprimere i propri convincimenti ed anche criticare il crocifisso. Sarebbe, insomma, in una posizione “privilegiata”. Al riguardo, basti però osservare come gli studenti possono professare la propria fede e testimoniarla in altro modo, perfino indossando simboli e abiti religiosamente connotati, mentre il docente difficilmente potrebbe spingersi a tanto<sup>99</sup>. In breve: l’effetto di

<sup>98</sup> Così, A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli 1999, 36.

<sup>99</sup> Sul solco della sentenza *Dahlab c. Svizzera*, dec., n. 42393/98, della Corte EDU (Seconda Sezione), del 15 Febbraio 2001, si è affermato che, nella misura in cui lo Stato pretende che il docente «non veicoli col suo abbigliamento religiosamente orientato il suo credo, a garanzia della neutralità dello spazio pubblico, così l’insegnante e gli studenti non possono pretendere unilateralmente che la scuola veicoli a sua volta con l’esposizione di simboli un determinato credo religioso»: così N. COLAIANNI, *Il crocifisso di nuovo in Cassazione*, cit., 12.

svantaggio per la libertà *negativa* del docente sarebbe di certo maggiore rispetto a quello vantaggioso per la libertà *positiva* degli studenti. La Cassazione sottolinea inoltre che il rispetto della coscienza morale degli studenti dovrebbe valere proprio a fronte di opinioni non condivise dal docente. Ma perché escludere necessariamente l'inverso se è vero che il metodo rimane quello del più ampio consenso possibile?

Nel complesso, la pronunzia è una tappa attesa ed importante perché non solo esclude espressamente la compatibilità con la Costituzione del *crocifisso di Stato*, ma declina la laicità *come metodo* volto a ricercare un concreto accomodamento ragionevole attraverso l'autonomia della comunità scolastica. Tuttavia, è auspicabile che nel tempo venga perfezionato lo schema procedurale che legittima il *test* di ricerca dell'accomodamento ragionevole e che si affronti anche la questione delle *conseguenze* del principio di diritto: rimuovere in automatico i crocifissi di tutte le aule scolastiche ed eventualmente rimetterli su richiesta condivisa oppure *preliminarmente* avviare una discussione. In teoria, la prima soluzione appare maggiormente rispettosa dei principi di diritto enunciati, ma anche troppo rigida, mentre la seconda mostra maggiore flessibilità e sensibilità sia per la posizione eventualmente dissenziente che per l'eventuale maggioranza che veda nel crocifisso un simbolo della propria religione o della propria tradizione culturale e che, se pure non può contare sulla forza decisiva del numero rispetto a questioni di coscienza, va comunque tenuta in conto nella ricerca di una procedura "mite", che non crei inutili danni quando ancora non si è verificato sul piano della discussione l'esistenza di persone contrarie<sup>100</sup>.

In questo senso, la specifica laicità che emerge dalla nostra Costituzione – condizione e limite di ogni pluralismo, ma anche principio declinato nei termini di una spiccata *sensibilità* della Repubblica al fenomeno religioso – dovrebbe escludere soluzioni rigide non strettamente necessarie a dirimere i conflitti in materia di simboli religiosi. Anzi, la scuola "aperta" e "dialogante" – per certi versi, soprattutto sui temi religiosi e culturali – può essere il miglior antidoto alla chiusura identitaria di alcune famiglie e un allenamento al *vivre ensemble* da cittadini.

Neppure si può escludere che, nel confronto sul *sensu*, positivo o negativo, dei simboli di ciascuno, il carattere eterocentrico (e non il quieto vivere) di ogni genuina *religio* possa pure spingere a lasciare che anche gli altri fruiscano della presenza del loro simbolo religioso in aula, così come, specularmente, indurre il credente egualmente sincero ad accettare l'assenza del suo, con un atto di amore dei "vicini" (ma, in un certo senso, "lontani" dalla fede), facendosi paladino della libertà negativa di chi ha motivato di non volerlo. Nell'uno come nell'altro caso, la scuola avrà svolto adeguatamente il suo compito di educazione interculturale e interreligiosa.

#### 10. Conclusioni: la meta-eguaglianza e l'interculturalismo... in cerca di autore

L'insieme di considerazioni fin qui svolte sembra confermare quanto anticipato in apertura del presente contributo: l'approccio politico al pluralismo culturale deve affrontare innanzitutto una essenziale questione di *meta-eguaglianza*, ovvero decidere un preciso modo di integrare il trattamento *eguale* della diversità con il trattamento *da eguali*. Il primo consente quelle capacità che rendono effettive le libertà, il secondo consente di declinare in modo culturalmente differenziato le scelte di capacità.

La seconda opzione essenziale riguarda l'impegno della Repubblica a favorire modalità concrete di confronto interculturale, da cui deriva pure la possibilità di comprendere la ragioni di una precisa scelta fra le due declinazioni dell'eguaglianza. In questo senso, ad esempio, se è vero che la pronunzia delle S.U. della Cassazione avrebbe dovuto esibire un'attenzione argomentativa maggiore sul piano della procedura suggerita per l'accomodamento, certamente l'effetto complessivo che ne deriva è

<sup>100</sup> In questo senso, per A. SPADARO, *La sentenza "Lautsi"*, cit., 9, a causa dell'intrinseca ambivalenza di ogni simbolo – «che insieme contestualmente unisce chi in esso si riconosce e divide chi, invece, in esso non si identifica» – «nella sfera pubblica occorre accostarsi ad essi con grande delicatezza e prudenza. Si badi: non solo nell'*uso*, ma anche nel *dis-uso* (rimozione)!».



positivo nella misura in cui il simbolo diventa lo strumento di una discussione che inevitabilmente abbraccia i modi diversi di concepire l'eguaglianza, fino a spingersi all'analisi dei fondamenti della convivenza repubblicana. Del resto, va ribadito, la sfida *educativa* dell'interculturalismo rimane intrecciata alla necessità che i principi di convivenza fissati dalla Costituzione si mantengano "effettivi" *attraverso* le differenze.

Le criticità rilevate – specialmente riguardo alla decisione sul *kirpan* – costituiscono comunque una cartina di tornasole di una condizione più generale in cui l'approccio interculturale cerca di farsi strada nonostante gli scarsi segni di sensibilità mostrati dal legislatore. In questo senso, l'interculturalismo all'italiana è ancora, per così dire, in cerca di autore e risente di un problema generale legato allo scarso investimento politico sui fattori di integrazione degli immigrati. Ci si potrebbe, ad esempio, chiedere se dopo la sentenza della Cassazione sul crocifisso non sia il caso che, al di là delle note questioni di competenza Stato/Regioni in materia di istruzione, il legislatore intervenga per chiarire meglio la posizione procedimentale del dirigente scolastico nelle questioni relative ai simboli religiosi, ma soprattutto per prevedere specifiche attività di dialogo, confronto e conoscenza delle culture, in modo che queste diventino la *regola* e non l'*eccezione* legata alla sola questione dei simboli religiosi. Dovrebbe trattarsi di un vero e proprio percorso curriculare – o, almeno, extracurriculare – che può aiutare a riscoprire le origini della propria identità plurale e in movimento<sup>101</sup>.

Un modo per risvegliare il gatto.

---

<sup>101</sup> Cfr. in tal senso S. PRISCO, *La laicità*, cit., spec. 36, nt. 17.