



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

**CORSO DI DOTTORATO IN SCIENZE GIURIDICHE
“CESARE BECCARIA”**

XXXIII Ciclo

Sezione di Diritto Ecclesiastico e Canonico

**IL CONTRASTO ALLA RADICALIZZAZIONE VIOLENTA
DI MATRICE RELIGIOSA IN UN
ORDINAMENTO LAICO E PLURALISTA**

s.s.d. IUS/11

Tesi di Dottorato di:
Alessandro Negri
Matr. n. R11893

Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Daniela Milani

Coordinatore del Dottorato: Chiar.mo Prof. Claudio Luzzati

A.A. 2019-2020

INDICE

INTRODUZIONE	5
--------------------	---

Capitolo I

IDENTITÀ, RELIGIONE E SICUREZZA: VERSO UNA DEFINIZIONE GIURIDICA DI RADICALIZZAZIONE

1. Professione di fede, appartenenza confessionale e identità nella società post-secolare	11
2. Fondamentalismo, estremismo e radicalizzazione di matrice religiosa: l'urgenza di delimitare concettualmente il campo di indagine	21
2.1. Fondamentalismo ed estremismo	22
2.2. La specificità del concetto di radicalizzazione	30
3. Libertà religiosa e sicurezza: una "difficile convivenza"	35
3.1. Il rinascimento securitario e la dimensione costituzionale della sicurezza	35
4. Un'ipotesi di lavoro: dignità e doveri inderogabili di solidarietà come strumenti giuridici per una nuova definizione di radicalizzato.....	51

Capitolo II

IL MODELLO ITALIANO DI CONTRASTO ALLA RADICALIZZAZIONE

1. Premessa: lo stato dell'arte della strategia italiana	61
2. I reati in materia di terrorismo: la corsa all'anticipazione della soglia della tutela penale	65
2.1. Focus: il possibile impatto del diritto penale antiterrorismo sull'esercizio del diritto di libertà religiosa.....	69
2.2. Il diritto punitivo dell'immigrazione: la straordinaria rilevanza della espulsione nella strategia italiana di contrasto alla radicalizzazione	74
3. Il caso della radicalizzazione negli istituti di pena: il ruolo degli indicatori	79

4. La strada delle misure di prevenzione <i>ante delictum</i> : un ulteriore passo in avanti (o indietro?)	95
5. Conclusioni e bilancio: una definizione giuridica di radicalizzato.....	107

Capitolo III

IL RUOLO DELLE COMUNITÀ RELIGIOSE IN UN PIANO LAICO DI PREVENZIONE E DE-RADICALIZZAZIONE

1. Premessa: le complessità di un piano laico di prevenzione e de-radicalizzazione. In particolare, il coinvolgimento delle comunità religiose	114
2. La politica ecclesiastica italiana per l'Islam: una lettura critica di una questione ancora aperta	123
2.1. La Consulta per l'Islam italiano e la Carta dei valori	124
2.2. Gli sviluppi più recenti e il Patto nazionale per un Islam italiano.....	132
3. La 'necessaria solitudine' dello Stato in un piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione: il limite della laicità	139
4. Una solitudine attenuata: nuove ipotesi di collaborazione, fra conferme e soluzioni inedite.....	150
4.1. La libertà religiosa come risorsa in chiave di contrasto alla radicalizzazione: tra bilateralità diffusa e partecipazione a livello locale	151
4.2. Una strada nuova: l'esempio dei protocolli per la ripresa delle celebrazioni nell'emergenza sanitaria	159

Capitolo IV

IL CONTENUTO DI UN PIANO LAICO DI DE-RADICALIZZAZIONE: OBIETTIVI E LIMITI

1. De-radicalizzazione: l'esigenza di una rieducazione libera e individualizzata	165
2. Il bacino di valori da cui attingere in sede di rieducazione: tra politica e religione	177
2.1. Religione civile e religione politica	180

2.2. Gli esempi contemporanei: Stati Uniti e Francia.....	186
3. Una religione civile in Italia: quattro possibili modelli e il principio supremo di laicità.....	194
3.1. Il modello francese e il modello americano.....	195
3.2. Le cinque religioni civili italiane di Bellah e la <i>cultural religion</i>	201
4. Conclusione: il contenuto di un piano laico di de-radicalizzazione	210
NOTE CONCLUSIVE	221
BIBLIOGRAFIA	226

INTRODUZIONE

L'insorgere dell'emergenza sanitaria che sta così profondamente segnando ogni dinamica sociale si è collocato all'esito di un periodo che sembrava far presagire il tramonto della minaccia globale che aveva caratterizzato il ventennio precedente. Il terrorismo di ispirazione religiosa, infatti, pareva aver perso parte della sua forza propulsiva, specie a seguito della caduta del sedicente Stato Islamico autoproclamato nel 2014.

I fatti degli ultimi mesi, però, hanno rivelato una malaugurata recrudescenza del fenomeno, manifestatasi in tutta la sua violenza nei nuovi attentati che hanno ferito prima la Francia e poi l'Austria¹, riportando l'attenzione di *media* e governanti su un tema che l'agenda politica si trova a dover fronteggiare, a intervalli alterni, ormai da anni. Le reazioni severe delle autorità dei Paesi colpiti non si sono limitate a condannare fermamente gli attacchi, ma si sono distinte per proclami particolarmente ambiziosi, presto da concretizzarsi in iniziative legislative².

L'impressione complessiva che ne traspare, dunque, è la raggiunta consapevolezza del fatto che quello della radicalizzazione di matrice religiosa, e del terrorismo che ne è immediatamente figlio, non possa in alcun modo considerarsi un tema appartenente al passato, chiusosi con il crollo di Daesh. Piuttosto, si tratta di un fenomeno in continua trasformazione³, che si è dimostrato anzi in grado di adattarsi

¹ In merito, v. gli immediati commenti pubblicati da F. MARONE per l'ISPI – Istituto di Studi di Politica Internazionale, *La nuova ondata di terrorismo in Francia*, 29 ottobre 2020 (<https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/la-nuova-ondata-di-terrorismo-francia-28030>) e *Se il terrorismo jihadista colpisce anche l'Austria*, 4 novembre 2020 (<https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/se-il-terrorismo-jihadista-colpisce-anche-laustria-28105>).

² Così, il presidente francese Macron, già prima degli attacchi dell'ottobre 2020, aveva sottolineato la necessità di porre un argine, mediante un apposito atto normativo, al “séparatisme” islamista e al progetto di “contre-société” da esso perseguito “attraverso l'intento, rivendicato dai gruppi integralisti più radicali, di dar vita a un sistema parallelo basato su valori diversi da quelli repubblicani e di promuovere così un altro tipo di organizzazione della società”, Il disegno di legge, attualmente in preparazione, sarà presentato in Consiglio dei ministri il prossimo 9 dicembre. Per un primo commento, cfr. A. LICASTRO, *Le virtù nascoste della laïcité. A proposito di certificat de verginité e dintorni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 20, 2020, specie p. 3. Il cancelliere austriaco Kurz, invece, ha dichiarato, successivamente all'attentato di Vienna, di voler introdurre nell'ordinamento il reato di ‘Islam politico’, istituire un registro per gli *imam* e estendere le possibilità di chiudere i luoghi di culto.

³ A seguito dei più recenti attentati francesi, O. ROY ha appunto riflettuto sui cambiamenti conosciuti dal terrorismo di matrice jihadista dal 2015 in poi. V. *How Jihadi Terrorism Has Changed in France Since the 2015 Attack*, pubblicato sul sito dell'ISPI il 13 novembre 2020 all'indirizzo

ai mutamenti sociali e tecnologici della contemporaneità in modo sorprendentemente e drammaticamente efficace.

L'evoluzione stessa della struttura delle organizzazioni terroristiche jihadiste ne è una plastica dimostrazione, oggi articolata su una dimensione cellulare in cui i legami tra attentatori e nucleo centrale si stringono, ammesso che avvengano, in gran parte in rete⁴. In un simile quadro, singole iniziative, prive di una reale pianificazione condivisa alle spalle, ma frutto di una radicalizzazione completamente individuale, possono essere quasi paradossalmente agevolate dalle nuove condizioni di vita imposte dall'emergenza sanitaria in corso. La sempre maggiore difficoltà nella coltivazione di legami sociali che essa ci richiede, così come la perenne situazione di incertezza complessiva che le è connaturata, infatti, rafforzano quelle possibilità di drammatica chiusura in se stessi e di solipsismo che stanno alla base, come si illustrerà nel corso della trattazione, di una religiosità a rischio di derive radicalizzate.

A ciò si aggiunga il crescente disagio dovuto all'inevitabile peggioramento delle condizioni economiche, accompagnato dal parallelo aumento delle diseguaglianze sociali apportato dalla crisi pandemica, per cui sentimenti di marginalizzazione ed esclusione possono oggi essere percepiti in misura ancora più intensa che in passato, contribuendo ad alimentare quel fuoco su cui soffia la propaganda jihadista. La minaccia terroristica, dunque, è una realtà concreta con cui è ormai necessario abituarsi a convivere, e che richiede quindi un'effettiva e comprensiva strategia di contrasto⁵.

In tal senso, acquista particolare rilevanza l'evidente lacuna, su cui si tornerà più volte in questa tesi, che affligge il piano italiano di lotta al terrorismo e alla

<https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/how-jihadi-terrorism-has-changed-france-2015-attacks-28241>.

⁴ In proposito, v. F. FASANI, *Terrorismo islamico e diritto penale*, CEDAM, Padova, 2016, capitolo I intitolato *Le strutture del terrorismo islamico*, anche per gli opportuni riferimenti bibliografici.

⁵ Anche a livello europeo, la situazione è in divenire. Dopo i fatti dell'autunno 2020 e in occasione del quinto anniversario degli attentati di Parigi del 2015, i titolari dei ministeri dell'Interno dei diversi Paesi UE hanno rilasciato un comunicato congiunto (disponibile online all'indirizzo <https://www.consilium.europa.eu/it/press/press-releases/2020/11/13/joint-statement-by-the-eu-home-affairs-ministers-on-the-recent-terrorist-attacks-in-europe/>) in cui annunciano nuove misure coordinate in chiave di lotta al terrorismo per il mese di dicembre. Il presidente del Consiglio europeo Charles Michel ha già suggerito, a inizio novembre, la fondazione di un Istituto europeo di formazione per gli *imam*, volto ad assicurare che i ministri di culto islamici siano correttamente istruiti, in Europa, al primato della legge civile su quella religiosa.

radicalizzazione. Sul fronte repressivo, infatti, il nostro legislatore è più volte intervenuto, seppure, come si vedrà, non sempre in maniera condivisibile e esente da criticità; diversamente, sul lato preventivo e su quello susseguente alla condanna del reo, in merito quindi alla sua de-radicalizzazione, si è finora dimostrato inerte⁶.

Scopo ultimo del presente studio, dunque, è delineare una possibile strada che muova proprio nella direzione di offrire risposte a dette carenze. Dal punto di vista preventivo, immaginando possibili inediti percorsi collaborativi con le comunità religiose, il cui prezioso apporto in chiave di contrasto alla radicalizzazione non può certo essere ignorato; sul versante della de-radicalizzazione, proponendo contenuti e obiettivi di un progetto nazionale autenticamente laico, così come richiede la Carta costituzionale.

L'indagine, invero, sarà condotta da una prospettiva strettamente giuridica, con uno sguardo particolarmente attento alla cornice costituzionale in cui è iscritto l'ordinamento. Una qualunque iniziativa che intenda battere terreni inesplorati come quelli appena descritti non può infatti prescindere dalla necessaria coerenza con i principi di sistema, specie, data la delicatezza dei temi in gioco, con quelli che garantiscono all'individuo l'esercizio dei diritti inviolabili e richiedono contestualmente l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà. Accanto a essi, occuperà un posto di rilievo il principio supremo di laicità per come enucleato dalla Corte costituzionale, inevitabile punto di riferimento trattando di rapporti tra ordinamento e fenomeno religioso. Si tratta di una laicità che emergerà nel corso di questo lavoro tanto nella sua specificità rappresentata dal corollario essenziale del principio di distinzione degli ordini, quanto nella sua attitudine positiva, che impone allo Stato di porsi al servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini, a garanzia della salvaguardia della libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale.

⁶ Notoriamente, nel 2016 è stato presentato un disegno di legge diretto a introdurre misure per la prevenzione della radicalizzazione (disegno di legge C. 3558, primo firmatario On. Dambruoso, *Misure per la prevenzione della radicalizzazione e dell'estremismo violento di matrice jihadista*), ma l'iniziativa, approvata alla Camera il 18 luglio 2017, non è poi mai giunta al vaglio del Senato.

La prospettiva teorica che anima questo progetto richiede, però, di non esaurirsi nell'analisi del fenomeno della radicalizzazione di stampo jihadista e delle sue ricadute giuridiche, ma di quella di matrice religiosa nel suo complesso. Punto di partenza del presente lavoro, infatti, è la convinzione che le difficoltà finora incontrate nel contrasto a detto fenomeno siano dovute soprattutto all'assenza di linearità nella circoscrizione del concetto stesso di radicalizzazione. In mancanza di chiarezza in materia, come si vedrà, i diversi rami dell'ordinamento si sono mossi in ordine sparso, adottando definizioni di radicalizzazione spesso incoerenti tra loro, quando non contraddittorie.

A questo scopo, il primo capitolo della tesi si concentra sulle complessità legate alla elaborazione di una definizione giuridica di radicalizzazione di matrice religiosa, con l'intento di attribuirle una doverosa autonomia concettuale. Delineare i confini che circoscrivono la sua portata, infatti, appare condizione necessaria al procedere dell'analisi, funzionale a evitare di incorrere in maldestri equivoci con le nozioni di fondamentalismo ed estremismo. Si tratta di una riflessione che conduce a una, di carattere più generale, relativa al complesso equilibrio tra libertà religiosa ed esigenze di sicurezza e agli strumenti giuridici che accompagneranno chi scrive nel corso di tutta la ricerca, necessari tanto all'identificazione di quella nozione, quanto al prosieguo del lavoro.

Quegli stessi strumenti, infatti, nel secondo capitolo sono utilizzati per vagliare criticamente le strategie di contrasto alla radicalizzazione attualmente previste nel nostro Paese, così da evidenziarne in particolar modo lacune e problematicità. Sino a oggi, la confusione connaturata alla mancanza di una nozione giuridicamente rilevante di radicalizzato sta alla base, invero, non solo di una sostanziale incoerenza di fondo sottostante all'intero apparato normativo in materia, ma, ancora più significativamente, del rischio di ingiustificate compressioni o lesioni di diritti inviolabili costituzionalmente garantiti. Nello specifico, singoli approfondimenti sono dedicati ai diversi ambiti in cui si è finora articolata la lotta alla radicalizzazione nell'ordinamento italiano: il diritto penale, il diritto punitivo dell'immigrazione, l'ambito penitenziario e le misure di prevenzione.

Il terzo e il quarto capitolo della tesi si focalizzano invece sulle possibili strategie di prevenzione della radicalizzazione e di de-radicalizzazione attuabili in un ordinamento laico, con il menzionato intento di suggerire ipotesi inedite.

In particolare, il terzo capitolo cerca di comprendere quale potrebbe essere il ruolo delle comunità religiose in un siffatto piano nazionale. L'architrave costituzionale rappresentata dal principio di distinzione degli ordini impone infatti che l'attività pubblica di contrasto alla radicalizzazione resti distinta da quella eventualmente posta in essere dalle comunità religiose. Certo l'ordinamento laico non può imporre a nessuno alcuna prestazione a contenuto confessionale, né servirsi ai propri fini di un qualsivoglia apparato fideistico, ma ciò non significa necessariamente che sia impossibile immaginare dinamiche di collaborazione Stato-comunità religiose compatibili col quadro costituzionale, all'insegna della bilateralità diffusa, della sussidiarietà e della partecipazione a livello locale. Si prenderà poi spunto anche dalle recenti modalità con cui il Governo ha instaurato un dialogo con le confessioni religiose, in merito alla ripresa delle celebrazioni del culto nel rispetto delle disposizioni di sicurezza dovute all'emergenza sanitaria, per verificare l'eventuale impiego di quel modello anche nell'ambito interessato da questo studio.

Il quarto e conclusivo capitolo, infine, è dedicato all'individuazione del contenuto di un piano laico di de-radicalizzazione. Anche qui, in primo luogo, andrà definito in cosa consiste una siffatta attività e quali debbano, o possano, essere i suoi obiettivi in un ordinamento laico. Simile progetto, infatti, non può naturalmente condurre a pericolose limitazioni di beni di rango costituzionale. Esigenza indispensabile rimane, anche in questa circostanza, guardare al, e anzi farsi guidare dal, rispetto delle garanzie fondamentali in materia di libertà e autodeterminazione religiosa. Un qualunque tentativo di conversione, di sradicamento religioso, o persino di riformulazione del pensiero religioso consistente in un indottrinamento nella stessa fede professata dal radicalizzato, posto in essere da organi statali, costituirebbe senza dubbio infatti un'arbitraria ingerenza dell'autorità pubblica nella sfera di libertà del soggetto, sfociando di conseguenza in un'irrimediabile violazione del suo diritto di libertà religiosa.

Quello di ottenere un semplice *disengagement*, un disimpegno in concreto da condotte violente, non è però obiettivo poco ambizioso. Allo stesso modo, infatti,

anch'esso implica scelte assiologiche, spesso complesse da decodificare in uno Stato che, liberale e secolarizzato, ha fatto proprio della rinuncia all'imposizione di valori assoluti un tratto distintivo della propria identità. La concezione dei rapporti interpersonali tra soggetti liberi ed eguali, dotati di pari dignità, cui il radicalizzato va rieducato è infatti informata alla visione dell'individuo e delle sue relazioni propria dell'ordinamento.

Consapevoli del fatto che non si tratta che di uno studio introduttivo e preliminare a una questione tanto delicata e che i risultati della presente ricerca non costituiscono un punto d'arrivo, bensì uno di partenza, l'intento di queste pagine è dunque quello di offrire una prospettiva nuova, che adotti l'angolo visuale della dignità umana quale fondamento di diritti e doveri e tessuto connettivo tra libertà e responsabilità, su un tema lontano dal perdere la rilevanza che ha ricoperto negli ultimi vent'anni.

CAPITOLO I

IDENTITÀ, RELIGIONE E SICUREZZA: VERSO UNA DEFINIZIONE GIURIDICA DI RADICALIZZAZIONE

SOMMARIO: 1. Professione di fede, appartenenza confessionale e identità nella società post-secolare – 2. Fondamentalismo, estremismo e radicalizzazione di matrice religiosa: l’urgenza di delimitare concettualmente il campo di indagine – 2.1. Fondamentalismo ed estremismo – 2.2. La specificità del concetto di radicalizzazione – 3. Libertà religiosa e sicurezza: una “difficile convivenza” – 3.1. Il rinascimento securitario e la dimensione costituzionale della sicurezza – 3.2. Libertà religiosa e sicurezza: l’impossibilità di una scelta alternativa – 4. Un’ipotesi di lavoro: il valore-principio della dignità e i doveri inderogabili di solidarietà quali strumenti giuridici per una nuova definizione di radicalizzato

1. Professione di fede, appartenenza confessionale e identità nella società post-secolare

Un’indagine che intenda concentrarsi sulla radicalizzazione di matrice religiosa e sulle conseguenti strategie di de-radicalizzazione attuabili in un ordinamento secolare non può prescindere da un’analisi preliminare circa la rilevanza complessiva del fattore religioso nell’attuale spazio pubblico e privato.

A distanza di più di venticinque anni dai primi studi che preconizzavano una “rivincita di Dio” e una conseguente “deprivatizzazione della religione”¹, la società contemporanea è oggi frequentemente definita post-secolare², quasi avesse superato, cronologicamente e non solo, l’età di una secolarizzazione pienamente compiuta.

¹ Si fa qui naturalmente riferimento agli scritti di G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991 e J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* [1994], il Mulino, Bologna, 2000.

² Come noto, il successo della nozione di società post-secolare si deve principalmente alle intuizioni di Habermas. A proposito, v. J. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l’autocomprensione laica della modernità?*, in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009, pp. 24-41.

Come ogni definizione sociologica che abbia inteso descrivere il nostro tempo³, anche questa non è però di immediata lettura. Anzi, se è evidente sin da un primo sguardo che essa intende identificare qualcosa di diverso o di ulteriore rispetto alla società secolare, è altrettanto chiaro che la circoscrizione della sua portata innovativa si presta a differenti interpretazioni⁴.

A parere di Habermas, che ha reso celebre detta nozione, la società post-secolare è quella che ha preso coscienza⁵ del fatto che la secolarizzazione non ha prodotto la completa scomparsa dall'orizzonte sociale e politico delle religioni⁶. Al contrario, queste ultime continuano a esercitarvi la loro influenza, seppur in un contesto sociale decisamente mutato a cui si sono necessariamente adattate.

Ciò che pare condiviso, quanto d'altra parte difficilmente negabile⁷, è un complessivo rilancio del sacro sulla scena pubblica⁸. Un rilancio, cui si assiste ormai da alcuni decenni a questa parte, che risulta alimentato da diversi fattori: da un lato, il tramonto delle grandi ideologie politiche, che sono state protagoniste del Novecento; dall'altro, lo smarrimento generato dalla globalizzazione e dalla rivoluzione tecnologica⁹. Alla base del rinnovato bisogno di Dio starebbe il senso di precarietà indotto da questi fenomeni, tipici della contemporaneità¹⁰, che spingerebbe

³ Secondo il recente lavoro di L. RICOLFI, *La società signorile di massa*, La nave di Teseo, Milano, 2019, dagli anni '60 a oggi sono state formulate almeno quindici definizioni della società contemporanea, tra cui quella di Lyotard di "società postmoderna" è solo la più celebre. Cfr. p. 19.

⁴ Basti pensare a G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 9, per cui "cosa ciò positivamente significhi, non è chiaro". Una panoramica del dibattito sul punto è offerta da I. BIANO, *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?*, in *SocietàMutamentoPolitica*, vol. 8, n. 15, 2017, pp. 81-102.

⁵ Insiste su tale rinnovata consapevolezza propria delle società post-secolari J. HABERMAS, *Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society*, in *New Perspectives Quarterly*, n. 25, 2008, pp. 19-20.

⁶ M. ROSATI, *Postsecolarismo*, in AA. VV., *Laicità interculturale*, FrancoAngeli, Milano, 2014, p. 175.

⁷ Anche se, *contra*, v. M. BARBERIS, *Società post-secolare? Cinque obiezioni ai laici accomodanti*, in *il Mulino*, n. 1, 2010, pp. 5-19.

⁸ A proposito del ritorno del fattore religioso nella società contemporanea, oltre ai già menzionati lavori di G. KEPEL, cit. e J. CASANOVA, cit., v. S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 37 ss.; L. FERRY, M. GAUCHET, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium Libri, Roma, 2005; G. LINGUA, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa, 2013; J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

⁹ Sul punto si condivide S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 25.

¹⁰ Secondo B. RANDAZZO, *Le laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2008, p. 6, la globalizzazione, in particolare, è all'origine di "un senso di precarietà e un senso di smarrimento che hanno determinato, a loro volta, un risveglio identitario e un conseguente ritorno al religioso".

una collettività spaventata e incerta a cercare ancora una volta l'aiuto offerto dalle religioni di fronte alla "insicurezza morale"¹¹.

La società post-secolare, dunque, si caratterizzerebbe sì per aver accolto e assimilato i risultati del processo storico di secolarizzazione, ma al tempo stesso per una persistenza del sacro, che si presenta talora in forme tradizionali, talaltra del tutto nuove.

Una simile riscossa del religioso non è infatti avvenuta sotto forma di mero ritorno al passato, ma è maturata in un contesto inedito, così come inedite appaiono le sue conseguenze. Il suo principale esito, ben evidenziato da Ainis, è infatti consistito nella scissione tra "fede privata e fede pubblica"¹² e quindi tra sfera intima e personale del credente, da un lato, e dimensione istituzionale dell'appartenenza religiosa, dall'altro. Si comprende, quindi, come le tendenze sviluppatesi in seno alla società post-secolare siano essenzialmente due: l'una, operante su un versante strettamente individuale; l'altra a livello collettivo e istituzionale, piani che sono contigui ma non esattamente sovrapponibili.

Innanzitutto, il volto delle religioni, o per meglio dire della religiosità, in piena consonanza con le inclinazioni individualistiche già evidenziate dalla psicanalisi contemporanea¹³, appare mutato di conseguenza. Secondo la felice intuizione di Beck, il Dio odierno è un "Dio personale"¹⁴, scelto dal fedele non per forza tra quelli proposti dalle religioni tradizionali, ma al contrario frutto di influenze diverse e suggestioni sincretiche, apparentemente persino inconciliabili, filtrate attraverso il prisma della propria storia, anche spirituale¹⁵. Tale esperienza interiore non necessariamente si traduce nella fede in una divinità o nell'appartenenza a un

¹¹ Così G.E. RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, in A. Ceretti, L. Garlati (a cura di), *Laicità e Stato di diritto. Atti del IV convegno di facoltà – Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 25.

¹² M. AINIS, *Laicità e confessioni religiose*, relazione presentata al Convegno dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, svoltosi a Napoli il 26 ottobre 2007, p. 4, accessibile online all'indirizzo www.astrid-online.it/static/upload/protected/AINI/AINIS_CONVEGNO-aic_26_10_07.pdf.

¹³ Per tutti, cfr. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010, p. XI, che identifica proprio nell'individualismo atomizzato la principale cifra della cosiddetta epoca ipermoderna.

¹⁴ U. BECK, *Il Dio personale. La rinascita della religiosità secolare* [2008], Laterza, Roma-Bari, 2009.

¹⁵ U. BECK, cit., p. 21.

apparato confessionale istituzionalizzato¹⁶, laddove il suo tratto caratteristico consiste invece nell'essere vissuta essenzialmente a livello individuale¹⁷.

Il contesto attuale, come efficacemente delineato dalla sociologia delle religioni, si connota dunque per una spiccata “individualizzazione e soggettivizzazione” del rapporto con la trascendenza e per una “progressiva pluralizzazione dei modelli religiosi”, non solo sul lato dell’offerta ma anche su quello della domanda¹⁸.

Da qui, i recenti riferimenti a nuove religioni “à la carte” o “fai-da-te”¹⁹, secondo una dinamica che, per quanto presenti alcuni elementi tradizionali, rappresenta certamente una autentica novità nel panorama almeno occidentale. Se d’altra parte è vero che per loro natura le religioni fanno leva sull’adesione spontanea dell’individuo, seppur filtrata dalle regole che definiscono l’appartenenza confessionale (connotate, come risaputo, da una rigidità più o meno marcata nelle diverse fedi), è altrettanto vero che esse sono storicamente all’opposto del solipsismo²⁰.

Da sempre, infatti, la religione è connotata da riti collettivi, legami, memorie condivise; tutti aspetti che ne sottolineano il carattere comunitario e sociale. Oggi, invece, il fatto di coltivare una dimensione religiosa non presuppone più il legame con un gruppo o una qualsivoglia organizzazione, tanto che appare possibile parlare di un “atteggiamento religioso distinto dalla religione”²¹. E così, mentre quest’ultima identifica uno specifico ambito di interesse e di azione umano – dunque nitidamente distinto dagli altri, quali la politica, l’arte, la scienza o l’economia, solo

¹⁶ Così, R. MAZZOLA, *Le istanze di libertà individuale*, in R. Zaccaria, S. Domianello, A. Ferrari, P. Floris, R. Mazzola (a cura di), *La legge che non c’è. Proposta per una legge sulla libertà religiosa in Italia*, il Mulino, Bologna, 2019, p. 108.

¹⁷ Come si vedrà in seguito, anche la religiosità del radicalizzato è spesso frutto di un’esperienza che non riconosce intermediazione con il trascendente, accrescendo la rilevanza della percezione individuale della volontà di Dio. Da questo può discendere il rischio di un travisamento del messaggio religioso, o di una consapevole selezione dei soli elementi di una fede in grado di apparire funzionali a un percorso di violenza. Secondo U. BECK, cit., p. 165, il terrorismo religiosamente motivato presuppone necessariamente, appunto, l’individualizzazione, non nascendo affatto da una rinascita della tradizione.

¹⁸ Evidenzia questi due tratti della società contemporanea G. GIORDAN, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 35, 2004, p. 115.

¹⁹ S. FERRARI, *Religione, società e diritto in Europa occidentale*, in *Sociologia del Diritto*, n. 2, 2004, p. 214.

²⁰ U. BECK, cit., p. 99.

²¹ Così, N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità. Stato e Chiesa nell’età dei diritti*, Cacucci, Bari, 2015, p. 105, a proposito delle riflessioni di Beck.

per citarne alcuni – l’atteggiamento religioso non incontra tali inflessibili delimitazioni, potendosi in linea teorica estendere a qualunque sfera dell’agire dell’individuo.

Si tratta con tutta evidenza di un approccio potenzialmente più totalizzante, capace di abbracciare ogni aspetto dell’esperienza personale²², ma al contempo meno istituzionalizzato, che impegna a riconsiderare, anche dal punto di vista giuridico, le classiche concezioni dell’appartenenza e dell’obbedienza confessionale²³, nonché a determinare persino un ribaltamento dei rapporti di forza tra autorità religiosa e fedele, sin qui sbilanciati a sfavore di quest’ultimo²⁴.

Si pensi, per esempio, alla tradizionale questione dei cosiddetti conflitti di lealtà, radicati nella coscienza dei *cives-fideles* che sono al contempo destinatari di norme statuali e confessionali in contrasto fra loro²⁵. Tali conflitti hanno assunto nella contemporaneità tratti identitari particolarmente forti, superando la visione novecentesca²⁶, ormai datata, che voleva contrapposte le due diverse personalità di *homo religiosus* e *homo politicus*²⁷. Oggi, nella società “liquida”²⁸, sembra impossibile immaginare una ripartizione così netta tra campi dell’agire umano. Il nuovo atteggiamento religioso di cui si è detto è in grado di strutturare l’identità

²² M. RIZZI, *La secolarizzazione debole. Violenza, religione, autorità*, il Mulino, Bologna, 2016, p. 61.

²³ Cfr. C. MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale*, CEDAM, Padova, 1975; per riflessioni sull’evoluzione dell’appartenenza religiosa al tramonto del XX secolo, cfr. G. AMBROSIO, *Continuità e cambiamenti nell'appartenenza civile e religiosa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2000, pp. 51-69; R. BOTTA, *Appartenenza confessionale e libertà individuali*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2000, pp. 131-156; con specifico riferimento all’appartenenza alla Chiesa cattolica, v. R. CORONELLI, *Incorporazione alla Chiesa e comunione: aspetti teologici e canonici dell'appartenenza alla Chiesa*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999 e, più recentemente, sulla “ambiguità dell’appartenenza cattolica in Italia”, L. ZANNOTTI, *I cattolici tra obbedienza religiosa e bisogno di libertà. Qualche breve considerazione su un tema sempre attuale, passim*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 1° ottobre 2012; per un recente contributo sull’appartenenza nell’Islam, v. F. OLIOSI, *Appartenenza religiosa e appartenenza di genere nell'Islam, tra interpretazioni classiche e istanze moderne*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. speciale *Daimon*, 2018, pp. 183-198.

²⁴ L. DIOTALLEVI, *L'ordine imperfetto. Modernizzazione, Stato, Secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014, p. 155.

²⁵ C. MIRABELLI, cit., p. 157.

²⁶ S. DOMIANELLO, J. PASQUALI CERIOLI, *Aporie e opacità dell'otto per mille: tra interesse pubblico a un pluralismo aperto e interessi specifici alla rigidità del mercato religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2020, p. 26.

²⁷ Parlava di “personalità così profondamente distinte e diverse”, in riferimento all’*homo catholicus* e a quello *politicus*, P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, CEDAM, Padova, 1941, p. 32.

²⁸ Si tratta della ormai celeberrima formula adottata da Z. BAUMAN, a proposito della quale cfr., su tutti, il suo *Modernità liquida* [2000], Laterza, Roma-Bari, 2002.

personale in modo totalizzante, oppure in nessun modo, a seconda della scelta individuale del soggetto, il quale potrebbe giungere, all'estremo, alla pretesa di giustificare ogni violazione di regole statuali con l'osservanza dei propri precetti religiosi.

Non diverso, poi, è il caso di colui che ha iniziato a strutturare la propria religiosità a partire da un impianto fideistico tradizionale, ma in un secondo momento se ne è progressivamente allontanato, abdicando, per esempio, all'obbedienza a quei precetti che non percepiva più come irrinunciabili o magari congeniali. Il descritto individualismo, infatti, non è esclusiva prerogativa delle forme alternative di religiosità, ma accomuna anche, "in modo forse più sotterraneo ma non per questo meno decisivo"²⁹, i fedeli delle religioni istituzionalizzate.

A tale orientamento si accompagna con ogni evidenza una minor influenza dei dettami imposti da queste ultime, inevitabilmente assenti per chi ha costruito dal nulla un proprio Dio personale, non selezionato tra quelli offerti sul mercato religioso³⁰ e avvertiti come meno stringenti da coloro i quali, pur spiritualmente formati in una determinata religione, hanno poi deciso autonomamente cosa mantenerne e cosa no. Si tratta, quindi, di una spiritualità in grado di soddisfare il bisogno di credere senza accompagnarsi al dovere di appartenere, secondo la quale non sono più considerati indispensabili tanto la rigida osservanza di vincoli o regole quanto il legame con l'autorità religiosa³¹.

Non solo, però, sono i rapporti tra individuo e istituzione confessionale ad assumere inediti contorni, ma anche quelli tra coloro che condividono le medesime esperienze trascendenti, con i quali va ricercata e costruita una nuova dimensione dell'aggregazione.

Si tratta, in altre parole, di verificare come il contesto efficacemente descritto da Davie con la formula *believing without belonging*³² – da lei utilizzata per

²⁹ Così, G. FILORAMO, *Trasformazioni del religioso e ateismo*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2011, p. 5. Parla, per esempio, di "propensione, ormai diffusa tra i fedeli 'più secolarizzati', a rielaborare personalmente l'insegnamento della Chiesa cattolica", D. MILANI, *Sinodalità, primato e crisi della famiglia. Quale diritto canonico per il terzo millennio*, Libellula Edizioni, Tricase (LE), 2020, p. 54.

³⁰ S. FERRARI, *Religione, società...*, cit., p. 214.

³¹ Sul punto, D. MILANI, cit., p. 26.

³² Tale formulazione si rinviene per la prima volta in G. DAVIE, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain*, in *Social Compass*, vol. 37, n. 4, 1990, pp. 455-469.

rappresentare il panorama spirituale europeo al tramonto del Novecento – abbia inciso sulle attuali identità collettive religiose.

Se certamente le incertezze e i timori della contemporaneità hanno giocato un ruolo chiave nella ridefinizione del sacro, gli stessi elementi hanno contribuito a dare corpo alla seconda tendenza caratteristica della società post-secolare. Vale a dire, la trasformazione dei complessi valoriali e simbolici delle tradizioni religiose in fattori di consolidamento delle identità collettive³³. Di fronte all’incapacità delle altre agenzie di senso di fornire risposte alle insicurezze prodotte dal passaggio all’età della globalizzazione e delle migrazioni, la diffusa domanda di radici e di appartenenza³⁴ ha trovato ampi riscontri nelle religioni istituzionalizzate.

In assenza di punti di riferimento stabili, queste ultime, che sembravano destinate a eclissarsi dalla scena pubblica, vi hanno così fatto inaspettatamente ritorno, da qualche decennio a questa parte, sotto forma di veicoli identitari³⁵. Le religioni hanno fornito, in altre parole, le chiavi per la riscoperta delle radici di un’identità collettiva, smarrita o percepita in pericolo³⁶.

Si tratta, fra l’altro, di timori generati da fenomeni così grandi, eterogenei e complessi da non poter essere agevolmente fronteggiati non solo dal cittadino, ma persino dal singolo Stato nazionale. Basti pensare alle paure indotte dalle crisi migratorie, economico-finanziarie, ambientali, sanitarie e terroristiche che caratterizzano il nostro tempo. In un simile quadro, un universo simbolico conosciuto, lontano ma rassicurante, può offrire un rifugio e una narrazione condivisa, grazie alla quale l’individuo atomizzato è in grado di rinsaldare vincoli di

³³ F. MACIOCE, *La laicità e l’integrazione sociale: un rapporto ambiguo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 27, 2016, p. 5.

³⁴ Ancora, per una lettura psicanalitica della nostalgia “per il tempo perduto” e per la sicurezza garantita da un ormai evaporato fondamento paterno, cfr. M. RECALCATI, cit., p. 38.

³⁵ C. LUZZATI, *La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, p. 236.

³⁶ E. PACE, *Le religioni nell’era globale*, in *Treccani. Atlante geopolitico 2012*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 2012, voce consultabile all’indirizzo http://www.treccani.it/enciclopedia/le-religioni-nell-era-globale_%28Atlante-Geopolitico%29/, ultimo accesso 30 marzo 2020. Ricostruisce, con specifico riferimento all’Italia, detto passaggio, M. VENTURA, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Feltrinelli, Milano, 2014.

solidarietà con altri membri della comunità³⁷, al di là di una reale adesione ai dogmi e ai precetti della fede talvolta proclamata, talaltra brandita a mo' di scudo³⁸.

Chiamate in causa contestualmente al declino delle ideologie secolari caratteristiche dello scorso secolo, le religioni sembrano quindi essere divenute canali privilegiati quando si tratta di fornire una “chiave interpretativa della realtà”³⁹.

La prospettiva, che, per rovesciare l'intuizione di Davie⁴⁰, può dirsi di *belonging without believing*, consente di comprendere ora più esattamente le modalità con cui le religioni tornano a fare capolino nel dibattito pubblico attuale, capaci di incidere, su scala tanto mondiale quanto nazionale, sui processi politici e geopolitici⁴¹.

Nonostante l'inversione della formula in esame privilegi l'aspetto di *belonging*, tuttavia, va ulteriormente precisato, ciò non significa che di tradizionale appartenenza confessionale possa trattarsi. Di bisogno di appartenenza, forse, sarebbe più corretto parlare, un'esigenza ora soddisfatta da quelle stesse religioni che, in tale veste, possono loro malgrado andare incontro al rischio di evidenti e pericolose strumentalizzazioni.

Sarebbe ingenuo, d'altra parte, ritenere che, dal canto loro, le religioni siano rimaste completamente impermeabili agli stravolgimenti appena descritti⁴². La ricomparsa del sacro, infatti, non poteva certo equivalere a un ritorno all'età pre-

³⁷ Cfr. S. FERRARI, *Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2007, p. 10.

³⁸ Già a metà anni '90 alcune indagini sociologiche iniziavano ad avanzare la tesi che il ritorno della religione in Italia fosse più spiegabile con le “sue funzioni sociali ma non per i contenuti di fede”. Cfr. C. CIPOLLA, S. MARTELLI, *Verso una teoria multidimensionale della religiosità? Un percorso interpretativo nella sociologia religiosa italiana degli anni Novanta*, in *Studi di Sociologia*, anno 34, fascicolo n. 4, *La religiosità in Italia: un dibattito aperto*, ottobre-dicembre 1996, p. 384.

³⁹ S. FERRARI, *La nozione di laicità tra identità e pluralismo*, in A. Ceretti, L. Garlati (a cura di), *Laicità e Stato di diritto*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 101.

⁴⁰ Operazione compiuta, per tutti, da D. HERVIEU-LÉGER. Sul punto cfr. *The role of religion in establishing social cohesion*, in *Eurozine*, 17 agosto 2006, *passim*.

⁴¹ Riporta alcuni attualissimi esempi il recente studio di P. NASO, “*Le religioni sono vie di pace*” (*Falso!*), Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 6.

⁴² Si pensi, a titolo di esempio della risposta di una religione tradizionale nei confronti delle nuove tendenze figlie della società secolarizzata, alle soluzioni disomogenee, registrate dall'*Instrumentum Laboris* della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, in merito al tema dell'accesso ai sacramenti da parte dei divorziati risposati. Come ricorda D. MILANI, cit., p. 49, proprio alla luce di tali difficoltà, le richieste, sollevate da più parti, di semplificare e snellire i processi di nullità matrimoniale sono state in gran parte accolte da papa Francesco con il *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* per la Chiesa cattolica di rito latino e con il *motu proprio Mitis et Misericors Iesus* per la Chiesa cattolica di rito orientale.

moderna⁴³. Sicché a loro volta anche le religioni, specie in Occidente, paiono aver conosciuto in alcuni casi una sorta di secolarizzazione, accettando quella nuova funzione particolarmente attenta ai richiami culturali e identitari che il contesto contemporaneo offre loro⁴⁴. Ciò suggerisce che l'inedito incarico di "antidoto emotivo"⁴⁵ contro le citate paure sia stato talora accolto di buon grado dalle tradizioni religiose, disponibili a instaurare con i loro fedeli un rapporto meno esplicitamente diretto a regolarne la vita spirituale, ma più razionale o forse, in una parola, più civile⁴⁶.

Rimane però da comprendere come queste due inclinazioni, proprie della società post-secolare, possano combinarsi e convivere fra loro. Apparentemente, infatti, esse sembrano, a partire dalle formule che abbiamo utilizzato per definirle, inconciliabili, o persino antitetiche. Da una parte, una religiosità individuale e individualistica, vissuta nella propria intimità e ormai capace di evolversi anche senza sposare una dimensione dogmatica, comunitaria o più propriamente istituzionale, tanto da essere in grado di creare con sempre crescente autonomia il proprio Dio personale. Dall'altra, la riemersione sulla scena pubblica, a mo' di correnti carsiche, delle religioni tradizionali come collanti sociali, vettori di identità comuni e luoghi dell'appartenenza collettiva⁴⁷; un ruolo che certamente esalta l'elemento culturale su quello dogmatico, ma che può consolare e, di più, confortare chi è deluso, spaventato o anche solo confuso dai grandi mutamenti del mondo odierno.

⁴³ Come chiarisce A. CISLAGHI, *Una "religione civile": il vincolo e il legame*, in *Annuario Filosofico*, n. 31, 2015, *passim*.

⁴⁴ Su tutti, è il caso del "Progetto culturale" intrapreso dalla Chiesa cattolica dalla metà degli anni '90, il cui documento fondativo, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro a cura della Presidenza della C.E.I.* è rinvenibile all'indirizzo <http://www.progettoculturale.it/progettoculturale/allegati/30063/Primaproposta.pdf>. Con esso, come ricorda F. GARELLI, *Religione e politica in Italia: i nuovi sviluppi*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 66, 2014, pp. 18-19, per la prima volta nel secondo dopoguerra, si è presentata sulla scena pubblica italiana "una chiesa informata da particolare progettualità, che prende l'iniziativa su temi e questioni non soltanto di carattere religioso o etico, senza le consuete mediazioni politiche".

⁴⁵ L'espressione è usata da J. PASQUALI CERIOLI, in *La libertà di propaganda in materia religiosa nel «tempo della sicurezza»: una prospettiva teorica*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, p. 241.

⁴⁶ Sul punto, v. P. CONSORTI, *Globalizzazione della democrazia, laicità e religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2007, p. 7.

⁴⁷ Secondo C. LUZZATI, 1929. *La libertà negata*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 4, 2020, p. 63, le religioni, non a caso, sono divenute veicoli di identità in un momento in cui "la gente ha nostalgia per i legami forti". Per N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 9-10 si tratta di un'appartenenza "che ha riflessi sociali a livello identitario".

Le due tendenze indicate, però, a dispetto di quanto si potrebbe ritenere a una prima lettura, non sono necessariamente contrapposte, ma anzi convivono nella contemporaneità⁴⁸, dando luce a quella frattura tra secolarizzazione della vita privata e laicizzazione della vita pubblica⁴⁹ che costituisce il vero approdo della società post-secolare. È quindi possibile immaginare uno scenario in cui l'agire puramente spirituale sia sempre più frutto di scelte soggettive, mentre, sul piano pubblico e politico, la religione privata si 'deprivatizza', spogliandosi degli elementi personali per abbracciare i più tradizionali patrimoni dogmatici e dottrinali disponibili sul mercato religioso in chiave di formanti identitari comuni.

Believing without belonging e la sua ricostruzione speculare, *belonging without believing*, sono dunque in grado di coesistere in un medesimo contesto sociale, ma con esiti ancora tutti da verificare. È evidente, infatti, anche allo sguardo più ottimistico, che si tratti di un equilibrio complesso, in cui un non desiderabile sbilanciamento a favore della dimensione individuale o, all'opposto, di quella collettiva potrebbe cagionare effetti ugualmente controproducenti.

Nel primo caso, l'eventualità sfavorevole è quella di una religiosità egoistica e persino solipsistica⁵⁰, che si rinchioda sempre più all'interno del soggetto senza riconoscere nulla che non provenga da se stessa, a detrimento della portata sociale che è storicamente connaturata al fenomeno religioso. Un simile atteggiamento, che non riconosce alcuna intermediazione con il trascendente, acuisce la rilevanza della percezione individuale della volontà di Dio, con esiti potenzialmente drammatici. Oltre all'immediato pericolo dovuto al travisamento del messaggio religioso, occorre anche considerare la posizione di chi, prima ancora di impegnarsi in un'esperienza spirituale, abbia già intrapreso un percorso ostile, financo volto alla violenza. Questi può evidentemente rilevare e fare propri solo gli

⁴⁸ Sottolinea, quali due contestuali manifestazioni della ricomparsa del sacro sulla scena pubblica, l'intenso individualismo religioso e la parziale "trasformazione del patrimonio dogmatico e spirituale di alcune religioni in prassi con forte carattere identitario", M. PARISI, *Laicità e gestione delle differenze*, in M. Della Morte, F.R. De Martino, L. Ronchetti (a cura di), *L'attualità dei principi fondamentali della Costituzione dopo settant'anni*, il Mulino, Bologna, 2020, p. 37, nota 15.

⁴⁹ Così S. FERRARI, *Religione, società e diritto...*, cit., p. 217.

⁵⁰ Parla proprio di "aggressività narcisistica", con cui le connotazioni identitarie "ipermoderne" esasperano le tensioni tradizionalmente connaturate alla questione religiosa, J. PASQUALI CERIOLI, *Una proposta di svolta*, in R. Zaccaria, S. Domianello, A. Ferrari, P. Floris, R. Mazzola (a cura di), *La legge che non c'è...*, cit., p. 349.

elementi di una fede che gli appaiano anche solo latamente funzionali al suo scopo ultimo⁵¹.

Nel secondo, il rischio è invece l'annullamento del singolo, annacquato in un'identità collettiva che non gli concede spazio d'azione, ma che invece lo soffoca, senza ammettere deviazioni, in nome di una ritrovata coesione identitaria. A riempire il vuoto lasciato dallo smarrimento e dall'incertezza non sarebbero, in tale deriva, le religioni istituzionalizzate, ridotte a meri collanti culturali⁵², bensì nuovi soggetti, capaci di offrire, al di là del puro aspetto spirituale, un universo simbolico e una narrazione condivisi⁵³. In una simile circostanza anche le religioni tradizionali si troverebbero in particolare difficoltà, ancora protagoniste della scena pubblica, ma al prezzo della scomparsa delle loro specificità spirituali. Il loro ruolo classico, in altre parole, sarebbe soppiantato da chi è in grado, con messaggi anche solo vagamente religiosi, di far sentire l'individuo parte di un gruppo.

Strade, dunque, che possono incrociarsi, ma anche dare vita a inedite criticità, quali quelle che si incontreranno nel corso di questo studio, in cui si tratterà più specificamente di estremismo e radicalizzazione di matrice religiosa. Due concetti evidentemente già complessi da distinguere fra loro anche solo sul piano lessicale, come si vedrà nel paragrafo seguente.

2. Fondamentalismo, estremismo e radicalizzazione di matrice religiosa: l'urgenza di delimitare concettualmente il campo di indagine

Proprio dalla complessità appena menzionata emerge, prima di procedere nel lavoro, la necessità di un preventivo chiarimento terminologico e concettuale. Di

⁵¹ Si tratta, d'altronde, della circostanza descritta da O. ROY, *Generazione Isis. Chi sono i giovani che scelgono il Califfato e perché combattono l'Occidente*, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 109, per cui i radicalizzati di oggi non sono "giovani che hanno letto male i testi ma persone (...) che scelgono la radicalità ancora prima di collocarsi in un paradigma islamico".

⁵² J.F. LANIEL, *What 'cultural religion' says about secularization and national identity: A neglected religio-political configuration*, in *Social Compass*, 2016, vol. 63, n. 3, p. 374, ritiene appunto che le religioni oggi, indipendentemente dalle questioni di fede, rituali o dogmatiche, siano "used (...) as a cultural resource".

⁵³ La descritta situazione è tipica dei contesti più difficili in cui un individuo può trovarsi, come quello carcerario. Come si vedrà più approfonditamente nel terzo paragrafo del capitolo II, in quell'ambito i soggetti più carismatici possono evidentemente correre in soccorso del nuovo giunto, per fornirgli una narrazione da condividere con altri detenuti e, di conseguenza, gli strumenti capaci di colmare il suo bisogno di appartenenza a una comunità, particolarmente sentito in ambienti tanto alienanti.

seguito, quindi, si cercherà, in primo luogo, di precisare e delimitare ciò che si intende per fondamentalismo ed estremismo, per poi giungere, nel secondo sottoparagrafo, a illustrare le peculiarità specifiche del concetto di radicalizzazione, così da conferirgli la necessaria autonomia.

2.1. Fondamentalismo ed estremismo

Il descritto ritorno della religione nella società post-secolare è diventato un tema centrale, tanto per l'opinione pubblica quanto per la dottrina e gli ordinamenti giuridici nazionali e sovranazionali, a fronte dell'emersione delle diversità culturali e religiose dovuta ai fenomeni migratori⁵⁴.

Successivamente all'11 settembre 2001, però, e alla serie di sanguinosi attentati di matrice jihadista che hanno da quel momento sconvolto il panorama occidentale, il tema si è indissolubilmente legato a quello della sicurezza⁵⁵. Dall'avvento della nuova ondata di violenza terroristica, sono divenuti così protagonisti del dibattito comune termini già noti, come 'fondamentalismo'⁵⁶ o

⁵⁴ Secondo S. FERRARI, *Diritto, religione e spazio pubblico*, in *Rivista di filosofia del diritto*, numero speciale, 2013, p. 36, tale crescente diversità va intesa "tanto nel senso di diversità delle religioni praticate in Europa quanto nel senso di diversità di orientamenti ed attitudini all'interno della stessa religione". Da questo angolo visuale, hanno affrontato il tema gli studi condotti nell'ambito del progetto RELIGARE, illustrato, in particolare, da M.C. FOGLETS, K. ALIDADI, *The RELIGARE Report: Religion in the Context of the European Union: Engaging the Interplay between Religious Diversity and Secular Models*, in M.C. Foglets, K. Alidadi, J.S. Nielsen, Z. Yanasmayan (a cura di), *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, Routledge, Abingdon-New York, 2016, p. 11 ss. Nell'ambito di questa ricerca si segnalano inoltre A. FERRARI, S. PASTORELLI (a cura di), *The Burqa Affair Across Europe Between Public and Private Space*, Routledge, Abingdon-New York, 2013; P. SHAH, M.C. FOGLETS, M. ROHE (a cura di) *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Routledge, Abingdon-New York, 2016. Per una prospettiva giusfilosofica, v. C. DEL BÒ, *La neutralità necessaria, Liberalismo e religione nell'età del pluralismo*, ETS, Pisa, 2014.

⁵⁵ Già negli anni '70 René Girard aveva preconizzato il ritorno del sacro "in forma non più trascendente bensì immanente, nella forma della violenza e del sapere della violenza". Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro* [1972], Adelphi, Milano, 1992, p. 35.

⁵⁶ Su cui, su tutti, E. PACE, P. STEFANI, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia, 2000; E. PACE, R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari, 2002; E. PACE, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, 2004, T. BREKKE, *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012. Sul ritorno dei fondamentalismi nelle tre grandi religioni monoteistiche, con particolare riguardo a quello cristiano, cfr. D. BILOTTI, *Le origini del fondamentalismo cristiano: profili comparatistici e prospettive di ricerca*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 40, 2018.

‘estremismo’ e altri che mai avevano ricevuto una simile attenzione, quali, su tutti, ‘radicalizzazione’.

Il vero spartiacque, in questo senso, è rappresentato dal biennio 2004-2005⁵⁷ – teatro degli attacchi che colpirono prima Madrid e poi Londra – cui corrispose l’avvio, pressoché nella totalità dei Paesi europei, di una fase nuova, più consapevole e accorta nei confronti del terrorismo di matrice religiosa⁵⁸.

Nonostante si sia molto dibattuto, in questi ormai più di quindici anni, sull’autentico ruolo della religione nelle dinamiche che hanno portato migliaia di giovani ad abbracciare la causa jihadista⁵⁹, all’innalzamento della soglia d’attenzione nei confronti di tale fenomeno non è mai corrisposto un unanime orientamento - né in sede dottrinale, né legislativa - circa il significato da attribuire ai concetti chiave della materia in esame.

Su tutti, specialmente problematica pare l’individuazione del significato da attribuire a contenuti che sono affini, ma non per questo sovrapponibili, pena il rischio di incorrere in pericolosi fraintendimenti. Il tema più controverso è naturalmente quello della definizione stessa di radicalizzazione (e quindi di radicalizzato), da anni fonte di confusione⁶⁰, specie se rapportata a quelle di estremismo e fondamentalismo (nonché, conseguentemente, di estremista e di fondamentalista).

Fra i tre lemmi appena citati (radicalizzazione, estremismo e fondamentalismo), l’ultimo sembra quello di più immediata comprensione: il

⁵⁷ Basti pensare che ancora nel 2004 *Lo Zingarelli 2004, Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, definiva semplicemente radicalizzazione “il radicalizzare, il radicalizzarsi” e radicalizzare “portare una polemica, un contrasto (...) verso posizioni estreme senza accettare compromessi” senza aggiungere null’altro di più specifico. Cfr. p. 1463.

⁵⁸ In Italia, l’inizio di quella nuova fase è rappresentato dal D.l. 27 luglio 2005, n. 144 *Misure urgenti per il contrasto del terrorismo internazionale*, convertito con modificazioni dalla L. 31 luglio 2005, n. 155, che, per esempio, introdusse nuove fattispecie di delitto in materia di terrorismo. A dimostrazione dell’interesse dedicato dalla dottrina al tema a partire da quella data cfr. L. STAFFLER, *Politica criminale e contrasto al terrorismo internazionale alla luce del d.l. antiterrorismo del 2015*, in *Archivio Penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 3, 2016, pp. 7-11, che ripercorre, alla nota 23, solo la letteratura penalistica in proposito pubblicata dal 2005 in avanti. Per una panoramica sulle diverse normative nazionali antiterrorismo cfr. invece K. ROACH (a cura di), *Comparative Counter-Terrorism Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

⁵⁹ Per una recente disamina sul punto, da una prospettiva criminologica, cfr. R. CORNELLI, *Violenza organizzata e appartenenza religiosa. Il caso dell’Isis*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2018.

⁶⁰ Si prende qui in prestito il titolo di un contributo di M. SEDGWICK, *The Concept of Radicalization as a Source of Confusion*, in *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, n. 4, pp. 479-494.

fondamentalismo designa infatti l'atteggiamento religioso di chi – nella definizione offerta da Enzo Pace e Renzo Guolo – crede in maniera inflessibile nell'originaria verità rivelata fondante la propria fede, senza ammetterne alcuna lettura parziale o storicistica e ritiene indiscutibile la superiorità assiologica della legge divina su quella umana⁶¹. Non necessariamente, però, alla professione di tali convinzioni segue una condotta completamente ortodossa. Il fondamentalista, infatti, può adottare uno stile di vita fortemente connotato⁶², ma non per questo non riconosce la necessità di osservare i principi e di rispettare i limiti imposti dalle norme secolari⁶³. Che sia per timore delle conseguenze derivanti dalla loro violazione, o per la volontà di non venire meno ai doveri che gravano su di lui in quanto cittadino, prima che fedele, il fondamentalista può infatti, pur continuando intimamente ad attribuire una forza valoriale superiore ai suoi precetti religiosi, derogare all'ottemperanza integrale di questi ultimi o, viceversa, scegliere di non sottrarsi a tali imperativi, esponendosi a tutte le conseguenze del caso negli ordinamenti secolari⁶⁴.

Anche i fondamentalismi, peraltro, hanno conosciuto le rivoluzioni dell'età contemporanea⁶⁵, senza però vedere completamente stravolti i propri tratti essenziali.

⁶¹ Per questa definizione si è debitori a E. PACE, R. GUOLO, cit., pp. 5-6. Secondo gli autori in esame, i principi distintivi dei fondamentalismi sono quattro: "a) principio dell'inerranza, relativo al contenuto del Libro sacro, assunto nella sua interezza, come una totalità di senso e di significati che non possono essere scomposti e, soprattutto, che non possono essere interpretati liberamente dalla ragione umana, pena lo stravolgimento della verità che il Libro racchiude; b) principio dell'astoricità della verità e del Libro che la conserva; l'astoricità significa che è preclusa alla ragione umana la possibilità di collocare il messaggio religioso in una prospettiva storica o di adattarla alle mutate condizioni della società umana; c) principio della superiorità della Legge divina su quella terrena, secondo cui dalle parole scritte nel Libro sacro scaturisce un modello integrale di società perfetta, superiore a qualsiasi forma di società inventata e configurata dagli esseri umani; d) primato del mito di fondazione: un vero e proprio mito delle origini che ha la funzione di segnalare l'assolutezza del sistema di credenza cui ogni fedele è chiamato a aderire e il senso di coesione che stringe tutti coloro che ad essa fanno riferimento (etica della fraternità)".

⁶² È questo, secondo P. NASO, cit., p. 113, uno dei tratti distintivi di un atteggiamento fondamentalista.

⁶³ Sul fondamentalismo religioso "risaputo ma laicamente indifferente allo Stato", v. N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione del terrorismo cosiddetto islamista: il disagio della libertà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 32, 2019, p. 40.

⁶⁴ In una simile ipotesi, peraltro, il riconoscimento, da parte dell'ordinamento, del diritto all'obiezione di coscienza consente di superare la suddetta contraddizione formale tra i due imperativi, ma non sana in alcun modo il conflitto ideologico tra le convinzioni dell'individuo, che fa valere quel diritto e i contenuti sostanziali dell'imperativo giuridico. Così, 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*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2017, p. 6.

⁶⁵ Cfr. sul punto U. BECK, cit., pp. 208-209.

Insieme alla dogmaticità, il rifiuto di ogni dubbio e di riflessione critica rimangono infatti connotati imprescindibili del fondamentalismo religioso⁶⁶.

Più complesso sembra invece fornire una nozione univoca di estremismo, essenzialmente a causa della portata relativa che inevitabilmente l'accompagna⁶⁷. Una convinzione, un comportamento, un ideale si diranno infatti estremisti solo perché in piena opposizione rispetto a qualcosa di corrispettivo che si trova all'altro capo dello spettro, considerato moderato. Mentre il fondamentalismo, dunque, appare definibile in sé, l'estremismo necessita sempre di una pietra di paragone, tanto se lo si considera nella sua forma politica quanto in quella religiosa.

Da quest'ultimo punto di vista, per esempio, la tendenza individualista all'edificazione di un Dio personale potrebbe suggerire una nuova accezione di estremista; volendo ritenere moderata la dottrina ufficiale della confessione di appartenenza, il fedele che costruisce la propria religiosità in direzione diametralmente opposta potrebbe dirsi appunto estremista.

Non si tratta, però, che di un possibile esempio di impiego del termine, così come lo è anche la definizione adottata dal Governo britannico nei documenti parte della strategia antiterrorismo PREVENT, costantemente aggiornata dal Parlamento di Londra, in particolare nel 2011 e 2015⁶⁸. In essi, l'estremismo è considerato la “vocal or active opposition to fundamental British values, including democracy, the rule of law, individual liberty and mutual respect and tolerance of different faiths and beliefs”⁶⁹. Ancora una volta ci troviamo in presenza di un concetto relativo, qui

⁶⁶ Come sottolineava già M. INTROVIGNE, *Secolarizzazione, "eccezione europea" e caso francese: una recensione di Europe: The Exceptional Case di Grace Davie e Catholicisme, la fin d'un monde di Danièle Hervieu-Léger*, in CESNUR – Center for Studies on New Religion, 2003, consultabile all'indirizzo https://www.cesnur.org/2003/mi_dhl.htm, “nelle società contemporanee, vi è una domanda davvero scarsa per forme religiose che si limitino ad applaudire il relativismo morale dominante anziché contestarlo. Ovunque nel mondo le comunità religiose che propongono un accostamento più rigoroso guadagnano membri, mentre quelle lassiste ne perdono”.

⁶⁷ Rilevano tali difficoltà P. LAURANO, G. ANZERA, *L'analisi sociologica del nuovo terrorismo tra dinamiche di radicalizzazione e programmi di deradicalizzazione*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 75, 2017, p. 100.

⁶⁸ AA. VV., *Prevention of radicalisation in selected European countries. A comprehensive report of the state of the art in counter-radicalisation*, Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen, Hannover, 2017, p. 105.

⁶⁹ Cfr., *ex multis*, la guida *Revised Prevent duty guidance: for England and Wales*, aggiornata al 10 aprile 2019, alla sezione *F. Glossary of terms*, consultabile all'indirizzo <https://www.gov.uk/government/publications/prevent-duty-guidance/revised-prevent-duty-guidance-for-england-and-wales#f-glossary-of-terms>; o il report dell'*Home Affairs Committee* presso la Camera dei Comuni *Roots of violent radicalisation - Nineteenth Report of Session 2010–12 - Volume I*, Londra, 2012, p. 3.

utilizzato per sottolineare la contestazione, non necessariamente violenta, rispetto ai principi e ai valori costitutivi della società britannica. Appare opportuno rilevare, però, che tale definizione non tenta in alcun modo di spiegare cosa motivi questa posizione estrema e, soprattutto, non opera distinzioni tra diverse tipologie di estremismo. In altre parole, chi si pone in contrapposizione – esprimendo il suo dissenso almeno verbalmente – ai *British values*, sarebbe un estremista, indipendentemente dalle cause e dalle ragioni fondanti le proprie convinzioni.

Fondamentalismo ed estremismo, quindi, appaiono concetti ben distinti sia nel contenuto (come appena descritto) sia nelle caratteristiche (il primo assoluto, il secondo relativo), ma al tempo stesso accomunati dalla non necessità di un'azione violenta. Tanto l'uno quanto l'altro, infatti, possono sì sfociare in condotte in grado di costituire un pericolo o un danno nei confronti di beni giuridici tutelati dagli ordinamenti, ma ciò di per sé esula dalla loro definizione essenziale.

Nello scenario appena tracciato si colloca il difficile compito di dare una forma compiuta al concetto di radicalizzazione che, contestualmente irrotto all'inizio del millennio nella scena pubblica e nella letteratura scientifica⁷⁰, non ha tuttavia ancora raggiunto una, se non definitiva, almeno condivisa definizione.

Il radicalizzato, infatti, dovrebbe rappresentare qualcosa di diverso tanto dal fondamentalista quanto dall'estremista, anche solo per giustificare la sua autonomia concettuale. Ciò nonostante, non è infrequente rinvenire, anche in dottrina, maldestre sovrapposizioni, che tendono in particolare a farlo coincidere con la figura dell'estremista. Per esempio, secondo Rushchenko, la radicalizzazione consisterebbe nel “process by which an individual or a group comes to adopt increasingly extreme political, social and religious ideas and aspirations”⁷¹. Una nozione evidentemente non solo incompleta (estreme rispetto a cosa?), ma anche inutile, che nulla aggiunge a quella di estremismo.

⁷⁰ Lo ricorda P.R. NEUMANN, *Introduction*, in AA.VV., *Perspective on Radicalisation and Political Violence - Papers from the First International Conference on Radicalisation and Political Violence - London, 17–18 January 2008*, International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, Londra, 2008, p. 3. Curiosamente, nemmeno nei vari interventi raccolti negli atti del convegno si rinviene alcuna definizione di radicalizzazione.

⁷¹ J. RUSHCHENKO, *Prison management of terrorism-related offenders: is separation effective?*, The Henry Jackson Society, Centre for the Response to Terrorism and Radicalisation, Londra, 2018, p. 2.

Sulla stessa lunghezza d'onda, ma con sfumature diverse, la definizione di Mandel, il quale, rispondendo alla domanda che è anche il titolo di un suo noto saggio, “Radicalization: What does it mean?”⁷², sostiene che il termine si riferisce a un “increase in and/or reinforcing of extremism in the thinking, sentiments and/or behavior of individuals and/or groups of individuals”⁷³. Anche qui, il concetto di radicalizzazione dipenderebbe direttamente da quello di estremismo, pur non coincidendovi esattamente. Si tratterebbe, in altre parole, di un ‘estremismo ancora più estremo’, un ulteriore allontanamento da non meglio precisate posizioni moderate.

Tale orientamento trova peraltro riscontro nelle definizioni ufficiali elaborate da alcuni Paesi che sono da anni impegnati nella lotta al terrorismo jihadista. È il caso del Canada, il cui documento riassuntivo della strategia nazionale di contrasto alla radicalizzazione definisce quest’ultima un “process by which an individual or a group gradually adopts extreme positions or ideologies that are opposed to the status quo and challenge mainstream ideas”⁷⁴.

Le definizioni sin qui analizzate non aiutano, dunque, a delimitare l’ampiezza del concetto, né permettono di comprendere in cosa consista la reale peculiarità del radicalizzato. Altre versioni, adottate da buona parte degli ordinamenti occidentali, sembrano invece focalizzarsi su un ulteriore elemento: l’impiego della violenza, in alcuni casi specificamente volta alla commissione di attentati terroristici.

Le linee guida elaborate dal Comitato dei Ministri del Consiglio d’Europa a favore degli operatori penitenziari, per esempio, riconducono la radicalizzazione nell’alveo di “a dynamic process whereby an individual increasingly accepts and supports violent extremism”⁷⁵. Ancora, il Regno Unito, per la già menzionata

⁷² D.R. MANDEL, *Radicalization: What does it mean?*, in T. Pick, A. Speckhard, B. Jauch (a cura di), *Homegrown terrorists: Understanding and Addressing the Root Causes of Radicalisation among Groups with an Immigrant Heritage in Europe*, Institute of Physics Press, Bruxelles, 2009, pp. 101-113.

⁷³ D.R. MANDEL, cit., p. 111.

⁷⁴ Si fa qui riferimento a *National Strategy on Countering Radicalization to Violence*, elaborato dal *Canada Centre for Community Engagement and Prevention of Violence*, centro istituito dal Governo canadese, 2018, p. 7.

⁷⁵ *Guidelines for prison and probation services regarding radicalisation and violent extremism*, adottate dal Comitato dei Ministri il 2 marzo 2016 e poi riportate in *Journal du droit des jeunes*, vol. 1-2, n. 351-352, 2016, pp. 92-95. Molto affine la definizione fornita dalla *Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015 sulla prevenzione della radicalizzazione e del reclutamento di cittadini europei da parte di organizzazioni terroristiche (2015/2063(INI))*, considerando, lett. B,

strategia PREVENT, considera la radicalizzazione “the process by which a person comes to support terrorism and extremist ideologies associated with terrorist groups”⁷⁶.

Senza voler continuare su questa falsariga, con un elenco che poco o nulla aggiungerebbe a quanto finora visto⁷⁷, si tratta ora di provare a fornire una definizione che risulti il più possibile precisa e, soprattutto, idonea ad avere ricadute giuridicamente rilevanti.

Le nozioni sin qui proposte appaiono, infatti, nel loro complesso poco convincenti: non tutti i radicalizzati pongono in essere atti violenti e, allo stesso tempo, non si vede perché un estremista, qualora si determini ad abbracciare metodi violenti, si tramuti automaticamente in radicalizzato.

Anzi, come noto e come verrà meglio illustrato nel secondo capitolo di questa ricerca, uno degli esiti giuridicamente più evidenti dell’insorgere della emergenza terroristica consiste proprio in un generale arretramento della soglia di punibilità penale e nella conseguente previsione, da parte dei legislatori nazionali, di fattispecie di delitto che nella sostanza puniscono condotte prive di ogni carica violenta⁷⁸. Tali reati, evidentemente, hanno il fine ultimo di impedire la concreta realizzazione di attentati terroristici, eventi troppo gravi per suggerire una mera reazione *ex post*. Non per questo, però, i soggetti condannati, per esempio, per aver

secondo cui essa consiste in “un fenomeno che vede persone abbracciare opinioni, pareri e idee intolleranti suscettibili di portare all'estremismo violento”.

⁷⁶ Report dell’*Home Affairs Committee* presso la Camera dei Comuni, cit., p. 3.

⁷⁷ Non dissimili, infatti, appaiono le definizioni adottate dal *Piano d’azione nazionale per prevenire e combattere la radicalizzazione e l’estremismo violento* della Rete integrata Svizzera per la sicurezza, o quella proposta da Charles Allen, *Assistant Secretary for Intelligence and Analysis - Chief Intelligence Officer* del dipartimento della sicurezza interna americano. A proposito, v. C. ALLEN, *Threat of Islamic Radicalization to the Homeland*, intervento alla Commissione *Homeland Security and Governmental Affairs* del Senato statunitense, 14 marzo 2007.

⁷⁸ Si pensi, per tutti, al reato che punisce chi, con finalità di prepararsi alla commissione di fatti di terrorismo, accede in maniera abituale a uno o più servizi di comunicazione elettronica o telematica, “cuyos contenidos estén dirigidos o resulten idóneos para incitar a la incorporación a una organización o grupo terrorista, o a colaborar con cualquiera de ellos o en sus fines”, introdotto nell’ordinamento spagnolo all’art. 575, secondo comma, secondo periodo del codice penale con *Ley Orgánica* n. 2/2015. Sul punto, cfr. G. TASCIONI, *La riforma del codice penale spagnolo in materia di terrorismo tra recepimento della risoluzione 2178 (2014) del Consiglio di sicurezza ed eccessi punitivi: analisi critica della Ley orgánica 2/2015*, in *federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), 25 settembre 2015.

organizzato un viaggio altrui finalizzato al compimento di condotte terroristiche⁷⁹ non sono considerati radicalizzati.

In tal senso può essere utile distinguere tra radicalizzazione cognitiva e comportamentale. Mentre la prima consisterebbe nel processo attraverso cui il soggetto giunge a maturare l'idea di voler sostituire l'ordine sociale attuale con un altro fondato su valori completamente opposti, la seconda comporterebbe un passo ulteriore, vale a dire l'utilizzo della violenza volta al perseguimento di quello stesso scopo⁸⁰.

Secondo Neumann⁸¹, tale distinzione è utile per riconoscere i due diversi approcci adottati, rispettivamente, negli ordinamenti europei continentali e in quelli anglosassoni. Questi ultimi, in nome della rilevanza capitale rivestita dal *free speech* nei loro sistemi giuridici, si curerebbero esclusivamente, nelle loro azioni di contrasto alla radicalizzazione, di evitare il verificarsi di condotte violente. I primi, invece, probabilmente per ragioni storiche dovute alle sperimentate fragilità della democrazia di fronte agli estremismi, adotterebbero anche strategie di prevenzione della radicalizzazione cognitiva, convinti che, seppure senza il passaggio all'atto concreto, essa possa rappresentare un grave pericolo per la tenuta dello Stato.

Pure siffatta classificazione, però, non sfugge alla tentazione di equiparare fra loro la nozione di radicalizzato e quella di estremista, esattamente come le precedenti.

Occorre, quindi, ipotizzare una nozione diversa, che evidenzii altre specificità. L'unico elemento che appare indiscutibile è la concezione della radicalizzazione come un processo, una transizione⁸². Rimane però indefinito quale

⁷⁹ Il reato di organizzazione di trasferimento per finalità di terrorismo, previsto all'art. 270-
quater.1, è uno di quelli introdotti nel nostro codice penale nel 2015, dal D.L. 18 febbraio 2015, n. 7,
convertito, con modificazioni, dalla L. 17 aprile 2015, n. 43.

⁸⁰ L. VIDINO, *Il jihadismo autoctono in Italia: nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*,
Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Milano, 2014, pp. 11-12, ebook accessibile online
all'indirizzo https://www.ispionline.it/it/EBook/Il_jihadismo_autoctono_in_Italia.pdf.

⁸¹ P.R. NEUMANN, *The trouble with radicalization*, in *International Affairs*, vol. 89, n. 4, 2013,
pp. 879-893.

⁸² Si tratta di un processo graficamente riprodotto secondo diverse modalità: una piramide,
secondo C. MCCAULEY, S. MOSKALENKO, *Mechanisms of political radicalization: pathways
toward terrorism*, in *Terrorism and Political Violence*, vol. 20, n. 3, 2008, pp. 415-433; una scala, per
F.M. MOGHADAM, *The staircase to terrorism: a psychological exploration*, in *American
Psychologist*, vol. 60, n. 2, 2005, pp. 161-169; un nastro trasportatore, a parere di Z. BARAN,
Fighting the war of ideas, in *Foreign Affairs*, vol. 84, n. 6, novembre-dicembre 2005. Ancora, parla di

sia l'approdo finale di tale percorso, il punto di arrivo raggiunto il quale un soggetto possa dirsi realmente radicalizzato.

2.2. La specificità del concetto di radicalizzazione

Ripartiamo da un confronto con gli altri due termini presi in considerazione all'inizio del paragrafo precedente: fondamentalista e estremista.

Con 'fondamentalista', 'radicalizzato' condivide evidentemente il campo semantico: entrambi, infatti, riportano per un verso ai fondamenti, per l'altro alle radici che, nel caso in esame, affondano in una particolare visione del mondo. L'avverbio 'radicalmente', però, significa certo "dalla radice, dall'origine", ma anche "interamente, totalmente"⁸³ ed è proprio quest'ultima accezione che, ai nostri fini, sembra dirimente.

Il radicalizzato, infatti, è colui che, innanzitutto, informa la sua intera identità a ciò in cui crede fermamente; politico, religioso o politico-religioso che sia l'oggetto di tale credenza. Come già anticipato, oggi la religiosità individuale, sempre più frutto di scelte del singolo, può, più facilmente di una scelta ideologica politicamente connotata, giungere a condizionare, persino a dominare, ogni aspetto della personalità e dell'esistenza, negandovi autonomia. Potremmo parlare, in simile circostanza, di una religiosità viziata dal vissuto del soggetto e figlia dei condizionamenti da questo subiti, non necessariamente autentica, ma certamente totalitaria, che abbraccia ogni estensione ed espressione della individualità.

Per questo appare giustificata l'espressione 'radicalizzazione di matrice politica o religiosa', proprio dal momento che il termine matrice sta a indicare l'origine, la fonte di qualcosa. A partire da quella matrice, potenzialmente fondamentalista, l'intera personalità si radicalizza, nella direzione appena descritta. Si modella, cioè, attorno alla scelta religiosa, fino a frantumare i legami esistenti con le altre sfere della identità e della socialità.

Un fondamentalista, quindi, può certo essere anche radicalizzato, ma non necessariamente: al contrario del radicalizzato, il fondamentalista può infatti essere

"processo di evoluzione personale" A. ZACCARIELLO, *Il fenomeno della radicalizzazione violenta e del proselitismo in carcere*, in *Sicurezza e Giustizia*, LEXETARS, Roma, nn. III – IV, 2016, *passim*.

⁸³ *Lo Zingarelli 2004...*, cit., p. 1463.

in grado di porre dei limiti all'invasione della dimensione religiosa in altri ambiti della sua personalità, pur continuando a professare una fede rigorosa e inflessibile.

Specularmente, un radicalizzato può essere fondamentalista, ma, anche qui, non per forza: anzi, è paradossalmente più probabile che la religiosità, matrice della sua radicalizzazione, sia una religiosità reinterpretata personalmente, che non deriva da una lettura 'ortodossa' dei testi sacri, ma è piuttosto il risultato di esperienze personali e influenze contemporanee⁸⁴.

Nel transito da quella matrice alla radicalità, dunque alla 'totalitarizzazione' della personalità, potrebbe consistere proprio il c.d. processo di radicalizzazione.

Si affaccia qui, peraltro, un nuovo possibile significato di estremismo, capace di assumere un inedito termine di paragone: qualora volessimo intendere come moderato colui che è in grado di affiancare altre identità (culturali, politiche, sociali) a quella religiosa, estremista sarebbe chi invece si situa al lato opposto dello spettro, vale a dire, chi ha sostituito ogni ulteriore estrinsecazione della propria personalità con quella religiosamente orientata⁸⁵.

Da un'ulteriore prospettiva, incentrata sulla capacità del soggetto di sapersi misurare con visioni diverse dalle proprie, non necessariamente attraverso un effettivo dialogo con l'altro, ma anche solo con la lettura o l'ascolto di altri punti di vista, moderato sarebbe colui che si apre al confronto e alla messa in discussione delle sue convinzioni, mentre estremista, di riflesso, chi si trova nell'impossibilità di farlo senza avvertire il bisogno di ricorrere a forme di imposizione delle proprie certezze.

In questi casi, solo in questi, estremista e radicalizzato potrebbero forse coincidere.

È evidente, però, che in quel processo è la stessa religiosità a mutare. Invadendo sfere che non le sono proprie, ne verrebbe inevitabilmente contaminata, perdendo così i suoi tratti essenziali. Possiamo quindi a ragion veduta sostenere che in un processo di radicalizzazione convivano le due situazioni tipiche dell'età post-secolare descritte nel precedente paragrafo, non necessariamente da intendersi

⁸⁴ Sul punto, v. ancora O. ROY, cit., p. 109.

⁸⁵ Operano una simile ricostruzione, con però specifico riferimento ai fedeli musulmani, C. GOERZIG, K. AL-HASHIMI, *Radicalization in Western Europe. Integration, public discourse, and loss of identity among Muslim communities*, Routledge, Abingdon, 2015, p. 32.

secondo un preciso sviluppo cronologico, ma, anzi, potenzialmente sovrapposte in assenza di una scansione temporale definita: da una parte, *believing without belonging*, dall'altra, *belonging without believing*.

La prima opererebbe nel momento in cui il fedele edifica autonomamente la propria religiosità, che struttura appropriandosi di elementi teologici, riti e immaginari scelti su misura⁸⁶ lungo una direttrice che lo condurrà alla piena radicalizzazione.

La seconda, invece, diviene protagonista giocando un ruolo essenziale nelle motivazioni che possono spingere l'individuo a compiere un simile percorso. Proprio nel momento della formazione dell'identità, infatti, il bisogno di completezza derivante dall'appartenenza a una collettività può essere colmato dalla prospettiva di un collante identitario forte⁸⁷, quale può essere oggi quello rappresentato dai messaggi a sfondo religioso in generale o, più nello specifico, quelli strumentalmente propagandati da organizzazioni terroristiche. Naturalmente, in questo caso, non si tratterà con ogni evidenza di una esperienza comunitaria in senso tradizionale. Come risaputo, tra le figure di riferimento tipiche individuate dagli studi sul terrorismo jihadista, spicca infatti quella del cosiddetto lupo solitario⁸⁸, vale a dire il radicalizzato che agisce da solo o in piccolissimi gruppi destrutturati, al di fuori di veri e propri consorzi criminali di grandi dimensioni. Nondimeno, anche in simili circostanze vale quanto qui sostenuto: la forza attrattiva di una narrazione condivisa, spesso vissuta anche solo in rete⁸⁹, è in grado in ogni caso di fornire quell'elemento di coesione e quel senso di comunità cui quei soggetti ambiscono.

Siamo dunque arrivati a definire il radicalizzato come colui che ha plasmato la sua intera identità in conformità al proprio sentire religioso o politico (o, perché no, al frutto di un connubio tra questi due elementi). Analogamente allo Stato totalitario, che si insinua in – e intende regolare – ogni aspetto della vita, sociale ma non solo, dei suoi cittadini, una religiosità totalitaria pervade l'intera identità

⁸⁶ Parla di spiritualità 'prêt-a-porter' D. MILANI, cit., p. 218.

⁸⁷ Sul punto, v. J. HORGAN, *Psicologia del terrorismo* [2014], Edra, Milano, 2015, pp. 52-53.

⁸⁸ La definizione è di F. FASANI, cit., p. 95.

⁸⁹ Per un recente approfondimento sui fenomeni di radicalizzazione online, cfr. F. MARONE (a cura di), *Digital Jihad. Online Communication and Violent Extremism*, Ledizioni LediPublishing, Milano, 2019.

dell'individuo⁹⁰. Da qui, la naturale conseguenza di un atteggiamento totalizzante, onnicomprensivo, di cui la visione ideologica dell'esistenza diviene una cornice imprescindibile⁹¹.

Questa definizione, però, non è ancora del tutto esaustiva. Il radicalizzato, infatti, si connota per un'altra specificità, legata alla sua dimensione intersoggettiva. Esattamente come – una volta di più il paragone non pare azzardato – i regimi totalitari hanno agito nella storia “mostrando totale spregio per la dignità umana”⁹², anche il radicalizzato non riconosce pari dignità a chi non condivide il proprio credo religioso, politico o politico-religioso⁹³, a seconda della matrice della sua radicalità.

La sua religiosità, quindi estensivamente la sua intera personalità, è anzi incardinata sul disprezzo stesso della vita altrui⁹⁴, che può essere facilmente sacrificata sull'altare della causa perseguita. Data l'incapacità di confrontarsi con altre prospettive e visioni senza dover ricorrere a forme di imposizione della propria, nei confronti dell'altro, del diverso, il radicalizzato non nutre alcun rispetto, né prova moti di solidarietà o di compassione; egli è a tutti gli effetti un infedele, avverso cui ogni atrocità è consentita, se non addirittura legittimata.

A essere così negata è la stessa portata della dignità umana, “valore assoluto”⁹⁵ che fonda le società e gli ordinamenti occidentali contemporanei, nonché segno distintivo della appartenenza del singolo a una comunità di simili. Una dignità, però, non da intendersi nel senso di una semplice qualità individuale, ma connaturata alla dimensione intersoggettiva e relazionale che caratterizza una collettività, specie una di liberi ed eguali⁹⁶. In essa, la pari partecipazione di ciascuno non può non

⁹⁰ Si tratta di una concezione che appare coerente con la Risoluzione del Parlamento Europeo del 25 novembre 2015, secondo cui “è l'uso perverso della religione, e non la religione in quanto tale, una delle cause di radicalizzazione”. V. *Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015...*, cit., considerando, lett. G.

⁹¹ Di simile avviso C. VERCELLI, *Che cos'è la radicalizzazione. Note di riflessione a margine di un processo di politicizzazione di alcune minoranze islamiste*, in *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, n. 1, 2016, p. 10.

⁹² Si cita qui la Relazione della Commissione al Parlamento europeo e al Consiglio intitolata *La memoria dei crimini commessi dai regimi totalitari in Europa* del 22 dicembre 2010, introduzione.

⁹³ D'ora in poi, per ragioni di comodità, si farà sempre riferimento alla matrice religiosa del processo di radicalizzazione dell'individuo, non intendendo però, in questo modo, sottovalutare la possibile commistione della religiosità di quest'ultimo con altri elementi politici o ideologici.

⁹⁴ V. O. ROY, cit., p. 53.

⁹⁵ Così la definisce, con specifico riferimento alla materia bioetica, G.M. FLICK, *Elogio della dignità (se non ora, quando?)*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 4, 2014, p. 5.

⁹⁶ Si condivide qui la ricostruzione proposta da S. DELLAVALLE, *Dall'immagine Dei al riconoscimento reciproco. L'evoluzione del concetto di dignità umana alla luce della difesa della*

accompagnarsi a, e al medesimo tempo essere guidata da, il necessario rispetto dell'unico elemento che è insieme fondamento, premessa, tratto comune, essenziale e limite ⁹⁷ di ogni diritto inviolabile riconosciuto e garantito ai singoli dall'ordinamento.

Si tratta, appunto, della dignità umana, nel cui disconoscimento consiste esattamente la peculiarità delle interazioni (o delle non-interazioni) intrattenute dal radicalizzato. Per giungere ad accettare l'universalità di simile concetto, senza riservarlo esclusivamente ai membri del proprio gruppo di riferimento, anche il linguaggio delle relazioni intersoggettive - come rileva argutamente Dellavalle⁹⁸ - deve diventare universale; quello religioso, invece, già per sua natura tradizionalmente identitario e particolaristico⁹⁹, nonostante le aperture ecumeniche delle diverse Chiese ufficiali¹⁰⁰, diviene, per il radicalizzato e per la sua religiosità totalizzante, l'unico conosciuto e ammissibile.

All'esito di questo percorso tra le possibili nozioni di radicalizzato, specie di matrice religiosa, si è dunque ora in grado di definire quest'ultimo come *un soggetto che ha informato la sua intera identità alla propria professione di fede e che non riconosce eguale dignità a tutti coloro che non condividono la sua religiosità totalitaria*.

libertà religiosa, in *Costituzionalismo.it*, rivista telematica (www.costituzionalismo.it), fascicolo 3, 2014.

⁹⁷ Così J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa: la libertà silente*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 162.

⁹⁸ S. DELLAVALLE, cit., paragrafo 6, punto d).

⁹⁹ Secondo A. PINTORE, *Non c'è libertà senza sicurezza*, in *Ragion pratica*, n. 1, 2018, pp. 115-116, "la conquista universale, pacifica o meno, è un elemento necessario per ogni religione che si reputi portatrice di Verità, che altrimenti dovrebbe fare i conti con l'assurdità intrinseca della pluralità delle religioni".

¹⁰⁰ È d'altra parte facile intuire che, agli occhi del radicalizzato, ogni sforzo volto all'ecumenismo sia non solo trascurabile, ma persino da osteggiare. Con specifico riferimento al dialogo interreligioso tra cristiani e musulmani, v. almeno il recente *Documento sulla Fratellanza Umana per la Pace Mondiale e la Convivenza comune*, sottoscritto da papa Francesco e dal Grande Imam della moschea di Al-Azhar Shaykh Ahmad Al-Tayyeb il 4 febbraio 2019. Circa sei mesi dopo, 22 leader e intellettuali musulmani sunniti, sciiti e sufi hanno firmato un testo di 15 pagine per ribadire il loro sostegno al Documento. Tale ultimo testo, *Una Fratellanza per la Conoscenza e la Cooperazione*, è disponibile online all'indirizzo https://www.christians-muslims.com/pdf/Fraternity_Knowledge_ITA.pdf. Per commenti di parte cattolica relativi al primo documento menzionato, cfr. F. KÖRNER, *Fratellanza Umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, in *La Civiltà Cattolica*, quaderno 4054, vol. 2, 2019, pp. 313-327; D. MARAFIOTI, *Documento sulla Fratellanza Umana. Una lettura ragionata*, in *Rassegna di teologia*, n. 60, 2019, pp. 235-268; per una riflessione in proposito, proveniente da autorità del mondo islamico italiano, v. Y. PALLAVICINI, *Scoprire la fratellanza nell'invocazione al Dio Unico*, pubblicata sul sito internet della COREIS – Comunità Religiosa Islamica Italiana all'indirizzo <https://www.coreis.it/dialogo-interreligioso/evento/la-coreis-aderisce-alla-preghiera-del-14-maggio-promossa-da-papa-francesco/>.

Una definizione evidentemente non ancora giuridica, a differenza di quella che, invece, a partire da queste premesse si proverà a fornire nel corso di questo studio.

3. Libertà religiosa e sicurezza: una “difficile convivenza”

Se le riflessioni fin qui svolte si sono collocate in una dimensione essenzialmente extragiuridica, il taglio di questa ricerca impone ora un cambio di prospettiva. Intendendo calare suddette analisi nell’ambito del diritto, il profilo che risulta, ai nostri fini, preventivamente necessario chiarire è relativo al rapporto tra diritti fondamentali, specie quello di libertà religiosa, e sicurezza pubblica.

Prima di concentrarsi sui profili problematici di tale complessa relazione, si rende però indispensabile comprendere quale sia la rilevanza costituzionale della sicurezza nel nostro ordinamento. Da questa dipenderà infatti l’esito del necessario bilanciamento tra istanze securitarie ed esigenza di garantire l’esercizio dei diritti inviolabili di ciascuno.

3.1. Il rinascimento securitario e la dimensione costituzionale della sicurezza

Come già accennato, all’emergenza dovuta all’insorgere dei fenomeni di radicalizzazione jihadista e della conseguente minaccia da essi posta agli ordinamenti occidentali, questi ultimi hanno risposto anzitutto irrigidendo le proprie legislazioni, penali e non solo, in senso securitario, correndo talvolta il rischio di mettere a repentaglio l’intangibilità delle sfere di libertà individuali.

L’essenza del terrorismo, come da etimo del lemma, consiste, più che nei danni immediati che è in grado di produrre, nel terrore¹⁰¹ che esso genera, spesso al punto da dare vita a un evidente iato, nella collettività, tra la percezione soggettiva del pericolo e l’entità effettiva del rischio di esserne coinvolti¹⁰². Direi di più: il

¹⁰¹ Si condivide qui la lettura di E.A. POSNER, *Fear and the Regulatory Model of Counterterrorism*, in *Harvard Journal of Law & Public Policy*, vol. 25, n. 2, 2002, p. 683.

¹⁰² Sul tema, cfr. A. PINTORE, *Le due torri. Diritti e sicurezza ai tempi del terrore*, in *Quaderni di Scienza Politica*, 2007, pp. 7-38. Rileva come, proprio a partire dal 2001, con sempre maggiore frequenza le politiche di sicurezza siano state condizionate più dalla dimensione percepita che rilevata dell’insicurezza e della paura R. MAZZOLA, *Diritto alla paura e doveri di solidarietà sociale nel*

successo di un'operazione terroristica si misura proprio in funzione del panico creato nella popolazione colpita, al di là degli effettivi, drammatici, risultati conseguiti.

Naturale, dunque, che a tale paura diffusa corrisponda, anche nell'opinione pubblica, un'impennata della domanda di sicurezza, bene supremo sull'altare del quale valutare se immolare consapevolmente porzioni di spazi altrimenti concessi alle libertà individuali¹⁰³. Dall'11 settembre del 2001 in poi¹⁰⁴, l'ondata emotiva collettiva¹⁰⁵ ha spinto così a rimettere spontaneamente, nelle mani dei legislatori nazionali e non solo, conquiste di libertà apparentemente irrinunciabili, con effetti pressoché immediati¹⁰⁶. Già nel 2002, a titolo di esempio, la Direttiva europea

quadro normativo italiano vigente. Una difficile convivenza, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, p. 358. Dello stesso autore, più ampiamente, cfr. R. MAZZOLA, *La convivenza delle regole: diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005.

¹⁰³ Da una prospettiva evidentemente giusfilosofica, Martha Nussbaum ammonisce, in M.C. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York, 2008, p. 176, circa il rischio che "principles loose their grip in times of fear". In merito, v. A. ROMEO, *Libertà di coscienza e religione alla prova della post-modernità: la prospettiva giusfilosofica di Martha C. Nussbaum*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoecliase.it), n. 15, 2018.

¹⁰⁴ In argomento, v. S. FERRARI, *Individual Religious Freedom and National Security in Europe After September 11*, in *Brigham Young University Law Review*, n. 2, 2004.

¹⁰⁵ Sui rapporti tra sicurezza e emotività v. M. DOGLIANI, *Il volto costituzionale della sicurezza*, in *Astrid Rassegna*, n. 22, 2010.

¹⁰⁶ Evidente il parallelismo con quanto occorso, nelle società occidentali e non solo, a partire dall'emersione della c.d. emergenza Coronavirus. Con specifico riferimento all'impatto della stessa sull'esercizio del diritto di libertà religiosa, v. N. FIORITA, *Libertà religiosa e solidarietà civile nei giorni della grande paura*, in *Olir.it*, 10 marzo 2020; M. ABU SALEM, *L'Islam italiano e le regole religiose di fronte all'emergenza del COVID-19: "L'avversità si accompagna alla buona sorte"* (Cor 94, 5-6), in *Olir.it*, 13 marzo 2020; V. PACILLO, *La sospensione del diritto di libertà religiosa nel tempo della pandemia*, in *Olir.it*, 16 marzo 2020; A. GIANFREDA, *Libertà religiosa e culto dei defunti nell'epoca del Coronavirus*, in *Olir.it*, 17 marzo 2020; S. MONTESANO, *L'esercizio della libertà di culto ai tempi del Coronavirus*, in *Olir.it*, 20 marzo 2020; A. FERRARI, *Covid-19 e libertà religiosa*, in *SETTIMANAnews*, rivista online (www.settimananews.it), 6 aprile 2020; N. COLAIANNI, *La libertà di culto al tempo del coronavirus*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoecliase.it), n. 7, 2020; V. BOVA, *Credere, obbedire, convertire. Chiesa cattolica italiana e pandemia*, in *Olir.it*, 14 aprile 2020; A. LICASTRO, *Il lockdown della libertà di culto pubblico al tempo della pandemia*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 14 aprile 2020; V. PACILLO, *La libertà di culto al tempo del coronavirus: una risposta alle critiche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoecliase.it), n. 8, 2020; A. FUCCILLO, *La religione "contagiata" dal virus? La libertà religiosa nella collaborazione Stato-Chiesa nell'emergenza covid-19*, in *Olir.it*, 21 aprile 2020; M. D'ARIENZO, *È legittima la sospensione della Messa in forma pubblica? Risponde una ecclesiasticista*, in *ACI stampa*, rivista telematica (www.acistampa.com), 23 aprile 2020; G. MACRÌ, *La libertà religiosa alla prova del Covid-19. Asimmetrie giuridiche nello "stato di emergenza" e nuove opportunità pratiche di socialità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoecliase.it), n. 9, 2020; P. CONSORTI (a cura di), *Law, Religion and Covid-19 Emergency*, DiReSoM, Pisa, 2020, ebook accessibile online all'indirizzo https://diresomnet.files.wordpress.com/2020/05/law-religion-and-covid-19-emergency_diresom-papers-1-2.pdf; T. DI IORIO, *La quarantena dell'anima del civis-fidelis. L'esercizio del culto nell'emergenza sanitaria da Covid-19 in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoecliase.it), n. 11, 2020; G. MACRÌ, *Brevi considerazioni in materia di*

2002/58/CE consentiva agli Stati membri di apportare deroghe al diritto alla riservatezza dei dati personali per motivi di “salvaguardia della sicurezza nazionale (cioè della sicurezza dello Stato), della difesa, della sicurezza pubblica”¹⁰⁷.

All’ascesa del nuovo terrorismo internazionale è dunque corrisposta una sorta di “rinascimento securitario”¹⁰⁸, che non può lasciare indifferenti quanti abbiano a cuore la tenuta dello Stato democratico e costituzionale. Al rischio del terrorismo, infatti, si è ora sommato quello di misure di contrasto particolarmente invasive di sfere di libertà personali, in un contesto pubblico che non esita a considerarle sacrificabili in nome dell’emergenza. La stessa “complicità”¹⁰⁹ tra cittadini e ordinamento, in altre parole, si baserebbe oggi su quella domanda di sicurezza.

Ed è in particolare sul versante penalistico che quest’ultima istanza sembra essere divenuta “l’orizzonte totalizzante”¹¹⁰ cui asservire ogni altra esigenza, come attestano le diverse figure di reato con finalità di terrorismo che sono state introdotte nell’ultimo quindicennio. Tali novelle sono infatti caratterizzate, lo si vedrà meglio nel prossimo capitolo, da una costante tendenza ad anticipare la soglia di punibilità, o ad ampliare le categorie di soggetti destinatari delle misure di prevenzione previste

governance delle pratiche di culto tra istanze egualitarie, soluzioni compiacenti e protocolli (quasi) “fotocopia”, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 11, 2020; F. ALICINO, Costituzione e religione in Italia al tempo della pandemia, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2020. Infine, con specifico riferimento all’attività jihadista, v. E. DACREMA, Il jihadismo ai tempi del coronavirus, in Commentary, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 2 aprile 2020, R. MAZZOLA, Prefazione, in F. Alicino (a. cura di), Terrorismo di ispirazione religiosa. Prevenzione e deradicalizzazione nello Stato laico, Editrice APES, Roma, 2020, specie pp. VIII-XI.

¹⁰⁷ Direttiva 2002/58/CE del Parlamento europeo e del Consiglio del 12 luglio 2002 relativa al trattamento dei dati personali e alla tutela della vita privata nel settore delle comunicazioni elettroniche (direttiva relativa alla vita privata e alle comunicazioni elettroniche), art. 15.

¹⁰⁸ L’espressione è di F. FORZATI, *La sicurezza penale fra assicurazione sociale, conservatio ordinum e criminalizzazione del corpo estraneo*, in *Archivio Penale*, n. 3, 2018. Ancora, parla di “marcia trionfale del paradigma della sicurezza, che ha messo in ombra le libertà civili” W. HASSEMER, *Perché punire è necessario*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 76.

¹⁰⁹ Così, citando Foessel, R. MAZZOLA, ‘Stato d’urgenza’, ‘ragion di stato’ e fattore religioso, in R. Martino, F. Alicino, A. Barone, (a cura di), *L’impatto delle situazioni di urgenza sulle attività umane regolate dal diritto*, Giuffrè, Milano, 2017, p. 25.

¹¹⁰ M. DONINI, *Sicurezza e diritto penale. La sicurezza come orizzonte totalizzante del discorso penalistico*, in M. Donini, M. Pavarini (a cura di), *Sicurezza e diritto penale*, Bononia University Press, Bologna, 2009, p. 11 ss.

dal d.lgs. 159/2011; istituti che, come noto, sono da sempre discussi in dottrina per presunta incompatibilità con i principi costituzionali¹¹¹.

In altri termini, a partire dall'11 settembre sembra che gli ordinamenti occidentali abbiano intrapreso a loro volta, per reazione a quanto accaduto, una strada azzardata, per certi versi non del tutto dissimile da quella di un processo di radicalizzazione vero e proprio.

La loro risposta, o almeno del ramo di questi preposto alla repressione, si è infatti completamente plasmata attorno al concetto di sicurezza, divenuta un tratto caratterizzante della loro identità. Fonte di questo 'processo di radicalizzazione' è dunque proprio la sicurezza pubblica, assunta al ruolo di totem¹¹², quando non di spaventoso moloch. Nella percezione comune la pena si è di conseguenza tramutata¹¹³ – fino all'ossimoro – da strumento di intimidazione in elemento di rassicurazione, con inevitabili ricadute anche sulla concezione della sua stessa funzione¹¹⁴.

Inesorabilmente, i bersagli di tale ossessione securitaria non possono che essere in primo luogo coloro che sono ritenuti estranei al corpo sociale¹¹⁵, recanti caratteri identitari così marcatamente differenti da quelli della maggioranza da rappresentare, in simile distorta visione, una minaccia di per se stessi.

¹¹¹ Questione su cui si tornerà, più ampiamente, nel paragrafo 2.4. della presente ricerca. Per ora, tra i tanti, cfr. A. DE LIA, *La sconfinata giovinezza delle misure di prevenzione*, in *Archivio penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 1, 2017.

¹¹² Cita il "totem sicurezza" il titolo della Sezione I di L. RISICATO, *Diritto alla sicurezza e sicurezza dei diritti: un ossimoro invincibile?*, Giappichelli, Torino, 2019. Di "retorica della sicurezza" parla J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa...*, cit., pp. 101-102.

¹¹³ Rileva, in questo senso, un'antinomia F. FORZATI, cit., p. 17.

¹¹⁴ A proposito della funzione della pena, su cui si tornerà più approfonditamente nel quarto capitolo, si segnalano fin da ora i fondamentali lavori di E. DOLCINI, *La «rieducazione del condannato» tra mito e realtà*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1979, pp. 469-521 e *Il principio di rieducazione del condannato: ieri, oggi, domani*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2018, pp. 1667-1692. Per contributi più recenti, v. V. MONGILLO, *La finalità rieducativa della pena nel tempo presente e nelle prospettive future*, in *Critica del diritto. Rassegna di dottrina, giurisprudenza, legislazione e vita giudiziaria*, n. 1-2-3-4, Gennaio-Dicembre 2009, pp. 173-228; A. BERNARDI, *Lotta senza quartiere al terrorismo fondamentalista in Europa: riflessioni sulla funzione della pena*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, n. 3, 2018, pp. 1049-1076.

¹¹⁵ Secondo F. FORZATI, cit., p. 26, le considerazioni in merito all'espulsione/eliminazione del corpo estraneo dalla compagine sociale non vanno declinate solo in chiave storica, rispondendo "al tipo personologico post-moderno dello straniero-immigrato, condannato - in base ad una estraneità territoriale variamente articolata (etnica, razziale, sociale, linguistica ecc.) - ad uno status differenziato, che lo sottrae alle garanzie ed ai diritti del cittadino". Calando tale riflessione nella nostra prospettiva, per corpo estraneo, dunque, si intende il soggetto dotato di almeno un tratto identitario forte – religioso, etnico o linguistico che sia, solo per citarne alcuni – che lo rende inevitabilmente diverso, e quindi potenzialmente pericoloso, agli occhi dei consociati.

Un ordinamento disposto a indebite ingerenze nelle aree tutelate dai diritti di libertà potrebbe persino giungere, lungo questa traiettoria, a negare, di riflesso, il valore supremo della dignità, quantomeno nei riguardi dei soggetti considerati nemici, come accaduto nel caso limite delle violazioni dei diritti umani occorse nel campo di prigionia di Guantanamo negli anni successivi all'11 settembre. Si tratterebbe, evidentemente, di un malaugurato punto di non ritorno, raggiunto il quale si potrebbe, a ragion veduta, parlare di un ordinamento 'radicalizzato' in senso securitario.

La via per scongiurare il rischio di questa deriva passa necessariamente per la ricerca di un ragionevole equilibrio tra istanze di sicurezza pubblica e tutela dei diritti inviolabili. Gli elementi che lo Stato è chiamato a porre sui piatti della bilancia, quindi, sono, da un lato, la legittima necessità di proteggere se stesso e i suoi cittadini da minacce tanto gravi quanto quella terroristica e, dall'altro, l'esigenza di garantire l'esercizio dei diritti di ciascun individuo da eccessive limitazioni dovute proprio all'applicazione delle misure di emergenza¹¹⁶.

Per procedere in tale direzione, però, occorre dapprima sgombrare il campo da alcuni equivoci per comprendere, innanzitutto, cosa si intenda, in questa sede, per sicurezza e, in secondo luogo, quale sia la sua dimensione costituzionale nel nostro ordinamento.

Quanto al primo punto, anche il termine 'sicurezza' può assumere molteplici significati, che in altre lingue, infatti, sono designati da lemmi diversi: in inglese, per esempio, *safety*, *certainty* e *security* e, in francese, *sécurité* e *sûreté*. In italiano, invece, tutti questi vocaboli sono traducibili con un'unica espressione, sicurezza appunto, che, pur nella sua apparente univocità, è dotata dunque di un'evidente natura polisemica.

Con l'aiuto delle parole straniere, può però essere più semplice comprendere quale accezione di sicurezza sia quella utile ai nostri fini. *Sécurité* e *sûreté*, per esempio, indicano due concetti radicalmente diversi: il primo, la tutela garantita ai cittadini da parte dello Stato, il secondo la protezione dallo Stato stesso,

¹¹⁶ Sul punto, v. C. BASSU, *I diritti umani e le nuove sfide della sicurezza*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 27 marzo 2017.

dalle sue attività invasive di spazi di libertà concessi ai cittadini¹¹⁷. Naturalmente, nel caso che ci interessa, a entrare in gioco è il significato di *sécurité*, dal momento che ciò che la “comunità dell’ansia”¹¹⁸ chiede è proprio un maggiore controllo del potere pubblico, non certo un suo arretramento di fronte all’emergenza.

Più complessa si presenta invece l’analisi dei tre termini inglesi: *safety*, *certainty* e *security*¹¹⁹. *Safety*, infatti, designa la situazione di incolumità e sicurezza individuale oggettiva, reale, di cui gode il cittadino, al di là di quanta questi ne avverta; *certainty*, al contrario, indica la sicurezza percepita, la pura impressione soggettiva di ciascuno rispetto alla propria incolumità personale; *security*, infine, si riferisce alle condizioni generali di sicurezza approntate da chi di dovere (lo Stato, il datore di lavoro e via dicendo) volte a tutelare la collettività di riferimento (i cittadini, i dipendenti e così via).

Ebbene, individuare, in questo secondo caso, quale sia l’accezione rilevante ai nostri fini non è così immediato. Non può trattarsi di *certainty*, dal momento che sia una riflessione scientifica, sia la predisposizione di un apparato di misure da parte delle autorità pubbliche¹²⁰, non può evidentemente basarsi su sensazioni personali prive di riscontro reale.

E questo per almeno due motivi. In primo luogo, una preferenza di questo tipo sarebbe inevitabilmente fonte di confusione, dal momento che porterebbe a far

¹¹⁷ Per questa distinzione v. M. BARBERIS, *Non c’è sicurezza senza libertà. Il fallimento delle politiche antiterrorismo*, il Mulino, Bologna, 2017, p. 84.

¹¹⁸ L’espressione, secondo C. CANZIANI, *Il concetto di sicurezza per Alessandro Baratta – un’analisi alla luce di recenti orientamenti nella criminologia critica*, relazione presentata al Convegno *Quali politiche per la sicurezza* organizzato dalla Regione Umbria e dall’Università degli Studi di Perugia il 14 e 15 novembre 2014, p. 15, è riconducibile ancora una volta a Bauman. L’intervento di Canziani è accessibile online all’indirizzo <https://air.unimi.it/retrieve/handle/2434/410837/633076/Paper%20Carolina%20Canziani%20Convegno%20Perugia%2014-15%20novembre%202014%20-%20il%20concetto%20di%20sicurezza%20per%20Alessandro%20Baratta.pdf>

¹¹⁹ Propone una distinzione concettuale tra i tre termini, seppur con significati parzialmente diversi da quelli qui proposti, Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale* [1999], Feltrinelli, Milano, 2000. Sul punto, v. M.L. LANZILLO, *Rischi sociali e domande di sicurezza*, in *Governare la paura - Journal of interdisciplinary studies*, marzo 2015, p. VIII.

¹²⁰ A tal proposito, V. PATALANO, *Microcriminalità e politica degli enti locali. Introduzione ad un dibattito*, in V. Patalano (a cura di), *Microcriminalità e politica degli enti locali*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 27, distingue, in senso critico, tra politiche di sicurezza, tese a “tutelare la percezione di insicurezza dei cittadini” e politiche di prevenzione, volte invece a “evitare che vengano commessi effettivamente dei reati e anche a tutelare i cittadini dall’eventualità reale di rimanere vittime di un crimine”.

coincidere la natura della sicurezza con una delle funzioni che questa ha recentemente assunto, vale a dire la assicurazione sociale¹²¹.

In seconda istanza, una caratterizzazione in senso soggettivo del concetto, quale sarebbe quella che ne farebbe dipendere il contenuto effettivo dalla percezione personale, è inammissibile in quanto non potrebbe certo assurgere a bene di natura costituzionale, passibile di bilanciamento con istanze di libertà individuali¹²², quale invece è certamente la pubblica sicurezza. La dimensione tanto di quest'ultima quanto di ordine pubblico¹²³ fatte proprie dal nostro ordinamento, infatti, detengono una valenza essenzialmente materiale, come confermano, secondo autorevole dottrina, non solo le relative discussioni in sede di Assemblea costituente¹²⁴, ma anche le singole disposizioni della Carta che citano la sicurezza (artt. 16, 17 e 41 Cost.), le quali la menzionano spesso “in connessione con altri beni costituzionalmente tutelati quali la sanità e l'incolumità pubblica, aventi tutti una evidente natura oggettiva, e non meramente ideale”¹²⁵.

La scelta tra le altre accezioni di sicurezza - *safety* e *security* - comporta invece una valutazione sulla natura costituzionale della stessa nel nostro ordinamento.

¹²¹ Come rileva correttamente N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione del terrorismo cosiddetto islamista: il disagio della libertà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 32, 2019, p. 31.

¹²² Così M. DONINI, *Sicurezza e diritto penale...*, cit., p. 25; D. PULITANÒ, *Sicurezza e diritto penale*, in M. Donini, M. Pavarini (a cura di), *Sicurezza e diritto penale*, cit., p. 121; A. CESARINI, *La delibera 'anti-velo' della Giunta lombarda e il nuovo paradigma della pubblica sicurezza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 7, 2020, p. 20.

¹²³ Non si fa qui riferimento, naturalmente, all'accezione “ideale” dell'ordine pubblico, ma a quella strettamente materiale. Così inteso, la classica ricostruzione che voleva la pubblica sicurezza come uno strumento volto ad assicurarlo appare ormai superata. I due concetti sembrano infatti oggi combaciare non solo fino a sovrapporsi, ma anche al punto di portare a un ribaltamento della prospettiva tradizionale, come è evidente nei titoli dei più recenti strumenti normativi promulgati sul tema. In essi, riportati da N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione...*, cit., p. 288, note 5 e 6, a comparire è sempre il riferimento alla sicurezza, e non all'ordine pubblico, fatta eccezione per il d.l. 14 giugno 2019, *Disposizioni urgenti in materia di ordine e sicurezza pubblica*, che li menziona entrambi. D'altra parte, lo stesso art. 117, secondo comma, lett. h, Cost., quando attribuisce allo Stato la competenza legislativa in materia, li cita in endiadi e la medesima espressione, “ordine pubblico e sicurezza pubblica”, che tende evidentemente ad accomunare i due concetti, si ritrova nella pronuncia della Corte costituzionale n. 290 del 2001, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2001/0290s-01.html>, considerato in diritto, paragrafo 2.

¹²⁴ Specificamente in merito al dibattito assembleare circa l'opportunità di inserire il limite dell'ordine pubblico in riferimento al diritto di libertà religiosa, v. N. MARCHEI, *Il «diritto al tempio»*. *Dai vincoli urbanistici alla prevenzione securitaria. Un percorso giurisprudenziale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018, p. 115 ss.

¹²⁵ T.F. GIUPPONI, *La sicurezza e le sue “dimensioni” costituzionali*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2008, p. 5.

Qualora si intendesse la sicurezza come oggetto di un diritto individuale, dovrebbe preferirsi il significato di *safety*. In questa prospettiva il cittadino sarebbe titolato a pretendere dallo Stato garanzie di incolumità personale, evidentemente intesa in senso oggettivo.

Se invece la sicurezza venisse considerata alla stregua di un interesse, anche primario, ma di natura collettiva, la concezione più adeguata sarebbe quella corrispondente alla traduzione del termine *security*. Anche in simile circostanza, però, non se ne perderebbe completamente la dimensione privata; l'interesse collettivo, infatti, designa quel particolare rapporto di conciliabilità e concorrenza "tra distinti interessi individuali determinata dalla circostanza che un'unica situazione, con il suo avverarsi, è idonea a soddisfare più interessi"¹²⁶. Tale definizione parrebbe, nel nostro caso, particolarmente calzante: ogni cittadino, naturalmente, ha interesse a non subire aggressioni alla propria incolumità¹²⁷, ma il solo modo perché questo suo interesse sia soddisfatto consiste nella implementazione di misure in grado di garantire anche la sicurezza degli altri consociati.

Sul tema della dimensione costituzionale di quest'ultima la dottrina continua però a essere divisa¹²⁸, pur condividendo, evidentemente, il dato fattuale dell'assenza

¹²⁶ La definizione ritenuta preferibile è quella formulata da R. DONZELLI, *La tutela giurisdizionale degli interessi collettivi*, Jovene, Napoli, 2008, p. 302.

¹²⁷ Secondo M. BARBERIS, *Liberté, égalité, sécurité. Gli equivoci della guerra al terrore*, in *il Mulino*, n. 4, 2016, p. 571, la sicurezza individuale non è un bene fra i tanti, ma "l'unico davvero irrinunciabile".

¹²⁸ Tra chi la ritiene oggetto di un diritto fondamentale cfr. P. TORRETTA, "Diritto alla sicurezza" e altri diritti e libertà della persona: un complesso bilanciamento costituzionale, in A. D'Aloia (a cura di), *Diritti e Costituzione. Profili evolutivi e dimensioni inedite*, Giuffrè, Milano, 2003; G. DE VERGOTTINI, *Il bilanciamento tra sicurezza e libertà civili nella stagione del terrorismo*, in AA.VV., *Sicurezza: le nuove frontiere. Cultura, economia, politiche, tecnologie*, FrancoAngeli, Milano, 2005, pp. 106-126; T.E. FROSINI, *Il diritto costituzionale alla sicurezza*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2006; G. CERRINA FERONI, G. MORBIDELLI, *La sicurezza: un valore superprimario*, in *Percorsi Costituzionali*, n. 1, 2008, pp. 31-44; C. MOSCA, *La sicurezza come diritto di libertà. Teoria generale delle politiche della sicurezza*, CEDAM, Padova, 2012; M. BARBERIS, *Non c'è sicurezza...*, cit., pp. 88-89. *Contra*, a favore di una ricostruzione della sicurezza come interesse collettivo e non quale diritto individuale, A. BARATTA, *Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?*, in S. Anastasia, M. Palma (a cura di), *La bilancia e la misura: giustizia, sicurezza, riforme*, FrancoAngeli, Milano, 2001, p. 19 ss.; T.F. GIUPPONI, *La sicurezza...*, cit.; M. RUOTOLO, *La sicurezza nel gioco del bilanciamento*, relazione presentata al Convegno *I diversi volti della sicurezza*, svoltosi presso l'Università degli Studi di Milano – Bicocca il 4 giugno 2009; T.F. GIUPPONI, «Sicurezza urbana» e ordinamento costituzionale, in *Le Regioni*, anno XXXVIII, n. 1-2, febbraio-aprile 2010, pp. 49-82; M. RUOTOLO, *Diritto alla sicurezza e sicurezza dei diritti*, in *Democrazia e Sicurezza*, n. 2, 2013; A. PACE, *La sicurezza pubblica nella legalità costituzionale*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 1, 2015; T. FENUCCI, *Quanto spazio c'è per un diritto*

nella nostra Carta fondamentale dell'esplicita previsione di un diritto soggettivo inviolabile alla sicurezza¹²⁹.

Va smentita, inoltre, la tesi secondo cui tanto storicamente quanto negli ordinamenti sovranazionali più recenti sia pacificamente riconosciuto un diritto alla sicurezza, come starebbero a dimostrare la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (art. 3)¹³⁰, la Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo (art. 5) e la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (art. 6). Nonostante nella loro versione italiana le tre fonti menzionate parlino genericamente di "sicurezza", i testi francesi, optando per l'espressione "droit a la sûreté", sono assolutamente più precisi sul piano lessicale, contribuendo così a chiarire l'equivoco.

Sembra dunque corretto affermare che, nei contesti in esame, il termine sicurezza debba essere assunto nell'accezione di libertà dallo Stato e dalle arbitrarie ingerenze dei poteri pubblici nella sfera soggettiva del cittadino. La scelta lessicale d'altronde non può essere un caso. Quando la Francia, infatti, ha voluto dotarsi, immediatamente dopo l'11 settembre, dell'esplicita previsione di un diritto individuale alla sicurezza, lo ha fatto utilizzando l'espressione *sécurité*¹³¹.

A riprova dell'ipotesi formulata, può inoltre osservarsi che sia la CEDU sia la Carta dei diritti fondamentali dell'UE impiegano nella versione in lingua inglese del testo la parola *security*, attestando così ancora una volta come il riferimento non sia affatto alle condizioni di incolumità individuale del soggetto.

A confermare ulteriormente l'impossibilità di configurare, nel nostro ordinamento, quello alla sicurezza come un diritto individuale, è intervenuta poi la giurisprudenza costituzionale. L'ordinanza n. 187/2001 della Consulta ha chiarito inequivocabilmente che "tra i diritti inviolabili dell'uomo non rientra l'aspettativa dei consociati di vedere tutelata la propria sicurezza mediante una disciplina

individuale alla sicurezza nell'ordinamento costituzionale italiano? Brevi osservazioni in federalismi.it, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 22, 2015.

¹²⁹ D'altra parte, come è noto, il catalogo dei diritti inviolabili riconosciuti in Costituzione è un catalogo aperto, suscettibile di espansione in via giurisdizionale o legislativa. Sul punto si rimanda a G. CAVAGGION, *Diritti culturali e modello costituzionale di integrazione*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 62, anche per i riferimenti bibliografici ivi riportati alla nota 22.

¹³⁰ Così, ancora recentemente, G. DE VERGOTTINI, *Una rilettura del concetto di sicurezza nell'era digitale e dell'emergenza normalizzata*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 4, 2019, p. 73.

¹³¹ Si fa qui riferimento all'art. 1 della *Loi n° 2001-1062 du 15 novembre 2001 relative à la sécurité quotidienne*, secondo cui "la *sécurité* est un droit fondamental".

legislativa”¹³², rimanendo riservata alla discrezionalità del legislatore la scelta dei casi in cui il giudice può disporre restrizioni della libertà personale in nome della sicurezza stessa. Non si vede, d’altra parte, come si potrebbe concepire concretamente una simile posizione giuridica soggettiva, non risultando chiaro né in che modo tale pretesa sarebbe azionabile né nei confronti di quale organo dello Stato.

A ciò si aggiunga l’ulteriore rischio, paventato da autorevole dottrina giusfilosofica, che un diritto alla sicurezza si tramuti rapidamente in uno strumento di legittimazione di interventi pubblici ancor più pervasivi di quelli attuali¹³³, contribuendo all’*escalation* securitaria cui si è precedentemente accennato.

Più che di diritto alla sicurezza, dunque, appare preferibile parlare – come si diceva – di interesse collettivo alla sicurezza dei diritti¹³⁴. Da questo angolo visuale, la sicurezza diverrebbe quindi una condizione basilare per l’esercizio di tutti i diritti costituzionalmente garantiti. In assenza di *security*, infatti, non si vede come i cittadini potrebbero pacificamente godere delle garanzie soggettive loro riconosciute.

Si tratta, in altre parole, di una necessaria preconditione all’esercizio dei diritti e, di conseguenza di un duplice interesse: prima di tutto dello Stato, per cui rappresenta un fine e un dovere ineludibile e, al contempo, naturalmente dei consociati che ambiscono a quello “ordinato vivere civile”¹³⁵ - come lo ha definito la Corte costituzionale in una delle sue prime sentenze - che è “indubbiamente la meta di uno Stato di diritto, libero e democratico”¹³⁶. Lungo questa direttrice, proprio l’ordinata convivenza diventa il prerequisito imprescindibile che consente il libero godimento dei diritti.

Tale ricostruzione non esclude però che, così concepita, la sicurezza non possa costituire - anche in quanto oggetto di un interesse collettivo¹³⁷ - un limite

¹³² Corte costituzionale, ordinanza n. 187 del 2001, accessibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2001/0187o-01.html>.

¹³³ A. PINTORE, *Non c’è libertà senza sicurezza*, in *Ragionpratica*, n. 1, 2018, pp. 99-124.

¹³⁴ Concorde sul punto A. PERTICI, *Terrorismo e diritti della persona*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 28.

¹³⁵ Di “interessi essenziali al mantenimento di una ordinata convivenza civile” tratta anche la più recente sentenza della Consulta, n. 290 del 2001, cit., considerato in diritto, paragrafo 2.

¹³⁶ Corte costituzionale, sentenza n. 2 del 1956, accessibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1956/0002s-56.html>.

¹³⁷ Ricorda opportunamente L. BRUNETTI, *Libertà religiosa e ordine pubblico: gli artt. 8 e 19 Cost. come norma generale inclusiva ed esclusiva*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 21 settembre 2018, p. 14, che già uno dei più noti manuali di diritto costituzionale, R. BIN, G. PITRUZZELLA, *Diritto Costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2017,

concreto all'esercizio di diritti fondamentali, secondo i canoni di proporzionalità¹³⁸ e ragionevolezza¹³⁹ che presiedono al bilanciamento tra diritti e interessi di pari grado. Tutelare la sicurezza dei diritti significa infatti tutelare anche la possibilità di godere delle libertà garantite costituzionalmente e, di riflesso, lo sviluppo della persona umana e della sua dignità¹⁴⁰.

3.2. Libertà religiosa e sicurezza: l'impossibilità di una scelta alternativa

Nella situazione appena illustrata, però, non di reale bilanciamento si può trattare: è innegabile che i diritti inviolabili non siano mai affermati in termini assoluti¹⁴¹, partecipando a un complesso quadro costituzionale in cui la loro portata può essere limitata da altri diritti e interessi costituzionalmente tutelati¹⁴², ma un autentico giudizio di bilanciamento presuppone di tutta evidenza eguali posizioni di partenza tra i due elementi in gioco.

Il rapporto tra sicurezza e diritti, in verità, appare ancora più complesso. Da una parte, si diceva, la sicurezza può essere motivo di limitazione dei diritti, ma al tempo stesso questi ultimi fungono da invalicabile argine contro derive securitarie.

pp. 541-542, include, tra i casi di "conflitto tra interessi (o diritti)", quelli di concorrenza tra interessi individuali e interessi collettivi.

¹³⁸ Definita recentemente, come noto, dalla Corte di giustizia UE quale un principio generale del diritto dell'Unione Europea. V. *Egenberger v. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung eV*, C-414/16, 17 aprile 2018, par. 68, accessibile online in italiano all'indirizzo <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:62016CJ0414&from=EN>.

¹³⁹ Basti pensare, a titolo di esempio, agli artt. 16 e 17 della Costituzione, che consentono possibili limitazioni per motivi di sicurezza, rispettivamente, alla libertà di circolazione e di riunione. In quei casi, quindi, la sicurezza costituisce una clausola generale, categoria per cui si rimanda almeno a V. VELLUZZI, *Osservazione sulla semantica delle clausole generali?*, in *Etica & Politica/Ethics and Politics*, n. 1, 2006; F. PEDRINI, *Contro "le clausole generali"* (sans phrase). *Precauzioni per l'uso d'una categoria dottrinale ancora troppo vaga*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2017; V. VELLUZZI, *Come si interpretano le clausole generali? Note intorno ad alcuni aspetti ricorrenti*, in *ORDINES – Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee*, n. 2, dicembre 2018, pp. 19-37.

¹⁴⁰ Sul punto v. T.F. GIUPPONI, *«Sicurezza urbana»...*, cit., p. 64.

¹⁴¹ Già nella sua prima storica sentenza, la Consulta aveva infatti chiarito che "il concetto di limite è insito nel concetto di diritto e che nell'ambito dell'ordinamento le varie sfere giuridiche devono di necessità limitarsi reciprocamente, perché possano coesistere nell'ordinata convivenza civile". Cfr. sentenza n. 1 del 1956, accessibile online all'indirizzo <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1956&numero=1>, considerato in diritto. Sul punto, v. A. CESARINI, *La delibera 'anti-velo'...*, cit., pp. 14-15, anche per la bibliografia ivi riportata.

¹⁴² Così M. CARTABIA, *I principi di ragionevolezza e proporzionalità nella giurisprudenza costituzionale italiana*, relazione tenuta alla "Conferenza trilaterale delle Corti costituzionali italiana, portoghese e spagnola", Roma, 24-26 ottobre 2013, p. 9, consultabile online all'indirizzo https://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/RI_Cartabia_Roma2013.pdf

Se lo scopo della ‘sicurezza dei diritti’, infatti, è garantirne il libero esercizio, una misura che muovesse in direzione opposta ne contraddirebbe la stessa essenza.

Venendo al caso che più interessa ai fini del presente studio, è evidente che tra tutte le libertà potenzialmente a rischio di indebite limitazioni vi sia oggi quella di religione¹⁴³, guardata con peculiare sospetto dopo l’11 settembre. Il tema della sicurezza, particolarmente attuale¹⁴⁴, è non a caso protagonista, direttamente o indirettamente, di tre delle sentenze che, negli ultimi anni, hanno maggiormente attirato l’attenzione della dottrina ecclesiasticistica, ma non solo.

Anzitutto, lo è, seppur implicitamente, della ormai notissima¹⁴⁵ sentenza n. 52/2016 della Corte costituzionale, pronunciata a proposito del procedimento di

¹⁴³ Già più di dieci anni fa M. VENTURA, *Grillo parlante o Pinocchio? Come sta nascendo il diritto ecclesiastico nell’Italia multiculturale*, in A. Fuccillo (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 184, sottolineava come la domanda collettiva di protezione contro la minaccia alla sicurezza stesse spiazzando il diritto ecclesiastico. Più recentemente, G. CASUSCELLI, *Una disciplina-quadro della libertà di religione: perché, oggi più di prima, urge “provare e riprovare” a mettere al sicuro la pace religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26, 2017, p. 5, ravvisa l’odierna “paura della libertà religiosa”, alimentata dall’ansia securitaria, dalla crisi economica, dalle migrazioni e dai populismi.

¹⁴⁴ Si veda a proposito la recente guida dell’OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), *Freedom of Religion or Belief and Security. Policy Guidance*, Varsavia, 2019.

¹⁴⁵ Nonché commentatissima: *ex multis* e senza pretesa di esaustività, cfr. S. LARICCIA, *Un passo indietro sul fronte dei diritti di libertà e di eguaglianza in materia religiosa [?]*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 20, 2016; R. DICKMANN, *La delibera del Consiglio dei ministri di avviare o meno le trattative finalizzate ad una intesa di cui all’art. 8, terzo comma, Cost. è un atto politico insindacabile in sede giurisdizionale*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2016; J. PASQUALI CERIOLI, *Interpretazione assiologica, principio di bilateralità pattizia e (in)eguale libertà di accedere alle intese ex art. 8, terzo comma, Cost.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26, 2016; N. COLAIANNI, *La decadenza del “metodo della bilateralità” per mano (involontaria) degli infedeli*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 28, 2016; A. BETTETINI, *Gruppi sociali, confessioni religiose e intese: sulla giustiziabilità di una pretesa all’avvio delle trattative preordinate alla conclusione di un’intesa ex art. 8, terzo comma, Cost.*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2016; C. TOMBA, *Il principio di laicità: mero strumento rafforzativo del principio di eguaglianza senza distinzione di religione ovvero obbligo positivo nei confronti dei pubblici poteri? Riflessioni a prima lettura delle sentenze n. 63 e n. 52 del 2016*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2016; L. BARBIERI, *Fattore religioso e dinamiche storico-istituzionali. La procedura per le “Intese” ex art. 8 Cost. tra regole del gioco e principi di democrazia sostanziale*, in *Diritto e religioni*, n. 2, 2016; D. PORENA, *Atti politici e prerogative del Governo in materia di confessioni religiose: note a prima lettura sulla sentenza della Corte costituzionale n. 52/2016*, in www.federalismi.it, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 7 del 2016; A. RUGGERI, *Confessioni religiose e intese tra iurisdictione e gubernaculum, ovvero sia l’abnorme dilatazione dell’area delle decisioni politiche non giustiziabili (a prima lettura di Corte cost. n. 52 del 2016)*, in www.federalismi.it, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 7, 2016; V. VITA, *Della non obbligatorietà dell’avvio delle trattative finalizzate alla conclusione di un’intesa. Riflessioni a margine della sentenza n. 52 del 2016*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2016; M. TOSCANO, *Una nuova “politica ecclesiastica” della Corte costituzionale, tra rigore tecnico e conservatorismo pratico? Le prime reazioni della dottrina alla sentenza n. 52/2016*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 3,

stipula delle intese tra lo Stato e le confessioni diverse dalla cattolica. La Consulta ha in questa circostanza riconosciuto al Governo una completa discrezionalità politica nella selezione dei soggetti confessionali con cui instaurare le trattative volte al raggiungimento di un'intesa ex art. 8, terzo comma Cost., senza che le sue decisioni possano essere vagliate da alcun controllo giurisdizionale. Il caso di specie, come risaputo, riguarda l'UAAR e la sua istanza di accedere ai negoziati per la stipula dell'intesa. Ciò nonostante, l'*obiter dictum* secondo cui all'Esecutivo spetterebbe di considerare, nelle sue determinazioni, "la serie di motivi e vicende, che la realtà mutevole e imprevedibile dei rapporti politici interni ed internazionali offre copiosa"¹⁴⁶ potrebbe essere indice - secondo più di un osservatore¹⁴⁷ - dell'attenzione in realtà rivolta dalla Corte nei confronti di fenomeni di ben più ampia portata, quali appunto l'emergenza terroristica. In nome di non ulteriormente precisate esigenze di sicurezza il Governo potrebbe, dunque, oggi rifiutare di sedersi al tavolo delle trattative anche a fronte di una richiesta proveniente da un gruppo che, a differenza dell'UAAR, fosse senza dubbio dotato di carattere confessionale.

2016; G. DI COSIMO, *Carta bianca al Governo sulle intese con le confessioni religiose (ma qualcosa non torna)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoeconfessionale.it), n. 2, 2017; G. CASUSCELLI, *La tutela dell'identità delle minoranze religiose deve potersi avvalere di "un giudice e un giudizio"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoeconfessionale.it), n. 21, 2018; A. FABBRI, *Le intese alla prova: nuovi attori e vecchi contenuti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoeconfessionale.it), n. 29, 2019;. Per ulteriori indicazioni bibliografiche v. A. CESARINI, *Ancora sul procedimento di stipulazione delle intese tra Stato e confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoeconfessionale.it), n. 33, 2019, p. 2, nota 5.

¹⁴⁶ Corte costituzionale, sentenza n. 52 del 2016, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2016/0052s-16.html>, considerato in diritto, punto 5.2. Le parole della Consulta, peraltro, sembrano manifestare plasticamente quanto sostenuto da N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione...*, cit., p. 29, secondo il quale il concetto di sicurezza avrebbe ormai raggiunto una tale elasticità da non rilevare più solo sul piano nazionale, ma, "a dismisura", su quello "mondiale".

¹⁴⁷ Si veda, già dal titolo, F. RIMOLI, *Laicità, eguaglianza, intese: la Corte dice no agli atei (pensando agli islamici)*, in *Giurisprudenza costituzionale*, n. 2, 2016, p. 644 ss.; S. CANTISANI, *Luci e ombre nella sentenza Corte costituzionale n. 63 del 2016 (e nella connessa sentenza n. 52) tra affermazioni di competenza ed esigenze di sicurezza*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 31 gennaio 2017, p. 70; A. LICASTRO, *La Corte costituzionale torna protagonista dei processi di transizione della politica ecclesiastica italiana?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoeconfessionale.it), n. 26, 2016, secondo cui "può aversi in definitiva l'impressione che i giudici costituzionali intendano farsi interpreti dell'esigenza, da più parti avvertita, di "dotare" il sistema di garanzie o di contromisure atte a "governare" le forme di manifestazione della religiosità ritenute (a torto o a ragione) capaci di minare la stessa pacifica convivenza"; F. ALICINO, *Lo Stato laico costituzionale di diritto di fronte all'emergenza del terrorismo islamista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoeconfessionale.it), n. 2, 2018, pp. 30-31; F. ALICINO, *La dimensione politico-religiosa dell'infosfera islamista*, in F. Alicino (a. cura di), *Terrorismo di ispirazione religiosa...*, cit., pp. 126-127.

Ancora più evidente la centralità della sicurezza nella di poco successiva sentenza n. 63/2016, sempre della Consulta, in materia di edilizia di culto¹⁴⁸. Qui la sicurezza è espressamente definita come un interesse costituzionale “da tenere in adeguata considerazione nel modulare la tutela della libertà di culto”¹⁴⁹. Nel caso di specie, la Corte ha censurato alcune delle previsioni della legge regionale lombarda 11 marzo 2005, n. 12¹⁵⁰, evidentemente dettate da esigenze di sicurezza, e lo ha fatto sulla base di motivazioni riconducibili al riparto di competenze tra Stato e enti territoriali. Si è trattato, come ha rilevato attenta dottrina, di una soluzione “formalistica”¹⁵¹, che ha indirettamente avvalorato l’orientamento per cui la libertà religiosa può a pieno titolo incontrare limitazioni dovute a istanze securitarie, senza però entrare nel merito della legittima portata delle stesse¹⁵².

Infine, la pronuncia della Cassazione in tema di reati culturali che ha confermato la condanna di un indiano di religione Sikh per il possesso in pubblico

¹⁴⁸ Anche su questa pronuncia la bibliografia è ampia: si rimanda qui, tra gli altri, a M. CROCE, *L’edilizia di culto dopo la sentenza n. 63/2016: esigenze di libertà, ragionevoli limitazioni e riparto di competenze fra Stato e Regioni*, in *Forum di Quaderni Costituzionali* rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 3 maggio 2016; A. GUAZZAROTTI, *Diritto al luogo di culto ed eguaglianza tra Confessioni religiose: il rebus delle competenze*, in *Le Regioni*, n. 3, 2016, p. 599 ss.; A. LICASTRO, *La Corte costituzionale torna...*, cit.; G. MONACO, *Confessioni religiose: uguaglianza e governo del territorio (brevi osservazioni a margine della sentenza della Corte costituzionale n. 63/2016)*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2 luglio 2016; F. OLIOSI, *La Corte Costituzionale e la legge regionale lombarda: cronaca di una morte annunciata o di un’opportunità mancata?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 24 ottobre 2016; A. AMBROSI, *Edilizia di culto e potestà legislativa regionale*, in *Diritto e religioni*, n. 2, 2017, p. 217 ss.; S. CANTISANI, cit.; A. LORENZETTI, *La Corte costituzionale e l’edilizia di culto: alla ricerca di un difficile equilibrio, fra riparto di competenze, libertà religiosa e il “convitato di pietra” dell’emergenza terrorismo*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 30 marzo 2017; N. MARCHEI, *Le nuove leggi regionali ‘antimoschee’*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2017; N. MARCHEI, *La Corte costituzionale chiude il cerchio e “smantella” la legge della regione Lombardia sugli edifici di culto*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3, 2019, pp. 681-696. Più ampiamente sul tema, si veda l’intero studio dell’Autrice, *Il «diritto al tempio» ...*, cit. e, recentemente, *La Corte costituzionale sugli edifici di culto tra limiti alla libertà religiosa e interventi positivi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2020.

¹⁴⁹ Corte costituzionale, sentenza n. 63 del 2016, accessibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2016/0063s-16.html>, considerato in diritto, par. 8.

¹⁵⁰ Nello specifico, la Consulta ha dichiarato l’illegittimità costituzionale di parte degli artt. 70, commi 2-bis e 2-quater e 72, commi 4 e 7, della legge regionale lombarda n. 12 del 2005, introdotti dalla legge regionale 3 febbraio 2015, n. 2.

¹⁵¹ N. MARCHEI, *Le nuove leggi regionali...*, cit., p. 9.

¹⁵² La Corte è però successivamente parzialmente tornata sui suoi passi, con la sentenza n. 254 del 2019, dichiarando incostituzionali altre disposizioni della legge regionale lombarda in tema di edilizia di culto stavolta per contrasto con gli artt. 2, 3, primo comma e 19 Cost. Su questa pronuncia cfr. N. MARCHEI, *La Corte costituzionale sugli edifici di culto...*, cit.

del suo coltello rituale, il *kirpan*¹⁵³. Il divieto del porto d'armi, anche se asseritamente giustificato da motivi religiosi, sarebbe finalizzato infatti, secondo gli Ermellini, alla tutela della sicurezza pubblica. Di più: il riferimento ai “valori del mondo occidentale” cui un immigrato sarebbe tenuto a conformarsi fa supporre che, a parere della Cassazione, tra questi un posto d'onore dovrebbe essere riservato proprio alla sicurezza, componente ineludibile del “tessuto culturale e giuridico del nostro Paese”¹⁵⁴.

I tre citati esempi, riferiti a casi che nulla hanno direttamente a che fare col terrorismo jihadista e la radicalizzazione, evidenziano dunque in maniera paradigmatica quanto sicurezza e libertà di religione siano protagoniste, specie dall'11 settembre in poi¹⁵⁵, di una “difficile convivenza”¹⁵⁶.

A maggior ragione nelle azioni di contrasto a quei fenomeni occorre, dunque, individuare un punto di equilibrio. Da una parte, è evidente che, dinanzi a minacce dalla forza così dirompente, quanto quelle in questione, l'ordinamento non possa limitarsi a intervenire successivamente, ma debba anche agire sul piano preventivo.

¹⁵³ Tra i moltissimi commenti alla sentenza n. 24084/2017 della Corte di Cassazione penale, v. F. BASILE, M. GIANNOCCOLI, *Il coltello “kirpan”, i valori occidentali e gli arcipelaghi culturali confliggenti. A proposito di una recente sentenza della Cassazione*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, n. 3, 2017; A. BERNARDI, *Populismo giudiziario? L'evoluzione della giurisprudenza penale sul kirpan*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, 2017, pp. 673-689; G. CAVAGGION, *Diritto alla libertà religiosa, pubblica sicurezza e “valori occidentali”. Le implicazioni della sentenza della Cassazione nel “caso kirpan” per il modello di integrazione italiano*, in *federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 1, 2017; A. GUSMAI, «Giustificato motivo» e (in)giustificate motivazioni sul porto del kirpan. A margine di Cass. pen., Sez. I, sent. n. 24084/2017, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2017; A.M. NICO, *Ordine pubblico e libertà di religione in una società multiculturale (Osservazioni a margine di una recente sentenza della Cassazione sul kirpan)*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2017; 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 *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 29 maggio 2017; A. LICASTRO, *La «sfida» del kirpan ai «valori occidentali» nelle reazioni della dottrina alla pronuncia della Cassazione penale, Sez. I, 15 maggio 2017, n. 24084*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 3, 2017, pp. 983-1008, anche per gli ampi riferimenti bibliografici ivi richiamati; A. LICASTRO, *Simboli religiosi e “valori occidentali”: diritto, religione, integrazione*, in *ORDINES – Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee*, n. 1, giugno 2019, pp. 114-138; A. NEGRI, *Religious freedom and inviolable lines in pluralist societies: the case of cultural crimes*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 30, 2019.

¹⁵⁴ Cass. pen., sentenza n. 24084/2017, par. 2.3.

¹⁵⁵ Per un approfondimento in tema, specificamente dedicato alla realtà statunitense, cfr. P. ANNICHINO, *Sicurezza nazionale e diritto di libertà religiosa. Alcune considerazioni alla luce della recente esperienza statunitense*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2017.

¹⁵⁶ L'espressione è mutuata da G. DE VERGOTTINI, *La difficile convivenza fra libertà e sicurezza. La risposta delle democrazie al terrorismo. Gli ordinamenti nazionali*, in *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, n. 111, 2004, pp. 1185-1211.

L'esercizio di diritti fondamentali, come ricorda la giurisprudenza costituzionale, può infatti essere anche preventivamente limitato "al fine di impedire fatti che siano costitutivi di reati o che, secondo ragionevoli previsioni, potrebbero provarli"¹⁵⁷.

Dall'altra parte, però, quella tra sicurezza e libertà non deve diventare una scelta alternativa. Qualora infatti lo Stato si dimostrasse disponibile a valicare gli stessi limiti costituzionali su cui si fonda il patto sociale che ne è alla base, si tradurrebbe esattamente in realtà l'indesiderato scenario che è auspicato dai terroristi, con l'aggravante di uno Stato di diritto caduto sotto i colpi del fuoco amico¹⁵⁸. Come ricorda Ridola, l'accento posto dalle "costituzioni del pluralismo" sul concetto di libertà "indirizza giocoforza verso ponderazioni orientate dal canone che configura la libertà come la regola e la sicurezza come l'eccezione"¹⁵⁹.

Persino la lotta alla violenza più disumana e disumanizzante non può, dunque, essere condotta ad ogni costo. Lo ha ricordato, già nel 2008, la *concurring opinion* del giudice Myjer in una pronuncia della Corte EDU che ha visto proprio protagonista l'Italia, secondo cui "gli Stati non devono ricorrere a metodi che intacchino i valori stessi che cercano di proteggere"¹⁶⁰.

Come si intuisce, diventa dunque prioritario tratteggiare un modello teorico in grado di determinare, da una prospettiva giuridica, il momento e le modalità dell'intervento pubblico. Si tratta, in altre parole, di comprendere fino a che punto un ordinamento fondato sul rispetto dei diritti inviolabili e, ancor più, della dignità umana possa tollerare processi individuali di radicalizzazione di matrice religiosa e come, oltrepassata tale soglia, possa affrontarli.

¹⁵⁷ Corte costituzionale, sentenza n. 1 del 1956, cit.

¹⁵⁸ Ricorda le preoccupazioni espresse in questa direzione dall'OSCE già nel 2004 R. MAZZOLA, *La convivenza delle regole...*, cit., p. 137. Sul punto, P. SCEVI, *Diritto penale e terrorismo. Il difficile equilibrio tra sicurezza nazionale e diritti fondamentali*, in *Archivio Penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 1, 2018, p. 17, sottolinea il paradosso cui andrebbe incontro quello Stato che utilizzasse "metodi consimili rispetto a quelli consustanziali al fenomeno che si vuole eradicare". In tema, v. anche L. FERRAJOLI, *Due ordini di politiche e di garanzie in tema di lotta al terrorismo*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 8 ss.

¹⁵⁹ P. RIDOLA, *Libertà e diritti nello sviluppo storico del costituzionalismo*, in P. Ridola, R. Nania (a cura di), *I diritti costituzionali*, vol. I, Giappichelli, Torino, 2006, p. 146.

¹⁶⁰ Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, sentenza 22 febbraio 2008 (ric. n. 37201/06, *Saadi c. Italia*), *concurring opinion* del giudice Myjer, a cui aderisce il giudice Zagrebelsky, p. 55.

4. Un'ipotesi di lavoro: dignità e doveri inderogabili di solidarietà come strumenti giuridici per una nuova definizione di radicalizzato

Il primo passo da compiere nella direzione appena indicata è determinare i presupposti giuridici necessari a definire la condizione di radicalizzato nell'ordinamento giuridico italiano e dunque entro i parametri di legittimità costituzionale su cui esso si fonda; in particolare, in ossequio al principio supremo di laicità che, come è noto, “implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale”¹⁶¹.

Si tratta, in altre parole, di ipotizzare una definizione che, compatibilmente con la ricostruzione già condotta sul versante sociologico¹⁶², possa orientare l'esame delle misure di contrasto al fenomeno attualmente disposte nel nostro Paese. L'Italia, come noto, manca infatti di una definizione univoca di radicalizzazione o di radicalizzato¹⁶³. Un tentativo in questa direzione, per la verità, era stato fatto con il disegno di legge che, nel 2016, intendeva introdurre delle “misure per la prevenzione della radicalizzazione e dell'estremismo jihadista”¹⁶⁴. L'iniziativa, però, è poi caduta nel nulla, approvata alla Camera ma mai giunta all'esame del Senato¹⁶⁵.

Da un punto di vista sociologico – si diceva – il radicalizzato di matrice religiosa è un soggetto che presenta due caratteristiche: 1) ha informato la sua intera

¹⁶¹ La definizione di laicità riportata è naturalmente quella distillata dalla Corte costituzionale a partire dal combinato disposto degli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 Cost. nella sentenza n. 203/1989, considerato in diritto, paragrafo 4, accessibile online all'indirizzo <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1989&numero=203>.

¹⁶² Per cui si rinvia al paragrafo 2.2 del presente capitolo.

¹⁶³ Come si è visto precedentemente, a pag. 16, altri ordinamenti, come quello svizzero o quello britannico, hanno elaborato una propria, per quanto discutibile, definizione del termine.

¹⁶⁴ Disegno di legge C. 3558 (primo firmatario On. Dambruoso), *Misure per la prevenzione della radicalizzazione e dell'estremismo violento di matrice jihadista*, approvato dalla Camera dei Deputati il 18 luglio 2017. A proposito dei contenuti della proposta, v. S. DAMBRUOSO, *Jihad. La risposta italiana al terrorismo: le sanzioni e le inchieste giudiziarie*, Dike, Roma, 2018, p. 187; S. DAMBRUOSO, M. GRAZIANO, *Prevenzione della radicalizzazione. Un problema europeo in cui l'Italia può essere leader*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, giugno 2018, p. 31; D. MILANI, A. NEGRI, *Tra libertà di religione e istanze di sicurezza: la prevenzione della radicalizzazione jihadista in fase di esecuzione della pena*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoe_chiese.it), n. 23, 2018, pp. 19-20. L'ultima versione della proposta, all'art. 1, secondo comma, specificava che “per radicalizzazione si intendono i fenomeni che vedono persone simpatizzare o aderire manifestamente ad ideologie di matrice jihadista, ispirate all'uso della violenza e del terrorismo, politicamente o religiosamente motivati”.

¹⁶⁵ Per un resoconto delle attività parlamentari, cfr. la pagina dedicata al ddl sul sito della Camera dei Deputati, <https://www.camera.it/leg17/126?tab=1&leg=17&idDocumento=3558&sede=&tipo=>.

identità alla propria professione di fede; 2) non riconosce eguale dignità a tutti coloro che non condividono questa sua scelta.

Il carattere assolutamente totalitario che assume la professione di fede del radicalizzato all'interno di questa definizione non si pone di per sé in contrasto con l'art. 19 della Costituzione, che garantisce la libertà religiosa di ogni individuo. La fede, anche se vissuta in maniera tanto pervasiva, finché rimane confinata nella sfera intima del soggetto, non solleva infatti particolari questioni nel nostro ordinamento, tanto più che non può essere evidentemente indagata né messa in discussione dallo Stato laico, cui non è permesso sindacarla in alcun modo.

Diverso è invece il discorso per quanto concerne la seconda delle caratteristiche indicate, vale a dire, il disconoscimento della dignità altrui, là dove già il concetto di dignità appare di difficile determinazione¹⁶⁶, affondando le sue radici nelle sfere dell'etica e della filosofia, più che in quella del diritto. Un concetto, quindi, intrinsecamente complesso, dalla natura “per certi versi contingente e spesso mutevole”¹⁶⁷.

La definizione filosofico-giuridica di dignità che appare a chi scrive preferibile, in quanto coerente con i fondamenti ispiratori dell'ordinamento giuridico italiano e al tempo stesso particolarmente attuale, è quella suggerita da Dellavalle, cui già si è fatto un rapido cenno. Secondo l'Autore in esame, il concetto di dignità rappresenta la “dimensione del riconoscimento reciproco che sta alla base di tutti i diritti, ovvero il presupposto del mutuo riconoscimento che trasforma le titolarità individuali in una prassi di libera comunicazione condivisa”¹⁶⁸. Una nozione che evidentemente si concentra sulla dimensione comunicativa della dignità, ma che appare particolarmente efficace anche per inquadrarne gli aspetti essenziali¹⁶⁹.

¹⁶⁶ A ricordarlo, ancora di recente, è C. LEVORATO, *Aspetti giuridici della dignità umana nell'orizzonte della disabilità* in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 3 dicembre 2019. A proposito dell'indeterminatezza della nozione di dignità, L. LONARDO, *Il valore della dignità della persona nell'ordinamento italiano*, in *Rassegna di diritto civile*, n. 3, 2011, p. 761 ss.

¹⁶⁷ Così P. VERONESI, *Il concetto di “dignità umana” tra teoria dell'interpretazione e topica costituzionale italiana*, in *Quaderni costituzionali*, n. 2, 2014, p. 337.

¹⁶⁸ S. DELLAVALLE, cit., paragrafo 6, punto f).

¹⁶⁹ Data la pregnanza del tema, la bibliografia in materia è comprensibilmente sterminata. Si rimanda qui, senza pretese di completezza, a F. BARTOLOMEI, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale. Saggio*, Giappichelli, Torino, 1987; U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari, 2009; M. DI CIOMMO, *Dignità umana e Stato costituzionale: la dignità umana nel costituzionalismo europeo, nella Costituzione italiana e nelle giurisprudenze europee*, Passigli, Firenze, 2010; A. PAPISCA, *Il diritto della dignità umana. Riflessioni sulla globalizzazione dei diritti umani*, Marsilio, Venezia, 2011; A. RUGGERI, *Appunti per uno studio sulla dignità dell'uomo*,

Sebbene infatti la dignità rappresenti indiscutibilmente un attributo naturale e intrinseco dell'uomo, il patto sociale su cui si fonda la nostra Costituzione, più che concentrarsi sull'uomo, sposa il principio personalista, facendo così della persona il centro stesso dell'ordinamento. Si tratta di una distinzione che, lungi dall'essere solo terminologica, presenta evidenti connotati sostanziali: tanto il concetto di uomo è indissolubilmente legato alla visione egocentrica propria dell'età liberale¹⁷⁰, quanto quello di persona è invece un portato degli ordinamenti democratico-sociali nati dalle ceneri del secondo Dopoguerra¹⁷¹.

In simile prospettiva, la persona¹⁷² è sì l'individuo, concepito però nella sua dimensione relazionale, nel suo agire sul teatro sociale¹⁷³ in ragione dell'insopprimibile necessità di ciascuno di definirsi nel rapporto con gli altri¹⁷⁴. Sulla scia di questa rinnovata elaborazione, la dignità che spetta al singolo - persona e non più semplicemente uomo - è dunque ancora più coerente con la definizione formulata da Dellavalle. Una dignità che trova fondamento nel mutuo riconoscimento, sino al punto da indurre Cotta ad affermare che “nessun uomo può denegare dignità e valore all'altro senza denegarli a se stesso”¹⁷⁵.

Lungo questa direttrice, la dignità assume il ruolo di *trait d'union* tra l'individuo e gli altri, concretizzandosi al tempo stesso nell'essenza del primo e nel

secondo diritto costituzionale, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 1, 2011; A. PIROZZOLI, *La dignità dell'uomo: geometrie costituzionali*, ESI, Napoli, 2012; C. McCRUDDEN (a cura di), *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press/The British Academy, Oxford, 2013; C. PICIOCCHI, *La dignità come rappresentazione giuridica della condizione umana*, CEDAM, Padova, 2013; A. TESAURO, *Riflessioni in tema di dignità umana, bilanciamento e propaganda razzista*, Giappichelli, Torino, 2013; P. VERONESI, *Il concetto di “dignità umana” tra teoria dell'interpretazione e topica costituzionale italiana*, in *Quaderni costituzionali*, n. 2, 2014, pp. 315-356; si segnala poi il quaderno *La dignità dell'uomo quale principio costituzionale*, predisposto in occasione dell'incontro trilaterale delle Corti costituzionali italiana, spagnola e portoghese che ha avuto luogo a Roma i giorni 30 settembre e 1° ottobre 2007, accessibile online all'indirizzo https://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/STU_196_La_dignita.pdf.

¹⁷⁰ Basti pensare alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 o alla Costituzione della Virginia del 1776, che parlano, rispettivamente di “homme” e “man”.

¹⁷¹ Evidente, in questo senso, il riferimento operato dall'art. 3 della nostra Carta costituzionale, allorché richiama il compito della Repubblica di rimuovere gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della *persona* umana.

¹⁷² Come suggerisce anche lo stesso etimo del lemma, a proposito del quale, v. F.P. CASAVOLA, *I diritti umani*, CEDAM, Padova, 1997, pp. 1-2:

¹⁷³ Proprio come quella maschera teatrale greca, *pròsopon*, da cui ‘persona’ deriva.

¹⁷⁴ Sul punto, v. F. GIUFFRÈ, *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2002, p. 78. Lo stesso Autore ricorda, a p. 66, le parole pronunciate da Moro in Assemblea costituente, per cui l'uomo nell'ordinamento democratico “non è soltanto individuo (...) ma società nelle sue varie forme” e la sua libertà “è pienamente garantita, se (...) è libero di formare degli aggregati sociali e di svilupparsi in essi”.

¹⁷⁵ S. COTTA, *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 81.

rapporto tra questi e i suoi pari. Essa rappresenta il valore cardine su cui poggia l'intera struttura costituzionale¹⁷⁶, fondando e collegando fra loro sia il principio personalista espresso dalla Costituzione all'art. 2 sia quello di eguaglianza, formale e sostanziale, sancito all'art. 3¹⁷⁷. Non a caso, quest'ultimo, al secondo comma, parla di dignità "sociale", a conferma del fatto che l'individuo non è stato immaginato dai Costituenti come un atomo libero e isolato, bensì, ancora una volta, come un soggetto impegnato e immerso in una molteplicità di relazioni, nonché attivamente partecipe della vita politica, sociale ed economica del Paese¹⁷⁸.

Una volta ricondotto entro la cornice del nostro ordinamento, il concetto di radicalizzato deve pertanto confrontarsi con un elemento imprescindibile: se questi non riconosce eguale dignità all'altro da sé, ciò implica che egli ha costruito la sua stessa identità in insanabile contrasto con l'essenza stessa¹⁷⁹ dell'intero ordinamento. Con un elemento tanto fondamentale da non entrare in bilanciamento con nessun altro, essendo esso stesso, per utilizzare un'evocativa espressione di Silvestri¹⁸⁰, la bilancia.

Di più: negando il fondamento assiologico del valore-principio che fonda l'ordinamento e ne calibra il funzionamento¹⁸¹, ci si potrebbe spingere fino al punto di sostenere che il radicalizzato si ponga volontariamente al di fuori del patto sociale posto alla base dell'assetto giuridico costituzionale¹⁸².

Facendo leva su questa prospettiva, l'ipotesi di lavoro da cui muove il presente studio è che il radicalizzato di matrice religiosa sia colui che ha plasmato la

¹⁷⁶ Di recente, sono tornati a definire la dignità come un valore "supercostituzionale" C. DRIGO, *La dignità umana quale valore (super)costituzionale*, in L. Mezzetti (a cura di), *Principi costituzionali*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 239 ss. e A. RUGGERI, *La dignità dell'uomo e il diritto di avere diritti (profili problematici e ricostruttivi)*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 3 giugno 2018, p. 405.

¹⁷⁷ Per un *excursus* sulla collocazione della dignità nell'architettura costituzionale alla luce della giurisprudenza della Consulta, cfr. C. DRIGO, *La dignità umana*, in L. Mezzetti (a cura di), *Diritti e doveri*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 193-195.

¹⁷⁸ F. GIUFFRÈ, cit., p. 96.

¹⁷⁹ C. PICIOCCHI, cit., p. 242.

¹⁸⁰ G. SILVESTRI, *Considerazioni sul valore costituzionale della dignità della persona*, intervento al Convegno trilaterale delle Corti costituzionali italiana, portoghese e spagnola, tenutosi a Roma il 1° ottobre 2007, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), 14 marzo 2008. Nello stesso senso A. RUGGERI, *Appunti per uno studio sulla dignità...*, cit., p. 2, per cui la dignità si pone "come punto costante, indefettibile, di riferimento nelle operazioni di bilanciamento tra i diritti".

¹⁸¹ L. LONARDO, cit., p. 778.

¹⁸² Qualora si intendesse adottare questa prospettiva, un'attività di de-radicalizzazione sarebbe dunque volta a portare, o riportare, il radicalizzato quantomeno "all'interno dei confini dell'ordinamento". Degli obiettivi di detti percorsi de-radicalizzanti si tratterà ampiamente, in ogni caso, nel quarto capitolo.

sua intera personalità attorno alla sua professione di fede e che, rifiutandosi di riconoscere il valore della dignità altrui, ha *costruito la sua identità in totale opposizione al principio ispiratore del nostro ordinamento*.

Occorrerà quindi concentrarsi su ciò che comporta l'atteggiamento del radicalizzato nei confronti dell'altro. Disconoscere nell'altro "lo specchio della propria dignità"¹⁸³ significa infatti contestarne l'essenza stessa di persona e, di conseguenza, venire meno a una delle responsabilità alimentate dalla concezione di dignità accolta nel nostro ordinamento. Così come la dignità è fondamento dei diritti inviolabili, essa è, al tempo stesso, l'elemento connettivo dei diritti inviolabili con i doveri inderogabili di solidarietà sociale, l'adempimento dei quali è espressamente richiesto dall'art. 2 della Costituzione. Tanto gli uni quanto gli altri, in una società di liberi e uguali che ha edificato il suo intero impianto costituzionale sulla centralità della persona umana, risultano funzionali al pieno sviluppo di quest'ultima, in quanto evidenti espressioni di quei valori di solidarietà, eguaglianza e responsabilità sociale che sono a loro volta segni distintivi del principio personalista¹⁸⁴.

Corollario di quest'ultimo, anche il principio solidaristico assurge così ad architrave dell'intero ordinamento, fungendo da tessuto connettivo¹⁸⁵ dei rapporti tra i singoli, tra i singoli e le formazioni sociali da essi costituite e persino tra i singoli, le formazioni sociali e i poteri pubblici. Si tratta, usando le parole della Corte costituzionale, di un principio che, proprio perché comporta "l'originaria connotazione dell'uomo *uti socius*, è posto dalla Costituzione tra i valori fondanti dell'ordinamento giuridico" ed è "riconosciuto (...) come base della convivenza sociale normativamente prefigurata dal Costituente"¹⁸⁶.

Sulla sua scorta, la stessa libertà individuale è naturalmente orientata alla costruzione di rapporti sociali, volta alla convivenza civile e, in ultima analisi, alla coesistenza delle diversità connaturate a una comunità plurale¹⁸⁷. Una libertà,

¹⁸³ L'espressione è di F. GIUFFRÈ, *Alle radici dell'ordinamento: la solidarietà tra identità e integrazione*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2019, p. 569.

¹⁸⁴ Li definisce "contrassegni" di quest'ultimo F. GIUFFRÈ, *La solidarietà...*, cit., p. 82.

¹⁸⁵ Così A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 20 aprile 2015, p. 3.

¹⁸⁶ Corte costituzionale, sentenza n. 75 del 1992, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1992/0075s-92.html>, considerato in diritto, par. 2.

¹⁸⁷ Proprio nella dialettica tra principio personalista e principio pluralista si va a inserire il principio di solidarietà, secondo D. BORGONOVO RE, in D. Florenzano, D. Borgonovo Re, F.

secondo Grossi, “finalizzata, in armonia con le esigenze della solidarietà sociale, che implica responsabilità e che è fondamento di responsabilità”¹⁸⁸.

In simile ottica di convivenza plurale, proprio i doveri inderogabili di solidarietà sociale richiamati dall’art. 2 della Costituzione¹⁸⁹ svolgono un ruolo essenziale. Finalizzati, come sono, alla concretizzazione del principio di solidarietà, essi non intendono naturalmente mirare a un’impossibile omogeneità sociale, ma invece, a preservare le differenze nel quadro di un’integrazione minima, necessaria a impedire “all’esercizio dei pluralismi di trasformarsi in particolarismi disgreganti l’ordinamento giuridico”¹⁹⁰.

La loro funzione, in altre parole, è individuare un punto di mediazione tra le diverse istanze sottese al pluralismo, rinvenibile nel consenso attorno ai principi istituzionali dell’ordinamento¹⁹¹, capace di sfociare in un impegno concreto e costruttivo volto alla realizzazione del bene comune. La prospettiva di un ordinamento aperto e pluralista, disposto per sua natura ad accogliere elementi anche rilevanti di diversità, non comporta infatti una totale assenza di limiti nel riconoscimento delle rivendicazioni identitarie di ciascuno¹⁹², dal momento che la

Cortese (a cura di), *Diritti inviolabili, doveri di solidarietà e principio di eguaglianza. Un’introduzione*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 57.

¹⁸⁸ P. GROSSI, *La Costituzione italiana quale espressione di un tempo giuridico pos-moderno*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 3, 2013, pp. 616-617.

¹⁸⁹ La letteratura in materia di doveri inderogabili di solidarietà è necessariamente ampia; per una recente rassegna, cfr. A. MORELLI, *Il principio personalista nell’età dei pluralismi*, in M. Della Morte, F.R. De Martino, L. Ronchetti (a cura di), cit., p. 37, nota 15.

¹⁹⁰ La citazione, riferita alla clausola generale di salvaguardia dei doveri inderogabili di solidarietà, si deve a J. PASQUALI CERIOLI, in *La libertà di propaganda...*, cit., p. 247.

¹⁹¹ Sul punto, v. E. GROSSO, *I doveri costituzionali*, relazione presentata al Convegno annuale 2009 dell’Associazione Italiana dei Costituzionalisti *Lo Statuto costituzionale del non cittadino*, svoltosi a Cagliari il 16-17 ottobre 2009, in *Lo statuto costituzionale del non cittadino, Atti del XXIV Convegno annuale dell’Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Cagliari, 16-17 ottobre 2009*, Jovene, Napoli, p. 229 ss.

¹⁹² In merito, v. A. LICASTRO, *La «sfida» del kirpan...*, cit., pp. 1002-1003. A parere di S. MANCINI, *La contesa sui simboli: laicità liquida e protezione della Costituzione*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2007, p. 28, “il carattere necessariamente fluido e dinamico dell’identità (e delle sue politiche) non implica la negazione di un *hard core* di principi, che consentano la coesistenza costituzionale del pluralismo culturale e religioso”. Tale ricostruzione, per quanto vi si avvicini, non autorizza comunque a condividere integralmente il ragionamento seguito dalla Corte di Cassazione nella citata pronuncia in tema di *kirpan*: in quella circostanza, gli Ermellini, già criticabili per l’inafferrabile riferimento ai “valori del mondo occidentale” cui l’immigrato sarebbe tenuto a conformarsi, hanno arbitrariamente privilegiato la sicurezza a discapito della libertà religiosa, senza nemmeno tentare di individuare una soluzione, per dirla con le parole di A. RUGGERI, *La questione del kirpan...*, cit., p. 310, “tra di esse autenticamente mediana e conciliante”.

solidarietà è anche una “regola di diritto”¹⁹³, che impone condotte coerenti con quel nucleo valoriale costituente il minimo comune condiviso dalla collettività. Come acutamente rilevato da una dottrina che si è ampiamente occupata del tema, i diritti inviolabili rappresentano l’orizzonte teleologico dell’ordinamento democratico, la finalità stessa che ne ha ispirato la costruzione; l’unità politica, però, non è garantita da questi, quanto, piuttosto, proprio dalla solidarietà e dai doveri a essa strettamente legati¹⁹⁴.

Il carattere deontico dello Stato costituzionale, quindi, per quanto secondo molti ancora poco studiato¹⁹⁵, si pone come necessario alla sopravvivenza di un sistema istituzionale che intende, più di tutto, garantire diritti e, di conseguenza, il pieno sviluppo della personalità di ciascuno. Sottrarsi all’adempimento di quei doveri significa non contribuire, in definitiva, allo scopo che giustifica l’esistenza stessa dell’ordinamento, il quale, nel modo prima ricordato, individua nella dignità il suo punto di equilibrio “archimedeo”¹⁹⁶.

Un altro dovere di solidarietà politica¹⁹⁷, allora, sempre previsto dalla medesima disposizione costituzionale, può rappresentare il secondo strumento giuridico utile ai fini del nostro studio. L’art. 54 della Costituzione, infatti, impone anche il “dovere di essere fedeli alla Repubblica”, un obbligo a ben vedere quasi unico nel panorama costituzionale europeo¹⁹⁸ e, probabilmente anche per questo, in grado di sollevare nei decenni successivi all’entrata in vigore della Carta particolari difficoltà interpretative.

Senza voler qui ripercorrere l’intero dibattito dottrinale sul punto¹⁹⁹, basti rilevare come la maggioranza degli autori che hanno studiato il tema abbiano individuato l’oggetto della fedeltà imposta dalla citata disposizione nel cosiddetto

¹⁹³ Così F. GIUFFRÈ, *La solidarietà...*, cit., p. 221.

¹⁹⁴ A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà alla Repubblica*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 3.

¹⁹⁵ Lo ricorda di recente, per esempio, A. APOSTOLI, *Il consolidamento della democrazia attraverso la promozione della solidarietà sociale all’interno della comunità*, in *Costituzionalismo.it*, rivista telematica (www.costituzionalismo.it), n. 1, 2016, p. 3.

¹⁹⁶ L’espressione si deve ad A. MORELLI, *I paradossi...*, cit., p. 138.

¹⁹⁷ Il più importante, secondo A. MORELLI, *I paradossi...*, cit., p. 138.

¹⁹⁸ Osserva G.M. SALERNO, *Il dovere di fedeltà tra simbolismo costituzionale e patriottismo repubblicano*, in *Scritti in onore di Gianni Ferrara*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 5, nota 11, che, tra le Costituzioni dei Paesi europei, solo in quella irlandese si ritrova una disposizione pressoché identica.

¹⁹⁹ Efficacemente ricostruito da A. MORELLI, *I principi costituzionali...*, cit., pp. 9-16.

metodo democratico fatto proprio dalla Costituzione²⁰⁰. Si tratta di una ricostruzione concentrata esclusivamente sull'aspetto procedurale di formazione delle decisioni prescelto dalla Repubblica, che, se ha l'indubbio vantaggio di escludere ogni pretesa di adesione intima dell'individuo a un nucleo assiologico forte, si presta però, secondo chi scrive, a più di un'obiezione.

Come ricorda la filosofa del diritto, infatti, le procedure deliberative non sono mai "moralmente adiafore"²⁰¹. Anzi, inevitabilmente anch'esse sono dotate di una loro portata valoriale, desumibile proprio dai criteri scelti per l'adozione delle decisioni. Se, per esempio, una procedura si dice democratica e, di conseguenza, richiede la partecipazione diretta o mediata di tutti i consociati senza distinzioni di sorta nell'*iter* di formazione di una norma, quella procedura è inscindibilmente legata al valore dell'eguaglianza, poi tradotto in enunciato normativo sotto forma di principio. In altre parole, anche il metodo prescelto, quale che sia, gronda contenuti valoriali, anche se rimane bene inteso che questi ultimi non predeterminano in alcun modo l'esito finale dei processi decisionali.

Nel nostro caso, poi, non siamo di fronte a una generica forma di democrazia, bensì a una Repubblica democratica, con ciò che ne consegue. I due concetti, di Repubblica e democrazia, sono infatti inscindibilmente legati, ma non confondibili²⁰². Il primo, secondo Costanzo, "vive al di sopra"²⁰³ del secondo ed esprime la volontà di riunire i consociati nella comune adesione a pochi, fondamentali, principi sottratti a ogni discussione e compromesso.

Da quest'angolo visuale, dunque, il dovere di fedeltà richiesto dall'art. 54 Cost. non può certo avere a oggetto solo il metodo democratico, imponendo qualcosa di ulteriore. La sua funzione pare piuttosto quella di indirizzare, a livello collettivo, le dinamiche della convivenza politica e sociale e, a livello individuale, i

²⁰⁰ Così anche E. GROSSO, *I doveri costituzionali...*, cit., *passim*.

²⁰¹ A. PINTORE, *Procedure democratiche e democrazia deliberativa. A proposito di un libro di José Luis Martí*, in *Diritto & Questioni pubbliche*, rivista telematica (<http://www.dirittoeququestionipubbliche.org>), n. 9, 2009, p. 336.

²⁰² Sul punto, cfr. P. COSTANZO, *La nascita della Repubblica e i valori costituzionali*, discorso celebrativo del 60° anniversario del referendum istituzionale del 2 giugno 1946, Imperia, 1° giugno 2006, consultabile in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), all'indirizzo <http://www.giurcost.org/studi/pdf/costanzo2-2006.pdf>, paragrafo 13.

²⁰³ Ivi, paragrafo 15.

preorientamenti del cittadino²⁰⁴ verso il rispetto dell'essenza stessa dell'ordinamento e quindi dei pilastri su cui questo si fonda. Si tratta di quei principi che, con le parole di Modugno, “si pongono come assolutamente condizionanti l'intero ordinamento, nel senso che si irradiano e lo pervadono al punto che da essi non possa mai prescindere”²⁰⁵.

Al di là degli specifici richiami a essa operati da singole disposizioni costituzionali²⁰⁶, è innegabile che tanto il valore della dignità umana, quanto il principio di tutela della stessa, soddisfino esattamente tali requisiti. Per la Consulta, essa è infatti un “valore costituzionale che permea di sé il diritto positivo”²⁰⁷, per autorevole dottrina, il “valore fondante di un ordinamento pluralistico, solidale e basato sul riconoscimento dell'altro”²⁰⁸.

Disconoscere la dignità altrui mediante condotte materiali, siano esse commissive o omissive, equivale quindi a infrangere il patto sociale che sottostà all'intera architettura costituzionale. Nell'eventualità in cui ciò avvenga, a fronte dunque di inadempimenti in concreto dei doveri di solidarietà imposti dall'art. 2 Cost., la stessa dignità può assurgere a limite dell'esercizio dei medesimi diritti inviolabili di cui costituisce fondamento.

Riemerge, quindi, il tema della sicurezza, nell'accezione utilizzata in questo studio. Se tutelare la sicurezza dei diritti significa tutelare la possibilità di godere delle libertà costituzionalmente garantite e, come scopo ultimo, lo sviluppo della persona e della dignità umana, il legislatore è titolato a reagire, in nome dell'interesse collettivo alla sicurezza, in caso di condotte che incrinano le fondamenta della convivenza solidale richiesta dall'ordinamento.

²⁰⁴ A. MORELLI, *Il dovere di fedeltà alla Repubblica*, in R. Balduzzi, M. Cavino, E. Grosso, J. Luther (a cura di), *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi. Atti del convegno di Acqui Terme-Alessandria svoltosi il 9-10 giugno 2006*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 171.

²⁰⁵ La citazione è tratta da F. MODUGNO, *I “nuovi diritti” nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, p. 93.

²⁰⁶ Le tre menzioni esplicite del concetto di dignità si trovano al già citato art. 3, secondo comma e agli artt. 36 e 41.

²⁰⁷ Corte costituzionale, sentenza n. 293 del 2000, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2000/0293s-00.html>, considerato in diritto, punto 4. Nella stessa direzione, una pronuncia della Cassazione penale che intende la dignità umana quale “fondamentale e irrinunciabile connotazione della persona” e la qualifica, più che alla stregua di un diritto, come “il principio generatore e di intelligibilità di tutti i diritti fondamentali” (Cass. pen., sentenza n. 26636/2002, par. II).

²⁰⁸ F. POLITI, *Libertà costituzionali e diritti fondamentali. Casi e Materiali. Un itinerario giurisprudenziale*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 15.

Anche il complesso equilibrio tra libertà religiosa ed esigenze di sicurezza può pertanto essere letto attraverso il prisma del valore supremo della dignità e dei doveri inderogabili di solidarietà sociale. Dignità e doveri che — non va dimenticato — spettano tanto al radicalizzato quanto agli altri consociati potenzialmente turbati e vulnerati dal suo agire.

Sarà dunque sulla base dei risultati cui è giunto questo lavoro che, nel prossimo capitolo, verranno vagliate le misure di contrasto alla radicalizzazione attualmente previste nel nostro Paese. Un'analisi critica dello stato dell'arte della strategia italiana, a oggi sviluppatasi essenzialmente lungo tre direttrici²⁰⁹, avrà auspicabilmente come risultato il conseguimento del primo obiettivo della presente ricerca: l'elaborazione di una definizione giuridica dei concetti di radicalizzato e radicalizzazione.

²⁰⁹ Come si vedrà ampiamente nel prossimo capitolo, esse, singolarmente analizzate in un paragrafo dedicato a ciascuna, consistono in: 1) l'introduzione di nuovi reati di terrorismo; 2) la particolare attenzione riservata all'ambiente penitenziario, in quanto terreno storicamente fertile per il proselitismo criminale; 3) il ricorso alle misure di prevenzione.

CAPITOLO II

IL MODELLO ITALIANO DI CONTRASTO ALLA RADICALIZZAZIONE

SOMMARIO: 1. Premessa: lo stato dell'arte della strategia italiana – 2. I reati in materia di terrorismo: la corsa all'anticipazione della soglia della tutela penale – 2.1. Focus: il possibile impatto del diritto penale antiterrorismo sull'esercizio del diritto di libertà religiosa – 2.2. Il diritto punitivo dell'immigrazione: la straordinaria rilevanza della espulsione nella strategia italiana di contrasto alla radicalizzazione – 3. Il caso della radicalizzazione negli istituti di pena: il ruolo degli indicatori – 4. La strada delle misure di prevenzione *ante delictum*: un ulteriore passo in avanti (o indietro?) – 5. Conclusioni e bilancio: una definizione giuridica di radicalizzato

1. Premessa: lo stato dell'arte della strategia italiana

Sebbene l'Italia manchi di una definizione chiara e univoca di radicalizzazione (e quindi di radicalizzato), anch'essa, come la pressoché totalità degli Stati occidentali e non solo¹, ha adottato una propria strategia di contrasto al fenomeno. Non di una strategia organica, però, si tratta, bensì di una serie di interventi su più fronti, i quali sono comunque in grado, seppur talvolta in maniera discordante, di offrire indicazioni in merito a quanto l'ordinamento intenda per radicalizzato.

La felice 'eccezione'², secondo cui il nostro è l'unico, tra i grandi Paesi europei, a non essere stato teatro di attacchi terroristici di matrice jihadista, non ha

¹ Basti pensare alle strategie poste in atto da Paesi a maggioranza musulmana come Egitto o Arabia Saudita, descritte, tra le altre, da H. EL-SAID, *De-Radicalising Islamists: Programmes and their Impact in Muslim Majority States*, ICSR – The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, Londra, 2012; L. VIDINO (a cura di), *De-Radicalization in the Mediterranean. Comparing Challenges and Approaches*, Ledizioni LediPublishing, Milano, 2018.

² Sui possibili motivi cui si deve questa fortunata circostanza, cfr. M. BRIGNONE, *L'islam in Italia, tra partecipazione civica e reti transnazionali*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2019, pp. 7-8; A. BECCARO, S. BONINO, *Terrorism and Counterterrorism: Italian Exceptionalism and Its Limits*, in *Studies in Conflict & Terrorism*, 9 dicembre 2019, p. 3 ss.

d'altronde certo impedito la diffusione nell'opinione pubblica italiana del timore della minaccia da essi rappresentata. Fatalmente, infatti, la loro dimensione transnazionale è stata ed è in grado di dispiegare i suoi effetti persino là dove, a oggi, non si è ancora verificato alcun attentato.

L'effetto di innalzare il livello di paura con cui una comunità è abituata a convivere, che normalmente consegue ad azioni terroristiche, è quindi stato pienamente conseguito anche in Italia³, come dimostrano le indagini condotte negli scorsi anni. A metà 2017, per esempio, nonostante le vittime della violenza jihadista in Occidente ammontassero ufficialmente a 395, la grande maggioranza degli italiani riteneva che queste fossero ben più di 500 o nell'ordine delle migliaia⁴.

La percezione dell'entità del fenomeno superava, dunque, di gran lunga la realtà, con le inevitabili conseguenze che ancora oggi ne derivano. Ma non solo. Secondo circa la metà degli intervistati della rilevazione appena citata, la risposta più adeguata a fronteggiare la minaccia di attentati sarebbe dovuta consistere in maggiori controlli per le comunità islamiche, anche a costo della "sospensione di alcuni diritti" o, persino, di un irrealistico quanto poco pertinente blocco dell'immigrazione⁵.

La domanda di maggiore sicurezza cui si accennava nel primo capitolo, quindi, ha fatto sentire la sua voce anche nel nostro Paese, il quale vi ha reagito potenziando essenzialmente il proprio apparato repressivo. Seguendo sostanzialmente la scia di stimoli provenienti dalle organizzazioni sovranazionali cui aderisce, l'ordinamento italiano pare infatti essersi impegnato, nella sua strategia anti-radicalizzazione, soprattutto sulla necessità di identificare le prime manifestazioni del fenomeno e di punirle prima ancora che possano sfociare in gesti violenti.

³ Come evidenzia appunto E. PACE, *Ripensare la libertà religiosa in società ad elevata diversità di fedi*, in R. Zaccaria, S. Domianello, A. Ferrari, P. Floris, R. Mazzola (a cura di), cit., p. 343, "l'unico vero risultato rilevante che i movimenti (armati per lo Stato islamico, ndr) hanno ottenuto, almeno in Europa, è l'idea che si possano sacrificare diritti umani fondamentali in nome della sicurezza". Similmente, rispetto agli effetti prodotti dal terrorismo jihadista sull'economia globale, ricorda R. GUOLO, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 7, come "l'11 settembre abbia inferto a individui e strutture del capitalismo un danno più psicologico che economico in senso stretto".

⁴ Cfr. la rilevazione ISPI-Rainews realizzata da IPSOS intitolata *La minaccia terroristica* e pubblicata il 20 giugno 2017. I risultati della rilevazione sono consultabili sul sito dell'AgensIR all'indirizzo <https://www.agensir.it/quotidiano/2017/6/21/rapporto-isp- piu-dellisis-gli-italiani-temono-la-crisi-economica/>.

⁵ *Ibidem*.

Con una metafora quanto mai attuale, si potrebbe sostenere che la radicalizzazione in Italia sia stata considerata alla stregua di una malattia per la quale non vi sono tuttora vaccini. Una malattia, di conseguenza, che può essere contrastata solamente impedendone la diffusione, sin dal manifestarsi dei suoi primissimi sintomi, in quanto priva ancora di rimedi efficaci in grado di curarla o prevenirla.

A ciò si accompagna la difficoltà, già menzionata, di individuare una nozione giuridicamente rilevante di radicalizzato, in assenza della quale il concetto sembra essere rimasto un contenitore vuoto, che viene riempito in maniera difforme a seconda del contesto in cui è declinato.

Il primo fronte su cui si è concentrata l'azione di contrasto al terrorismo di matrice religiosa, e quindi alla radicalizzazione, è rappresentato, naturalmente, dal diritto penale. La risposta più immediata ai terribili fatti dell'11 settembre è consistita nella definizione di inedite figure di reato, o nella modifica di fattispecie già esistenti, lungo un *iter* che si è snodato, a più riprese, per un quindicennio. La nuova legislazione, via via aggiornata di pari passo con l'evoluzione delle forme assunte dalla minaccia jihadista, ha in questo modo cercato di coniugare le esigenze proprie dell'ordinamento penale, dunque il rispetto irrinunciabile dei principi di materialità e offensività, con quelle di una indispensabile azione preventiva. È evidente, infatti, che fenomeni tanto gravi e dalle conseguenze così devastanti non possano essere affrontati unicamente *ex post*, ma necessitino altresì di interventi volti a impedirli, che criminalizzino anche severamente condotte meramente preparatorie di attentati terroristici. Si è assistito così, a partire dal 2001, a una corsa all'anticipazione della soglia della rilevanza penale, la quale, pur spinta da motivazioni più che comprensibili, si è però esposta, come si tratterà più avanti, a criticità ampiamente sottolineate dalla dottrina.

Parallelamente, iniziative di prevenzione sono state assunte anche in ambito penitenziario, considerato ormai, insieme al web, il principale *hub* di diffusione di messaggi estremisti a sfondo religioso⁶. Tradizionale terreno fertile per il proselitismo criminale, l'istituto di pena espone per sua natura, con le difficoltà che

⁶ Carceri e internet sono peraltro i contesti su cui, non a caso, si concentra anche la Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015 sulla prevenzione della radicalizzazione e del reclutamento di cittadini europei da parte di organizzazioni terroristiche (2015/2063(INI)), accessibile online all'indirizzo https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2015-0410_IT.html.

la vita in carcere comporta, i ristretti più vulnerabili alle pericolose sirene della propaganda jihadista. Il rischio, quindi, che criminali comuni, spesso detenuti per reati di scarsa o minima gravità, imbocchino un cammino di radicalizzazione proprio nel luogo in cui il trattamento rieducativo dovrebbe condurli, secondo l'auspicio del legislatore, al reinserimento sociale, è concreto e non può essere ignorato. Da qui, le misure adottate dall'Amministrazione penitenziaria, ancora una volta con esiti che suscitano molteplici spunti di riflessione.

L'ultimo fronte su cui pare concentrarsi l'ordinamento nella sua azione contro la radicalizzazione è infine rappresentato dalle misure di prevenzione vere e proprie. Istituti giuridici da sempre discussi nella dottrina penalistica che, a seguito di intervenute novelle, possono oggi pacificamente interessare anche gli indiziati di delitti di terrorismo. Il contenuto elastico connaturato alle misure in esame si presta infatti con tutta evidenza a utilizzi inediti nel contrasto alla radicalizzazione. Tuttavia, le criticità che sono loro storicamente sottese emergono anche in questo contesto, lasciando ancora aperte questioni che non possono non interessare chi intenda indagare nuovi percorsi.

Sullo sfondo dei tre scenari appena delineati – i reati di terrorismo, il carcere, le misure di prevenzione – si staglia poi, affiancandoli tutti ma rimanendo al contempo distinta, l'espulsione amministrativa, che è stata peraltro definita da alcuni come la pietra angolare dell'intera strategia antiterroristica italiana⁷. A metà tra la repressione e la prevenzione, l'espulsione amministrativa ha in effetti rivestito un ruolo decisivo negli ultimi anni, raggiungendo un numero notevole di applicazioni e dando prova di indiscutibile efficacia nell'immediato, senza però fornire altrettante garanzie sul più lungo periodo.

Più in generale, è evidente che, in tutte le strategie appena passate in rassegna, proprio quella mancanza di chiarezza, a livello teorico, sulla nozione di radicalizzazione abbia lasciato spazio a differenti interpretazioni del concetto. Queste difformità, se evidentemente risentono dei principi regolatori dei singoli contesti di cui si tratta, non hanno però mancato di produrre risultati a tratti contraddittori, o,

⁷ L. VIDINO, F. MARONE, *The jihadist threat in Italy: a primer*, in *Analysis*, n. 318, ISPI, novembre 2017, p. 6.

peggio, di portare a ingiustificate compressioni o lesioni di diritti inviolabili costituzionalmente garantiti⁸.

Negli istituti di pena sono per esempio considerati indici di una radicalizzazione già avvenuta, o in corso, condotte che sono di per sé prive di rilevanza penale, ma in grado di incidere sul trattamento del detenuto. Allo stesso modo, la pericolosità sociale richiesta per l'applicazione di una misura di prevenzione può fondarsi su presupposti, come si vedrà in seguito⁹, ancora diversi, di per sé irrilevanti sia sul piano penale sia su quello penitenziario.

Chi sia un radicalizzato, dunque, agli occhi del nostro ordinamento è un quesito che non appare di facile risoluzione. A esso si proverà a fornire risposta all'esito dell'analisi che segue, dopo aver vagliato l'inventario degli strumenti giuridici allo stato utilizzati per il contrasto alla radicalizzazione alla luce dell'ipotesi di lavoro che è stata formulata in chiusura del precedente capitolo.

Dall'angolo visuale del valore supremo della dignità e dei doveri inderogabili di solidarietà sociale, che pone al centro il tema dell'equilibrio tra libertà religiosa ed esigenze di sicurezza, si articoleranno i prossimi paragrafi, che spazieranno sui fronti di contrasto alla radicalizzazione poc'anzi descritti, per poi trarne un bilancio conclusivo.

2. I reati in materia di terrorismo: la corsa all'anticipazione della soglia della tutela penale

La scelta di affidare le prime risposte alla minaccia della radicalizzazione, tanto in ordine di tempo quanto di opportunità, al diritto penale, *ius terribile* per eccellenza¹⁰, non significa in realtà esclusivamente che l'ordinamento abbia inteso delegare al suo ramo più afflittivo la risoluzione di una questione tanto complessa. Ciò denota, di più, la volontà italiana di non seguire strade simili a quelle tracciate dagli Stati Uniti, che hanno invece dichiarato guerra agli individui persino solo

⁸ Secondo E. ROSI, *Terrorismo internazionale: anticipazione della tutela e garanzie giurisdizionali*, in *Diritto penale e processo*, vol. 14, n. 4, 2008, p. 462, "l'emergenza costituisce una prova di resistenza per i diritti fondamentali".

⁹ Si rimanda qui al paragrafo 3 del presente capitolo.

¹⁰ Tra i tanti, chiarisce il significato di diritto penale come *ius terribile* F. VIGANÒ, *Obblighi convenzionali di natura penale*, in V. Manes, V. Zagrebelsky (a cura di), *La Convenzione europea dei diritti dell'uomo nell'ordinamento penale italiano*, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 243-244.

sospettati di essere parte di organizzazioni terroristiche, abdicando così alle classiche garanzie proprie dello Stato di diritto¹¹.

Il nostro Paese si è mosso lungo una direttrice diversa, cercando, per quanto possibile, di contemperare l'esigenza del rispetto di quelle guarentigie con la necessità di rispondere alle istanze di sicurezza, divenute via via sempre più pressanti al crescere della minaccia terroristica.

In ossequio ai principi di materialità e di offensività della condotta, è risaputo che il diritto penale può punire solo comportamenti esterni che ledano o esponano a pericolo beni giuridici ritenuti meritevoli di tutela, non potendo viceversa occuparsi della sfera interna degli individui. Il fatto che un radicalizzato, dunque, coltivi nella sua intimità una religiosità totalizzante, persino totalitaria, non può evidentemente avere alcuna rilevanza penale¹². A essere sanzionabile è soltanto una condotta, anche se non necessariamente violenta.

In chiave anticipatoria, la pena può però operare anche come fattore generalpreventivo di intimidazione¹³, capace di trattenere il potenziale terrorista dal passaggio all'atto. D'altra parte, immaginare che essa raggiunga tale scopo di fronte a soggetti pronti a sacrificare la propria vita pur di compiere un attentato appare illusorio. Se una delle componenti essenziali di siffatte azioni terroristiche consiste, anzi, nel martirio, non si vede come la prospettiva di una sanzione particolarmente severa, o persino draconiana, possa dissuadere l'autore dal porla in essere.

Ciò su cui l'ordinamento può pensare di incidere veramente sono piuttosto le condotte di contorno e sostegno all'attacco terroristico vero e proprio, nella speranza

¹¹ Il modello predisposto dalla presidenza Bush all'indomani degli attacchi alle Torri Gemelle è infatti assurdo a vero e proprio paradigma della *war on terror*, laddove il riferimento al conflitto armato non costituisce solo uno slogan, ma implica la contestuale sospensione di quelle guarentigie, tanto sostanziali quanto processuali, tradizionalmente assicurate al reo dall'ordinamento. Per una recente analisi sul tema, v. L. HAJJAR, *The Counterterrorism War Paradigm versus International Humanitarian Law: The Legal Contradictions and Global Consequences of the US "War on Terror"*, in *Law & Social Inquiry*, vol. 44, n. 4, novembre 2019, p. 922-956.

¹² Diversamente si metterebbe in discussione il principio per cui a nessuno può essere inflitta una pena per i suoi pensieri infuso nel celebre brocardo *cogitationis poena nemo patitur*.

¹³ Prevenzione e intimidazione sono appunto le due facce in cui si sostanzia la stessa funzione generalpreventiva della pena, secondo F. RAMACCI, *Corso di diritto penale - a cura di Roberto Guerrini*, VI edizione, Giappichelli, Torino, 2017, p. 111. Come ricorda S. MOCCIA, *Il diritto penale tra essere e valore - funzione della pena e sistematica teleologica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992, p. 46, la funzione generalpreventiva della pena le attribuisce il compito "di trattenere, attraverso la minaccia prima della commissione del reato, e l'inflessibile inflizione dopo, la generalità dei consociati a commettere reati". Sul punto, con specifico riferimento al terrorismo jihadista, v. A. BERNARDI, *Lotta senza quartiere...*, cit., pp. 1065-1066.

che deputati al compimento delle stesse siano individui non ancora interamente radicalizzati e che dunque percepiscano di avere “ancora qualcosa da perdere”¹⁴. Il tentativo di prevenire il verificarsi di attacchi terroristici, anticipando sempre di più la soglia della tutela, coincide quindi, per certi versi, con quello di impedire il compimento del percorso di radicalizzazione individuale, o almeno della sua ultima tappa, consistente nel passaggio all’atto criminoso.

Si tratta, dunque, a ben vedere, di una prevenzione che, incriminando condotte meramente preparatorie di attentati, muove su due binari paralleli, quello del fatto e quella della radicalizzazione, occupandosi di quest’ultima solo indirettamente e mantenendo, inevitabilmente, come campo d’elezione quello dei comportamenti materiali.

A voler elaborare, di conseguenza, una definizione di radicalizzato muovendo da siffatta ricostruzione, dovremmo concludere che tale è chi pone in essere condotte di terrorismo, oppure altre, ritenute meritevoli di sanzione, volte ad agevolare il compimento di atti terroristici.

Per i motivi già illustrati, questa è l’unica nozione possibile in ambito penalistico.

Pur muovendosi nell’orizzonte di questa nozione, evitando di indagare il foro interno del soggetto, gli interventi in materia di terrorismo che si sono susseguiti negli ultimi anni non hanno mancato di sollevare molteplici critiche dottrinali.

Le difficoltà di un diritto penale dell’emergenza, passato da una logica meramente repressiva e solo latamente preventiva, a una preventiva vera e propria¹⁵, si sono infatti paradigmaticamente manifestate. Alla fattispecie classica di associazione, che già di per sé offre una tutela anticipata rispetto alla realizzazione del programma criminoso, si è infatti affiancata tutta una serie di nuove figure di reato - da quelle introdotte nel 2001 a quelle del 2016¹⁶ - volte a punire atti

¹⁴ Così E. COTTU, *Altre “soavi inquisizioni”: le tecniche premiali di rinuncia alla pena nella lotta al terrorismo contemporaneo*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2017, p. 199.

¹⁵ Sottolinea questa evoluzione R. BARTOLI, *Legislazione e prassi in tema di contrasto al terrorismo internazionale: un nuovo paradigma emergenziale?*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 3, 2017, pp. 236-237.

¹⁶ Analizza compiutamente tutte le innovazioni introdotte dal d.l. n. 7/2015, convertito con modificazione dalla legge 47/2015, il volume a cura di R.E. KOSTORIS, F. VIGANÒ, *Il nuovo ‘pacchetto’ antiterrorismo*, Giappichelli, Torino, 2016. Per ulteriori approfondimenti, v. la bibliografia richiamata da L. STAFFLER, cit., pp. 22-24, in particolare alla nota 64.

preparatori lontani non solo dal compimento di un attentato vero e proprio, ma dalla stessa condotta di associazione.

Vero è che l'apparato sanzionatorio di cui si diceva si innesta su un impianto già solido, frutto delle esperienze di contrasto al terrorismo politico maturate nell'Italia degli anni '70. Tuttavia, tale apparato si è nell'ultimo quindicennio notevolmente ampliato su impulso, in particolare, di decisioni quadro e direttive europee¹⁷, tanto da indurre autorevole dottrina a parlare di intervento non "gestito dal Parlamento, ma eterodiretto"¹⁸.

Il risultato cui ha condotto questo processo è la costruzione di un microsettore, quello antiterrorismo, in cui l'archetipo autoritario tipico del diritto penale¹⁹ ha trovato uno sbocco naturale, secondo alcuni elevato alla sua massima espansione²⁰. L'incriminazione di condotte fortemente anticipatorie rappresenta infatti uno dei tasselli di quel mosaico a rischio di sfociare nel paradigma del cosiddetto diritto penale del nemico²¹, da intendersi quale variante ordinamentale di carattere penale o parapenale appositamente creata per colpire determinate categorie di individui²². Questi ultimi, secondo simile prospettiva, non sarebbero nemmeno soggetti di diritto veri e propri²³, bensì, in quanto costanti fonti di pericolo per l'ordinata convivenza civile, destinatari di norme *ad hoc*, distinte da quelle ordinarie, volte esclusivamente alla loro neutralizzazione.

¹⁷ Si fa qui naturalmente riferimento alla decisione quadro 2002/475/GAI sulla lotta contro il terrorismo, poi aggiornata dalla decisione quadro 2008/919/GAI e alla direttiva 2017/541/UE.

¹⁸ M. DONINI, *Lotta al terrorismo e ruolo della giurisdizione. Dal codice delle indagini preliminari a quello postdibattimentale*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 144.

¹⁹ Considera il fondamento autoritario una caratteristica genetica e strutturalmente ineliminabile del diritto penale, C.E. PALIERO, *L'agorà e il palazzo. Quale legittimazione per il diritto penale?*, in *Criminalia*, 2012, p. 96.

²⁰ F. FASANI, cit., p. 140.

²¹ Come risaputo, tale espressione si deve innanzitutto all'intuizione di Günther Jakobs. Per i riferimenti bibliografici in lingua tedesca alle tesi di questo autore, v. M. DONINI, *Il diritto penale di fronte al nemico*, in *Cassazione penale*, n. 2, 2006, p. 695. Cfr. anche L. FERRAJOLI, *Il «diritto penale del nemico» e la dissoluzione del diritto penale*, in *Questione Giustizia*, n. 4, 2006, p. 87 ss.; F. PALAZZO, *Contrasto al terrorismo, diritto penale del nemico e principi fondamentali*, in *Questione Giustizia*, n. 4, 2006, p. 666 ss.; M. DONINI, *Diritto penale di lotta v. diritto penale del nemico*, in A. Gamberini, R. Orlandi (a cura di), *Delitto politico e diritto penale del nemico. Nuovo revisionismo penale*, Monduzzi, Bologna, 2007, p. 131 ss.; R. BARTOLI, *Lotta al terrorismo internazionale. Tra diritto penale del nemico, jus in bello del criminale e annientamento del nemico assoluto*, Giappichelli, Torino 2008.

²² La definizione è di F. FASANI, cit., p. 151.

²³ Sul punto, evocativo il titolo di un contributo di G. JAKOBS, *I terroristi non hanno diritti*, in R.E. Kostoris, R. Orlandi (a cura di), *Contrasto al terrorismo interno e internazionale*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 3 ss.

Pur rifiutando i menzionati eccessi statunitensi, anche il (sotto)sistema appena considerato parrebbe dunque mettere a repentaglio i principi costituzionali, vigenti in materia penale, ma non solo²⁴; è innegabile infatti che esso abbia instaurato un binario alternativo per il contrasto a forme di criminalità particolarmente gravi quali quella terroristica²⁵. Accanto al diritto penale classico, ligio nel rispetto dei parametri costituzionali, se ne trova un altro, più aperto, in nome dell'esigenza di fronteggiare sfide eccezionalmente minacciose, a una maggiore flessibilità nei confronti degli stessi.

La corsa all'anticipazione della tutela agli atti preparatori, così, potrebbe ritenersi legittima, a patto che le deroghe agli ordinari principi di garanzia superino i previ test di proporzionalità e ragionevolezza. Con un'immagine suggestiva²⁶, che paragona l'ordinamento penale a una scacchiera, si potrebbe dire che le sue caselle bianche rappresentano i settori in cui la Costituzione continua a dispiegare la sua forza con la massima intensità, mentre le caselle nere quegli ambiti in cui il legislatore interviene avvertendo in maniera meno pressante i limiti impostigli dalla Carta, avventurandosi però così lungo un pericoloso crinale asseritamente legittimato dall'emergenza in corso²⁷.

2.1. Focus: il possibile impatto del diritto penale antiterrorismo sull'esercizio del diritto di libertà religiosa

Ciò che più interessa in questa sede è però soprattutto comprendere se e come quanto fin qui delineato interferisca con l'esercizio dei diritti inviolabili dell'individuo, specie quello di libertà religiosa.

²⁴ Si pensi alla lampante violazione, in siffatta circostanza, tanto dell'art. 3 Cost. quanto dell'art. 27, terzo comma, Cost.

²⁵ Riconosce apertamente la necessità di un doppio binario, rispettivamente, per la criminalità comune e per altre di speciale pericolosità, F. VIGANÒ, *Sul contrasto al terrorismo di matrice islamica tramite il sistema penale, tra 'diritto penale del nemico' e legittimi bilanciamenti*, in *Studi urbinati di scienze giuridiche, politiche ed economiche*, vol. 58, n. 4, 2007, p. 341.

²⁶ La similitudine si deve a V. RIGANTI, *Radicalismo islamico e diritto penale. Origini del fenomeno ed errori nel sistema di reazione in Europa e in Spagna*, Cacucci, Bari, 2018, p. 121.

²⁷ Lungo questa direttrice, S. DAMBRUOSO, *Jihad. La risposta italiana...*, cit., p. 229, ritiene che il principio di offensività non sia un valore assoluto, ma relativo e che dunque anche i reati antiterrorismo di mero scopo o senza offesa, quali quelli che puniscono gli atti preparatori, non possano essere ritenuti a rischio di incostituzionalità.

A ben guardare, il catalogo dei reati di terrorismo previsto oggi dal codice penale non punisce direttamente condotte che ricadono nell'alveo di quelle tutelate dall'art. 19 Cost. Dall'addestramento ad attività con scopo di terrorismo all'arruolamento per le medesime finalità, dal finanziamento all'organizzazione di trasferimenti, non si vede infatti come qualcuno di questi comportamenti possa dirsi concreto esercizio di libertà religiosa.

Un dubbio, forse, potrebbe sorgere in merito alla fattispecie prevista dall'art. 414, quarto comma, c.p., che punisce l'istigazione a delinquere e l'apologia di delitto compiute in pubblico, prevedendo un'apposita aggravante qualora esse riguardino delitti di terrorismo²⁸. Sul punto, infatti, attese le motivazioni asseritamente religiose alla base degli attacchi terroristici, chi lodasse quelle azioni criminose e l'ideologia che le ha motivate potrebbe invocare l'esimente dell'esercizio del diritto di propaganda religiosa, espressamente garantito, come risaputo, dalla nostra Carta.

A simile obiezione, però, si potrebbe agilmente rispondere con due ordini di argomenti. Innanzitutto, un contenuto, pur derivato da una qualunque visione religiosa, che trascendesse quella sua matrice per sfociare in una diffusione di messaggi politici, come è facile avvenga nell'ipotesi di specie, non ricadrebbe più nell'ambito di tutela previsto dall'art. 19 Cost., bensì in quello dell'art. 21 Cost., che garantisce la semplice libertà di manifestazione del pensiero²⁹. La propaganda religiosa, infatti, perché possa continuare a ritenersi tale, deve riguardare esclusivamente contenuti dottrinali e di fede, pena la possibilità per lo Stato di riquificarla quale fatto giuridico "civile"³⁰ e quindi sottoporla ai limiti ordinariamente previsti al riguardo.

Una condotta quale quella descritta, dunque, finirebbe con l'esulare dall'area propria di quelle intimamente connesse al ruolo o alla funzione svolti dall'autore della propaganda, risultando indubbiamente sanzionabile tanto civilmente quanto

²⁸ In proposito, v. E. MAZZANTI, *L'adesione ideologica al terrorismo islamista tra giustizia penale e diritto dell'immigrazione*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2017, pp. 26-43.

²⁹ Secondo J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa...*, cit., p. 120, questo sarebbe uno dei tratti distintivi in grado di identificare chiaramente i confini tra le due forme di esercizio di libertà, rispettivamente, di propaganda religiosa e di mera espressione ex art. 21 Cost.

³⁰ Sul tema, v. J. PASQUALI CERIOLI, *Fatto giuridico "civile" e fatto giuridico "religioso": qualificazione statale e indipendenza confessionale*, in N. Marchei, D. Milani, J. Pasquali Cerioli (a cura di), *Davanti a Dio e agli uomini. La responsabilità fra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*, il Mulino, Bologna, 2014, pp. 31-46.

penalmente. In quanto non finalizzata a realizzare interessi “tipici ed esclusivi dell’ordine spirituale”³¹ essa perderebbe, in altre parole, quel privilegio dell’insindacabilità nel merito che le è altrimenti assicurato dal principio di laicità – specie dal suo corollario del principio di distinzione degli ordini – che si traduce in un completo divieto di ingerenza statale nel contenuto dei suoi messaggi.

In secondo luogo, anche a voler concedere che quella dichiarazione pubblica sia in grado di rimanere nell’alveo della propaganda più strettamente religiosa, una sua incriminazione troverebbe piena legittimazione su un altro versante. Dal momento che la materia penale, infatti, appartiene indubbiamente all’ordine proprio dello Stato³², a questi è assicurata la possibilità di qualificare come penalmente rilevante anche una condotta garantita dall’art. 19 Cost., a patto però che detta criminalizzazione sia funzionale alla concretizzazione di altri valori sanciti da norme costituzionali e quindi altrettanto meritevoli di tutela³³ e rispetti i già menzionati canoni di ragionevolezza e proporzionalità.

Nel caso di specie, il concetto di dignità, valore supremo del nostro ordinamento, e le sue primarie estrinsecazioni costituiscono un argine invalicabile. Tornando ad avvalersi degli strumenti giuridici individuati allo scopo di questa ricerca in chiusura del precedente capitolo, infatti, non v’è chi non veda il carattere manifestamente antisolidale di un simile comportamento. Lodare pubblicamente un atto di terrorismo o istigarne il compimento, qualora, come è pacifico in giurisprudenza³⁴, siano condotte effettivamente idonee a provocare la commissione di delitti, pone infatti un pericolo concreto per l’incolumità fisica e la vita, beni

³¹ Così J. PASQUALI CERIOLI, *Fatto giuridico...*, cit., p. 35.

³² V. J. PASQUALI CERIOLI, *L’indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell’ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 111, per cui il diritto penale “delinea uno dei tratti essenziali della potestà sovrana dello stato, data l’incidenza sulla sfera di libertà degli individui”.

³³ Similmente, a proposito della prevalenza dei poteri di supremazia statali sull’autonomia delle confessioni religiose, cfr. S. BERLINGÒ, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in S. Berlingò, G. Casuscelli, S. Domianello (a cura di), *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, UTET, Torino, 2000, p. 9.

³⁴ *Leading case* sul punto è la sentenza della Corte costituzionale n. 65 del 1970, con cui il giudice delle leggi ha subordinato la legittimità costituzionale del delitto di apologia e indirettamente di istigazione all’accertamento della concretezza del pericolo, annotata da G. BOGNETTI, *Apologia di delitto punibile ai sensi della Costituzione e interpretazione della norma dell’art. 414 c.p. u.c.*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1971, p. 18 ss. In argomento, recentemente, v. V. NARDI, *La punibilità dell’istigazione nel contrasto al terrorismo internazionale*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2017.

giuridici fundamentalissimi la cui esigenza di garanzia giustifica pienamente il ricorso allo strumento penale.

Ancora una volta, quindi, la bussola in grado di indicare la strada è costituita dalla dignità, che di tutta evidenza, nel caso di specie, porta a preferire la tutela di quei beni, cui è inscindibilmente legata³⁵, anche a costo della compressione di un diritto, quale quello di propaganda religiosa, costituzionalmente previsto. I principali valori che l'esercizio di quest'ultimo finirebbe per ledere, infatti, sono quelli massimamente identitari per l'ordinamento democratico, che certo non può considerare irrilevanti³⁶ attività che, pur proprie dell'ordine spirituale, attentino a beni, invece, la cui tutela ha carattere irrinunciabile nell'ordine civile³⁷.

Allargando la visuale anche agli altri reati di terrorismo disciplinati dal nostro codice, la prospettiva non cambia³⁸. Ammesso che le condotte sanzionate siano adeguate rispetto alla realizzazione degli scopi perseguiti dal legislatore³⁹, tutte quelle a oggi previste appaiono infatti in palese contrasto con il valore della dignità e dunque passibili di intervento punitivo a limitazione della libertà del singolo.

Naturalmente, però, tali norme penali dovranno essere intese come volte alla garanzia di beni giuridici individuali e non di un vago e immateriale concetto di

³⁵ Per A. RUGGERI, *Appunti per uno studio sulla dignità...*, cit., p. 4, il nesso tra i due è tale che “in un certo senso, può dunque dirsi che la vita fonda la dignità e la dignità la vita”. Rileva correttamente I. LEONCINI, *I reati contro la vita*, in *Questioni fondamentali della parte speciale del diritto penale*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 3, come la vita costituisca “il bene giuridico primario in assoluto nella gerarchia costituzionale”.

³⁶ Come chiarisce G. CATALANO, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione italiana* [1968], Giuffrè, Milano, 1974, p. 19, esistono infatti “comportamenti religiosi che per la loro natura intrinseca, puramente spirituale e religiosa, non presentano alcun interesse e appartengono di conseguenza alla sfera del giuridicamente irrilevante”.

³⁷ In questo senso, J. PASQUALI CERIOLI, *Fatto giuridico...*, cit., p. 37, ricorda che, in un simile caso, l'ordine temporale sanziona la condotta che su di esso proietta effetti capaci di incidere su beni costituzionalmente protetti, reagendo con un giudizio di disvalore.

³⁸ Considerazioni affini a quelle proposte in merito al reato di istigazione e apologia potrebbero valere, per esempio, anche per quello di addestramento, previsto dall'art. 270 *quinquies*. La norma punisce, infatti, chi fornisce (e chi acquisisce, anche autonomamente) istruzioni attinenti alla preparazione o all'uso di esplosivi, armi e tecniche o metodi per il compimento di atti di terrorismo. Un simile messaggio, evidentemente, non può rientrare in alcun modo nell'alveo della propaganda garantita dall'art. 19 Cost., anche qualora fosse motivato da una qualunque, perversa, visione religiosa. Allo stesso modo, è pacifico in giurisprudenza che l'esistenza di un'associazione con finalità di terrorismo non possa escludersi per il fatto stesso di fondarsi su valori religiosi. La Corte di Cassazione ha infatti chiarito (sentenza n. 28731/2013) che a un gruppo religiosamente ispirato possa essere riconosciuta natura di organizzazione avente finalità terroristica “per il proposito, perseguito dai suoi aderenti, di realizzare azioni militari e di significativa violenza per la diffusione della religione islamica e per fini di sovvertimento dell'assetto politico e di instaurazione di regimi fondamentalisti islamici” (par. 1.1).

³⁹ Sottolinea però la sostanziale impossibilità, in alcuni casi, di pervenire a prova di siffatta idoneità F. FASANI, cit., p. 357.

sicurezza intesa in senso soggettivo, di *certainty*⁴⁰. Dietro l'astrattezza di quest'ultima concezione di sicurezza, evidentemente di difficile accertamento, si cela infatti, secondo Cavaliere, il rischio di confondere "la sicurezza quale bene con la sicurezza quale funzione"⁴¹ del diritto penale, vale a dire come scopo di prevenire la commissione di reati. Un fraintendimento che offrirebbe il fianco a continui e sempre maggiori arretramenti della soglia di punibilità, anche ben oltre quanto consentito – in via emergenziale – dalla necessità di arginare gravi episodi di terrorismo. La verifica del bene giuridico tutelato e del suo rango è dunque, insieme ad altri quali la funzionalità rispetto allo scopo perseguito dal legislatore e la sua insostituibilità⁴², indubitabilmente uno dei parametri sulla base dei quali vagliare la legittimità del divieto penalmente sanzionato.

Tra questi criteri, quello certamente più interessante ai nostri fini consiste nella verifica dell'individuazione di un corretto punto di bilanciamento tra le ragioni dell'incriminazione e la contrazione delle sfere individuali di libertà immediatamente limitate dalle norme che sanzionano gli atti preparatori. Come già esposto, però, i comportamenti puniti difficilmente potranno dirsi esercizio di facoltà garantite dall'art. 19 Cost. e, anche in quella remota circostanza, non si vede come si potrebbe sostenere, nei casi specifici, una indebita compressione del diritto di libertà religiosa.

Non così, però, è avvenuto ovunque, nemmeno in altri ordinamenti sottoposti ai medesimi obblighi di derivazione europea imposti all'Italia. Emblematico è il caso della Spagna⁴³, la quale, anch'essa già reduce dall'esperienza di un terrorismo politico interno, ha però intrapreso a partire dal 2010 un percorso che si è spinto ben oltre l'ottemperanza di quelle prescrizioni, lungo una direttrice che con una immagine evocativa è stata descritta come un'"orgia punitiva"⁴⁴. Qui, la direzione

⁴⁰ Chiarisce inequivocabilmente che il sentimento di sicurezza non può, per la sua inafferrabilità, costituire un bene giuridico, M. DONINI, *Sicurezza e diritto penale...*, cit., p. 25.

⁴¹ A. CAVALIERE, *Può la 'sicurezza' costituire un bene giuridico o una funzione del diritto penale?*, in *Critica del diritto*, 2009, p. 53.

⁴² Elabora cinque test che la singola norma dovrebbe superare per dirsi esente da dubbi di costituzionalità F. VIGANÒ, *Incriminatione di atti preparatori e principi costituzionali di garanzia nella vigente legislazione antiterrorismo*, in *Ius17@unibo.it*, 2009, pp. 181-183.

⁴³ Analizzato da G. TASCIONI, cit. Cfr. anche M. CANCIO MELÍA, *Los delitos de terrorismo: estructura típica e injusto*, Editorial Reus, Madrid, 2010; per ulteriori riferimenti bibliografici riportati in contributi in lingua italiana v. F. FASANI, cit., pp. 283-317, 370-384 e V. RIGANTI, cit., pp. 79-108.

⁴⁴ Secondo J.J. GONZÁLEZ RUS, *La criminalidad organizada en el Código Penal Español. Propuestas de reforma*, in *Anales de derecho*, n. 30, 2012, p. 23, l'espressione si deve a Tomás Salvador Vives Antón e Juan Carlos Carbonell Mateu.

estrema imboccata dall'ordinamento spagnolo, che ha condotto alla criminalizzazione di condotte ulteriormente preparatorie rispetto a quelle considerate penalmente rilevanti dal nostro legislatore, ha dato luogo a esiti preoccupanti anche nella prospettiva della garanzia dell'esercizio del diritto di libertà religiosa⁴⁵.

Se è vero, dunque, come ha rilevato attenta dottrina, che le riforme varate in materia di terrorismo dall'Unione europea e dai Paesi membri sono persino “di una durezza senza precedenti nella storia”⁴⁶, non va altresì dimenticato che non tutti gli ordinamenti hanno reagito in maniera identica, anche sul versante penalistico, alle stesse minacce. Per quanto certamente passibile di critiche, il nostro apparato sanzionatorio non sembra infatti interferire direttamente con le facoltà garantite dall'art. 19 Cost., ponendo argini a condotte che non ricadono nell'ambito di quelle da esso tutelate.

2.2. Il diritto punitivo dell'immigrazione: la straordinaria rilevanza della espulsione nella strategia italiana di contrasto alla radicalizzazione

Più delicato il tema dell'espulsione, strumento essenziale di quel sottosistema penal-amministrativo⁴⁷ che, intrecciando appunto istituti amministrativi e

⁴⁵ Su tutti, è il caso del secondo periodo dell'art. 575, secondo comma, del Codice penale spagnolo, che punisce chi, allo scopo di “rendersi capace di commettere *uno dei delitti previsti* in questo Capitolo, acceda abitualmente a uno dei vari servizi di comunicazione accessibili al pubblico online (...) i cui contenuti siano diretti o risultino idonei a incitare all'adesione a un'organizzazione o a un gruppo terrorista (...)”. Ora, dal momento che nel medesimo capitolo sono punite anche le mere celebrazioni e giustificazioni di atti di terrorismo (art. 578 c.p.), ne risulta che è sottoposto a sanzione penale anche colui che appena navighi su un sito di propaganda cercando materiale per sostenere pubblicamente le ragioni dei gruppi jihadisti. L'ulteriore passo indietro compiuto, tale per cui non solo costituisce reato l'istigazione o l'apologia di condotte terroristiche, ma anche il mero tentativo di reperire documentazione di sostegno a queste ultime, dà però luogo a palesi problemi. In una realtà necessariamente più complessa di quanto immaginato dal legislatore spagnolo, è evidente che i siti che inneggiano al *jihad* possano presentare anche contenuti di stampo prettamente religioso, volti a suffragare un'interpretazione fondamentalista o, al contrario, innovativa dei testi sacri, ma in entrambi i casi in grado di fornire, a parere di chi li propaga, basi dottrinali per una doverosa guerra santa. Applicando la norma descritta, dunque, il rischio di punire anche chi accede a quei servizi online esclusivamente con tale finalità appare elevato. Al di là delle perplessità relative all'effettiva pericolosità di tale condotta, non si può non osservare come il confine tra compiuto esercizio della libertà religiosa e comportamento penalmente rilevante si faccia qui sempre più sfumato. L'unico discrimine, secondo la lettera della legge, sarebbe costituito dalla volontà del soggetto, per sua natura difficilmente dimostrabile, in particolare *ex post* in un'aula di tribunale.

⁴⁶ A. BERNARDI, *Lotta senza quartiere...*, cit., p. 1053.

⁴⁷ Così A. CAPUTO, *Irregolari, criminali, nemici: note sul “diritto speciale” dei migranti*, in *Studi sulla questione criminale*, n. 1, 2007, p. 58.

penalistici, costituisce il diritto punitivo dell'immigrazione⁴⁸. L'espulsione, naturalmente, non nasce con finalità di prevenzione della radicalizzazione, ma, nei fatti, è diventata un vero e proprio caposaldo della strategia italiana di contrasto al fenomeno, pur con le criticità che le sono proprie, anche grazie alla naturale circostanza per cui buona parte degli individui che intraprendono simile percorso è priva di cittadinanza italiana.

Alle forme più generiche di espulsione, disciplinate dal Testo unico sull'immigrazione, che le prevede per motivi di ordine pubblico o di sicurezza dello Stato e nei confronti di alcune delle categorie di soggetti citate dal Codice antimafia⁴⁹, il legislatore ha affiancato, all'indomani degli attentati di Londra del 2005, l'ulteriore forma di espulsione per motivi di prevenzione del terrorismo⁵⁰, da applicarsi anche allo straniero titolare di permesso di soggiorno.

I presupposti materiali per l'emanazione del provvedimento di espulsione, che è disposto dal Ministro dell'Interno o, su sua delega, dal Prefetto competente⁵¹ e che diviene immediatamente esecutivo⁵², sono però particolarmente vaghi, persino evanescenti. Non si richiede, infatti, che il soggetto abbia effettivamente posto in essere un'opera di collaborazione con organizzazioni o attività terroristiche, ma semplicemente che sussistano *fondati motivi di ritenere* che la sua permanenza nel territorio dello Stato possa in qualsiasi modo agevolare dette organizzazioni o attività.

⁴⁸ Sul tema, cfr. L. SIRACUSA, *L'espulsione del migrante e la "materia penale" tra punizione e prevenzione*, in V. Militello, A. Spina (a cura di), *Mobilità, sicurezza e nuove frontiere tecnologiche*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 109-142. In materia di diritto penale dell'immigrazione, la bibliografia è evidentemente amplissima. Per alcuni suggerimenti, si rinvia a E. MAZZANTI, cit., p. 36, nota 49.

⁴⁹ Previste dall'art. 13, primo comma e secondo comma, lettera c) del d.lgs. n. 286/1998, Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero. L'art. 13 è stato modificato dal pacchetto antiterrorismo del 2015 e oggi ricomprende, tra le fattispecie di pericolosità poste alla base dell'espulsione, anche tutte le categorie dei destinatari delle misure di prevenzione personali e patrimoniali. Come si vedrà in seguito, tra questi sono inclusi anche coloro che pongono in essere atti preparatori diretti a sovvertire l'ordinamento dello Stato con la commissione dei reati con finalità di terrorismo.

⁵⁰ Si fa qui riferimento all'art. 3 del d.l. n. 144/2005, poi convertito con legge n. 155/2005. In materia, v. L. MASERA, *Il terrorismo e le politiche migratorie: sulle espulsioni dello straniero sospettato di terrorismo*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 76 ss.

⁵¹ A proposito, v. N. GULLO, *Prevenzione del terrorismo, tutela dell'ordine pubblico e diritti fondamentali degli stranieri: riflessioni sull'espulsione degli stranieri prevista dall'art. 3, d.l. n. 144 del 2005*, in *Diritto e questioni pubbliche*, vol. XVII, n. 2, 2017, p. 468.

⁵² Sul punto, la Corte costituzionale è stata investita di una questione di legittimità, dichiarata infondata nella sentenza n. 432 del 2007, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2007/0432s-07.html>.

Ne discende il conferimento di un amplissimo margine di discrezionalità al potere esecutivo, o ai suoi rappresentanti sul territorio, come peraltro confermato dallo stesso Ministero dell'Interno, che ha ammesso sia la “alta discrezionalità amministrativa” del provvedimento in esame, sia la “limitata sindacabilità dello stesso in sede di giurisdizione di legittimità”⁵³. La misura è infatti impugnabile esclusivamente davanti al giudice amministrativo, cui la dottrina contesta un atteggiamento di tendenziale condiscendenza nei confronti del potere di espulsione. Le decisioni ministeriali passerebbero, in altre parole, al vaglio di un controllo puramente estrinseco, in quanto atto di alta amministrazione e dal carattere discrezionale⁵⁴, rimanendo di fatto esclusa la possibilità di verificare l’attendibilità delle valutazioni dell’amministrazione circa la sussistenza degli elementi posti a fondamento del provvedimento stesso⁵⁵.

Ciò nonostante, più che in ogni altro Paese europeo⁵⁶, tale procedura viene applicata, nel nostro, con singolare frequenza in ottica di prevenzione del terrorismo⁵⁷, risultando, le sue celerità e incisività, elementi particolarmente attraenti per i poteri pubblici, disposti a correre il rischio di sacrificare, sull’altare di questi, irrinunciabili garanzie di difesa dell’espulso.

⁵³ Quelle citate sono le parole utilizzate dal Ministero in una relazione richiesta dal T.A.R. del Lazio e riportate da E. MAZZANTI, cit., p. 38. Il tribunale amministrativo era stato adito da un *imam* espulso nel 2015 in quanto accusato di aver manifestato posizioni religiose oltranziste e filo-jihadiste capaci di influenzare i suoi adepti. Peraltro, lo stesso Consiglio di Stato si è più volte espresso in questo senso, ribadendo la limitata sindacabilità del decreto di espulsione in sede di giurisdizione di legittimità. Cfr., per esempio, Cons. St., sez. VI, sentenza n. 88/2006.

⁵⁴ Per controllo estrinseco si intende un sindacato tramite il quale il giudice si limita a verificare se la valutazione tecnica operata dalla p.a. sia affetta o meno dai sintomi dell’eccesso di potere, senza verificare l’attendibilità del criterio assunto dalla p.a., né la sua corretta applicazione. Sul punto, cfr. *ex multis*, G. CLEMENTE DI SAN LUCA, *Il sindacato giurisdizionale sulle valutazioni tecniche in materia ambientale*, in *Giustamm – Rivista di diritto amministrativo*, rivista telematica (www.giustamm.it), n. 7, 2016; G. DE ROSA, *La discrezionalità tecnica: natura e sindacabilità da parte del giudice amministrativo*, in *Diritto Processuale Amministrativo*, 2013, p. 513 ss.

⁵⁵ Registra contestazioni dottrinali sul tema N. GULLO, cit., p. 473.

⁵⁶ Nota F. MARONE, *The Use of Deportation in Counter-Terrorism: Insights from the Italian Case*, in *Perspectives*, International Centre for Counter-Terrorism (ICCT), L’Aia, 13 marzo 2017, paragrafo 2, che, da questo punto di vista, “Italy stands out in Europe”.

⁵⁷ Basti pensare che nel 2015 i dati riportano più di 60 espulsioni per motivi di sicurezza e altrettante nel 2016; il numero è poi ulteriormente cresciuto, fino a superare la soglia delle 100 espulsioni, tanto nel 2017 quanto nel 2018, e ad assestarsi su numeri simili, 98, anche nel 2019. Per i dati fino al 2018 compreso, cfr. M. OLIMPIO, *La misura delle espulsioni per terrorismo*, in *Commentary*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 14 dicembre 2018; quanto ai riferimenti circa il 2019, v. il comunicato del Ministero dell’Interno relativo alla prima espulsione del 2020, all’indirizzo <https://www.interno.gov.it/it/sala-stampa/comunicati-stampa/espulso-imam-marocchino-primo-allontanamento-nel-2020>.

Al di là dei dubbi relativi all'efficacia sul medio e lungo periodo di simile misura⁵⁸, dunque, l'indefinitezza dei presupposti necessari per la sua emanazione e la difficoltà di ottenere un completo controllo giurisdizionale sul relativo provvedimento non possono che suscitare più di un allarme. Tra i fondati motivi in grado di far ritenere la permanenza nello Stato del soggetto possibilmente agevolatrice delle attività di organizzazioni terroristiche, possono evidentemente rientrare, con tutte le criticità del caso, anche attività che costituiscono espressione di diritti costituzionalmente garantiti. Ciò che la legge richiede, infatti, non è che l'individuo abbia posto in essere un qualsivoglia pericolo concreto per la vita o l'incolumità fisica altrui, né per la sicurezza comunque intesa; a bastare, piuttosto, è un mero sospetto di pericolosità, suffragato da elementi non precisati.

In presenza di tale indeterminatezza, non è da escludersi, quindi, che anche condotte garantite dal diritto di libertà religiosa possano costituire, agli occhi dell'autorità amministrativa, indici di siffatta potenziale pericolosità. A confermarlo, d'altronde, sono le stesse motivazioni delle singole espulsioni, che si ritrovano nei comunicati stampa pubblicati dal Ministero dell'Interno⁵⁹.

Tra i casi più paradigmatici, si riporta qui quello di un cittadino macedone, espulso nel gennaio 2018⁶⁰. Le ragioni che, secondo quanto si apprende, hanno fondato il provvedimento sono le sue relazioni con connazionali a loro volta

⁵⁸ In proposito, sia consentito il rimando a D. MILANI, A. NEGRI, cit., p. 18, in cui si paventava il rischio che un provvedimento così afflittivo potesse in qualche misura persino agevolare la narrativa improntata al vittimismo e al senso di persecuzione che è parte integrante del messaggio propagandato dagli estremisti jihadisti.

⁵⁹ Quanto alla giurisprudenza, si veda invece T.A.R. Lazio Sez. I ter, 13 dicembre 2019, n. 14373. Il ricorrente, cittadino pakistano, era stato indagato per il reato di cui all'art. 270 *quinquies* c.p., per aver pubblicato su Facebook fotografie che lo raffiguravano mentre impugnava armi e per essersi addestrato sulla preparazione e sull'uso di materiali esplosivi e armi, in un procedimento poi definito con sentenza di non luogo a procedere. Nel provvedimento di espulsione si sottolineava, in particolare, il consolidato circuito relazionale in cui egli era inserito, di cui facevano parte persone che condividevano la sua stessa ideologia, nonostante di tali circostanze non venisse addotto alcuno specifico elemento di riscontro. Ancora, si riportava che il ricorrente avesse postato su Facebook commenti in lingua araba, senza però che da essi emergesse alcun contenuto violento. Nonostante questo, il TAR ha ritenuto corretta e non censurabile la determinazione in ordine alla preminenza dell'interesse alla sicurezza interna ed esterna dello Stato, interesse essenziale ed insopprimibile della collettività, rispetto a quello del ricorrente a permanere sul territorio dello Stato.

Ciò ci conduce, peraltro, a ulteriori riflessioni, evidentemente impossibili in questa sede, circa il rapporto tra i social network e la percezione dell'identità individuale, per cui le modalità con le quali ci si rappresenta in rete possono assumere rilevanza giuridica, anche al di là e prima di effettive indagini circa la reale corrispondenza tra quanto pubblicato sui social media e quanto di concreto sussistente nella realtà non virtuale.

⁶⁰ Il relativo comunicato stampa, datato 26 gennaio 2018, è reperibile all'indirizzo <https://www.interno.gov.it/it/sala-stampa/comunicati-stampa/espulsi-due-cittadini-macedoni>.

“coinvolti in pregresse attività antiterrorismo (*sic!*) nonché con altri estremisti balcanici” e “il suo forte risentimento contro le istituzioni e la cultura italiana”, tanto da arrivare persino ad asserire che “il riconoscimento della nostra cittadinanza risulterebbe proibito per un musulmano”. Inoltre, ultima circostanza che è stata ritenuta decisiva, questi è stato ritrovato in possesso di supporti informatici “contenenti le prediche di diversi imam balcanici di estrazione ultra-radicalista e documenti di propaganda jihadista”.

Se quelli appena descritti sono considerati indici di radicalizzazione, è allora evidente che la stessa definizione di quest’ultima adottata dall’ordinamento muti quando si passa dall’ambito puramente penalistico a uno commisto a elementi amministrativistici come quello relativo all’immigrazione. Qui, la nozione di radicalizzazione sembra allontanarsi dal richiedere una condotta penalmente rilevante, se è vero che sarebbe sufficiente provare un’avversione nei confronti dei valori e delle istituzioni che fondano il nostro ordinamento. Al risentimento nutrito dal soggetto, infatti, non risulta essere conseguita alcuna azione esteriore capace di integrare una qualsivoglia figura di reato, ma solo l’intrattenimento di rapporti con connazionali ritenuti pericolosi e la detenzione di materiale di proselitismo jihadista. Tale ultimo comportamento, in particolare, sembra poi poter ricadere nell’alveo di quelli tutelati dall’art. 19 Cost. Se è vero, come già chiarito, che quella propaganda spesso prende le mosse da una matrice religiosa per poi abbracciare contenuti politici, nulla esclude che chi ne sia in cerca intenda approfondirne proprio gli aspetti prettamente spirituali, per quanto poi strumentalizzati a fini violenti da chi li ha divulgati.

Analogamente, nel 2017, l’espulsione di un cittadino marocchino veniva giustificata in quanto questi aveva manifestato un percorso di radicalizzazione⁶¹. A dimostrazione dello stesso, riporta il relativo comunicato, questi si sarebbe rifiutato di prestare giuramento per ottenere la cittadinanza italiana, “confidando ad alcuni connazionali che l’accettazione dello *status* avrebbe offeso la sua religione e che l’osservanza della Costituzione avrebbe violato i dettami shariatici”.

⁶¹ Il relativo comunicato stampa, datato 26 marzo 2017, è reperibile all’indirizzo <https://www.interno.gov.it/it/sala-stampa/comunicati-stampa/espulso-cittadino-marocchino-26deg-nel-2017>.

Siamo di fronte a un classico conflitto di lealtà, in cui il fedele riconosce superiorità alla propria legge religiosa rispetto a quella, secolare, del Paese in cui risiede. Simile posizione può essere – anche se non necessariamente – indice di quella religiosità totalitaria e totalizzante che, a parere di chi scrive, è una delle caratteristiche proprie del radicalizzato, ma, in assenza di condotte coerenti, in questa circostanza non specificate, non si vede come e perché lo Stato democratico, laico e pluralista, possa o debba intervenire a limitarla con qualsivoglia misura.

Il rischio scongiurato in materia strettamente penalistica, vale a dire di criminalizzare condotte che costituiscono esercizio del diritto di libertà religiosa e, quando questo paia necessario, di farlo comprimendo eccessivamente e indebitamente la sfera di autonomia dell'individuo, sembra quindi, una volta uscito dalla porta dell'ordinamento, rientrarvi dalla finestra del diritto punitivo dell'immigrazione. Qui le esigenze di tutela hanno fatto compiere un ulteriore passo indietro al legislatore, che ha previsto la possibilità di una misura di particolare afflittività come l'espulsione anche in assenza di pericoli concreti. Una scelta che, a maggior ragione per il fatto di lasciare ampio spazio di manovra all'autorità amministrativa, libera di agire e priva di un reale controllo giurisdizionale nel merito, sarà oggetto di ulteriore critica nel prosieguo del presente lavoro.

3. Il caso della radicalizzazione negli istituti di pena: il ruolo degli indicatori

Se è vero che l'emergere della minaccia terroristica del nuovo millennio ha senza dubbio contribuito a fornire una nuova centralità, nel dibattito pubblico e scientifico, al tema del rapporto tra libertà religiosa e sicurezza, *a fortiori* ciò si è verificato nella dimensione penitenziaria. La scoperta, o riscoperta, della spiritualità è infatti da sempre una possibilità per il detenuto⁶², che, in una situazione quotidiana di inevitabile complessità, può individuare nella narrazione religiosa una proposta di rilettura della propria esistenza al contempo capace di offrire inedite prospettive per

⁶² D'altra parte, la religione è, ai sensi dell'art. 15 della legge sull'ordinamento penitenziario del 1975, uno degli elementi del trattamento, insieme all'istruzione, al lavoro, alle attività culturali, ricreative e sportive, ai contatti con il mondo esterno e la famiglia. Per una prospettiva sociologica sul ruolo della religione in carcere, cfr. R. SARG, A.S. LAMINE, *La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance*, in *Archives de sciences sociales des religions*, n. 153, 2011, pp. 85-104.

il futuro. La primaria importanza oggi attribuita a tale aspetto della vita detentiva, però, non si spiegherebbe senza il riferimento, ancora una volta, ai fenomeni di radicalizzazione e alle minacce a essi connaturate⁶³.

È ormai del resto opinione piuttosto diffusa che periferie e moschee, un tempo terreni fertili per il proselitismo jihadista, siano stati allo stato superati e soppiantati dai nuovi centri di radicalizzazione costituiti dal web e, appunto, dal carcere⁶⁴. Due realtà per certi versi paradossalmente opposte, ma che sono fonte delle medesime preoccupazioni: da una parte, il regno dell'immateriale per eccellenza, della massima apertura e del continuo mutamento, dall'altra gli istituti di pena, connotati dalla reclusione in spazi angusti, da giornate rigidamente regolamentate e da una sostanziale impermeabilità a ogni evoluzione tecnologica⁶⁵.

Curiosamente, è in luoghi fisicamente e concettualmente agli antipodi, dunque, che la radicalizzazione di matrice religiosa sembra trovare maggiori sbocchi, seppur, naturalmente, con modalità diverse. Quello virtuale, infatti, è un ambiente incredibilmente sconfinato e fertile, in cui l'utente, di fronte a infinite scelte, può sì inciampare in contenuti non richiesti, ma, con altrettanta facilità, allontanarsene, semplicemente imboccando un'altra strada; nel contesto carcerario, invece, la situazione è evidentemente opposta. La convivenza forzata con altri soggetti dal passato criminale, unita all'inevitabile sofferenza causata dalla privazione della libertà e degli affetti, può fuor di dubbio rendere il ristretto particolarmente vulnerabile alla propaganda radicalizzata e radicalizzante.

⁶³ La questione è da tempo analizzata dagli esperti di studi penitenziari. Cfr. AA. VV., *La radicalizzazione del terrorismo islamico. Elementi per uno studio del fenomeno di proselitismo in carcere*, Quaderni ISSP, n. 9, giugno 2012.

⁶⁴ Rileva il passaggio dal primo binomio al secondo A. SBRACCIA, *Radicalizzazione in carcere: sociologia di un processo altamente ideologizzato*, in *Antigone – semestrale di critica del sistema penale e penitenziario*, n. 1, 2017, p. 174. Tra le poche voci contrarie, v. C.R. JONES, *Are prisons really schools for terrorism? Challenging the rhetoric on prison radicalization*, in *Punishment & Society*, vol. 16, n. 1, 2014, pp. 74-103.

⁶⁵ Anche se proprio la necessità di elaborare nuove soluzioni in materia di contrasto alla radicalizzazione sembra spingere l'amministrazione penitenziaria verso la sperimentazione di prassi innovative. Sul punto, v. M. CANEVA, *Carceri: nuove tecnologie per contrastare la radicalizzazione*, in *giustizia newsonline – Quotidiano del Ministero della giustizia*, rivista telematica (www.gnewsonline.it), 15 febbraio 2019.

Nel caso di cui si tratta, poi, è evidente che il tema si intrecci con quello delle più ordinarie difficoltà conosciute dagli stranieri negli istituti di pena⁶⁶; la comune sofferenza per la perdita della libertà personale si somma qui, infatti, al sentimento di esclusione e di emarginazione patito dai soggetti più deboli sia fuori sia dentro al carcere⁶⁷ e al disagio esistenziale generato, in molte circostanze, dal fallimento del progetto migratorio. Lo stato di particolare fragilità psicologica e personale che ne deriva è quindi in grado di spiegare tanto le rinnovate esigenze spirituali dei detenuti, quanto il pericolo che questi, pur animati da intenzioni genuine, intraprendano derive pericolose a fronte di messaggi in grado di promettere un nuovo senso di appartenenza e identità.

Gli istituti di pena, invero, sono il terreno dove, forse più che altrove, si manifestano plasticamente le due tendenze tipiche dell'età post-secolare illustrate nel primo capitolo di questo studio. La religiosità riscoperta in tale contesto, infatti, può essere innanzitutto quanto mai personale e mischiarsi in maniera ancor più marcata col proprio vissuto individuale. Non v'è dubbio del resto che una scarsa conoscenza del patrimonio dottrinale della fede in cui si è stati educati, le difficoltà a incontrare il ministro di culto della confessione di appartenenza⁶⁸ e un più complessivo senso di abbandono, solitudine e fallimento siano tutti fattori in grado di condurre all'edificazione di quel Dio personale di cui parlava Beck. La religione (ri)trovata può diventare, così, persino una conquista da esibire, segno di un nuovo ordine, faticosamente raggiunto, nel proprio itinerario di vita, sino al punto da accompagnarsi al rifiuto di ogni intermediazione con la divinità⁶⁹. Un intervento

⁶⁶ Sul punto, già si esprimeva la relazione degli Stati Generali dell'Esecuzione Penale, Tavolo 7 - Stranieri e esecuzione penale, p. 32, indetti nel 2015 dall'allora Ministro della Giustizia Andrea Orlando.

⁶⁷ Si tratta di elementi che rendono più agevole comprendere i motivi di un percorso di radicalizzazione avviato in carcere anche secondo la più recente *Relazione del Ministero sull'amministrazione della giustizia – anno 2019 – Inaugurazione dell'Anno Giudiziario 2020 – Dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria*, p. 24.

⁶⁸ Per il quadro normativo che, in assenza di disposizioni puntuali, regola oggi l'accesso dei ministri di culto islamici negli istituti di pena, v. M. CARNÌ, *I ministri di culto delle confessioni religiose di minoranza: problematiche attuali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2015, pp. 25-27; M. CARNÌ, *Islam ministri di culto* in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità Islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 211-243

⁶⁹ A proposito, cfr. M.K. RHAZZALI, *L'Islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, FrancoAngeli, Milano, 2010, p. 115. Lo stesso autore parla poi, a p. 122, di "bricolage etico", a fronte della costruzione, da parte del detenuto, di una nuova etica e di "aggregati di elementi comportamentali che incarnino al di là della lettera i principi fondamentali

esterno, infatti, può persino essere, in alcune ipotesi, vissuto come un'intrusione indebita, persino un tentativo di espropriazione della propria intimità.

Al contempo, però, in simili difficoltà, il risvolto identitario delle religioni è capace di assumere un ruolo ancora più centrale. *A fortiori* a seguito dell'ingresso in carcere, infatti, il vuoto causato dallo smarrimento e dall'alienazione percepiti può essere colmato dagli universi simbolici fideistici; questi possono evidentemente correre in soccorso del nuovo giunto, al di là del puro aspetto spirituale, per fornirgli una narrazione da condividere con altri detenuti e, di conseguenza, gli strumenti in grado di farlo sentire parte di un gruppo. Diversi, infatti, sono i profili religiosi dei detenuti individuati dalla sociologia e, tra questi, spiccano i cosiddetti identitaristi, che rivendicano appunto la fede in chiave di aggregazione collettiva, ritrovando nella stessa essenzialmente un simbolo attorno a cui "allestire una rappresentazione identitaria"⁷⁰.

Believing without belonging e belonging without believing ben si attagliano così agli istituti di pena, con le inevitabili difficoltà del caso. Le condizioni penitenziarie nel loro complesso, infatti, sembrano corrispondere precisamente a quelle tipiche della fase di pre-radicalizzazione⁷¹, vale a dire a quelle circostanze, interne o esterne al soggetto, che lo rendono inevitabilmente esposto al rischio di cedere al fascino della narrativa radicalizzata. D'altra parte, non siamo di fronte a un fenomeno del tutto nuovo: il carcere è storicamente un luogo privilegiato di proselitismo criminale⁷² e non si vede perché quello volto a ottenere l'adesione di delinquenti comuni alla causa terroristica asseritamente religiosa possa farvi eccezione⁷³.

della religione". Ancora, v. M.K. RHAZZALI, *Comunicazione interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazioni nelle istituzioni*, Carocci, Roma, 2015; M.K. RHAZZALI, *L'islam in Italia e le carceri*, in M. El Ayoubi, C. Paravati (a cura di), *Dall'islam in Europa all'islam europeo. La sfida dell'integrazione*, Carocci, Roma, 2018, p. 117 ss.

⁷⁰ Così, M.K. RHAZZALI, *L'Islam in carcere...*, cit., p. 174.

⁷¹ A proposito, v. E. MULCAHY, S. MERRINGTON, P. BELL, *The Radicalisation of Prison Inmates: Exploring Recruitment, Religion and Prisoner Vulnerability*, in *Journal of Human Security*, vol. 3, n. 1, 2013, p. 10. Illustra le quattro fasi del processo di radicalizzazione V. VERDOLINI, *Genealogia delle strategie di de-radicalizzazione nei penitenziari italiani. Spunti critici*, in *Sociologia del diritto*, n. 2, 2019, p. 98.

⁷² Basti qui ricordare la nota riflessione di L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione: teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 259, secondo cui il carcere "è un luogo di diseducazione e di sollecitazione al delitto".

⁷³ Le dinamiche che rendono il contesto carcerario l'ideale per il reclutamento di nuovi potenziali terroristi sono ben illustrate da AA. VV., *Gap analysis on counter-radicalisation measures*,

I dati relativi agli attacchi di matrice jihadista occorsi in Europa e Nord America negli ultimi anni sono notevolmente significativi. A partire dalla proclamazione dello Stato islamico, nel giugno 2014, si ritiene che circa un quarto degli attentatori siano stati precedentemente detenuti in un istituto di pena⁷⁴ e solo pochi di loro, peraltro, per reati di terrorismo. Si tratta di numeri considerevoli, che giustificano la predisposizione di misure di contrasto alla radicalizzazione elaborate *ad hoc* per la dimensione carceraria.

L'Amministrazione penitenziaria (D.A.P.), dunque, si è trovata a dover fronteggiare una nuova sfida, relativa all'individuazione di strumenti giuridici da applicarsi nei confronti di soggetti – condannati con una pena definitiva o in attesa di giudizio – che in ogni caso sono già sottoposti a imponenti restrizioni all'esercizio dei diritti inviolabili e cui, al contempo, è espressamente dedicato quel particolare ramo dell'ordinamento, il penitenziario, che si occupa specificamente di regolare le attività degli istituti di pena.

Già da un primo esame le strategie ad oggi adottate in materia rivelano come obiettivo primario sia quello di evitare il 'contagio jihadista'. Il massimo timore che viene avvertito, infatti, è quello della diffusione del messaggio radicalizzante da parte dei detenuti per delitti di terrorismo (cosiddetti terroristi) o per altri reati ma comunque già radicalizzati (cosiddetti *leader*) nei confronti del resto della popolazione detenuta; in altre parole, l'intento dell'Amministrazione è quello di prevenire la possibilità che ulteriori delinquenti comuni (cosiddetti *follower*)⁷⁵ possano subire il fascino e l'influenza della propaganda operata dai ristretti più carismatici.

A tale scopo il D.A.P. ha disposto misure di immediato isolamento per i detenuti per reati di terrorismo, così da frenarne sin dall'ingresso in carcere le

Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen, Hannover, 2017, pp. 25-26. Insiste sui fattori causali di una possibile deriva radicale V. FRONZONI, *L'islam nel circuito penitenziario e la prevenzione della radicalizzazione violenta e del proselitismo. Profili comparatistici*, in *Diritto e Religioni*, n. 2, 2016, pp. 294-295.

⁷⁴ I dati qua riportati sono proposti da F. MARONE, M. OLIMPIO, *Jihadist radicalization in Italian prisons: a primer*, in *Analysis*, ISPI, febbraio 2019, p. 4.

⁷⁵ Tale tripartizione tra le categorie di ristretti a diverso titolo coinvolti nei processi di radicalizzazione in carcere è costantemente ribadita dall'Amministrazione. Da ultimo, v. *Relazione del Ministero sull'amministrazione della giustizia*, cit., p. 24.

potenzialità di reclutamento. Così, dal 2009⁷⁶, essi sono assegnati al circuito Alta Sicurezza 2 (AS2), dove si prevede tanto un'impossibilità di comunicazione tra i reclusi, quanto una rigorosa separazione dalla restante popolazione detenuta⁷⁷.

Tale scelta⁷⁸ palesa l'adesione dell'Amministrazione alla concezione di radicalizzazione fatta propria dal ramo penale dell'ordinamento: il soggetto che ha posto in essere condotte di terrorismo, oppure altre che le abbia agevolate, è escluso dalla vita carceraria ordinaria, mediante il suo inserimento in un circuito che ne previene i contatti con altri ristretti, così da neutralizzare immediatamente la sua carica dirompente.

La definizione penalistica di radicalizzazione, però, non è in ambito penitenziario evidentemente sufficiente; accantonata la questione dei reclusi per terrorismo, occorre infatti concentrarsi sull'individuazione di processi di radicalizzazione, in corso o già compiuti, intrapresi da detenuti comuni, che prima nulla avevano avuto a che fare con attività anche solo di sostegno ad attività jihadiste.

La difficoltà per l'Amministrazione, quindi, risiede nella necessaria predisposizione di un'altra nozione di radicalizzato, che si distingua da quella precedente. La stessa però, al contempo, non dovrà risultare foriera di eccessive limitazioni delle libertà garantite al detenuto dalla nostra legislazione.

L'idea che alla restrizione della libertà personale si accompagni, pressoché automaticamente, il disconoscimento di ogni altra posizione soggettiva attraverso un

⁷⁶ V. circolare del Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria n. 3619/6069 del 21 aprile 2009. Il nuovo circuito Alta Sicurezza prevede al proprio interno tre differenti sottocircuiti, a ognuno dei quali sono dedicate differenti strutture penitenziarie, con medesime garanzie di sicurezza e opportunità trattamentali. Fra questi, il sottocircuito AS2 è espressamente riservato proprio ai detenuti per delitti commessi con finalità di terrorismo, anche internazionale. Secondo la *Relazione del Ministero sull'amministrazione della giustizia*, cit., p. 23, alla data dell'8 novembre 2019, i ristretti ad esso ascritti risultavano essere 84, di cui 52 proprio per reati afferenti al terrorismo di matrice religiosa. Con la legge n. 279 del 2002, occorre ricordarlo, i reati commessi con finalità di terrorismo o di eversione erano già tornati a essere inseriti tra quelli ostativi alla concessione dei benefici e delle misure alternative.

⁷⁷ Per un breve sguardo alla realtà vissuta nelle sezioni AS2, anche con riferimento alle difficoltà del compiuto esercizio della libertà religiosa, cfr. A. OLEANDRI, D. PULINO, *Dove vivono i "cattivi"*, in AA. VV., *Torna il carcere. XIII Rapporto sulle condizioni di detenzione*, Associazione Antigone, Roma, 2017.

⁷⁸ Peraltro non necessariamente condivisa a livello internazionale. Sul punto, v. J. RUSHCHENKO, cit. Sulle difficoltà della scelta allocativa dei detenuti a rischio radicalizzazione, cfr. F. DELVECCHIO, *Il detenuto a rischio radicalizzazione e i rimedi della prevenzione terziaria: triage iniziale, scelta allocativa e ruolo degli operatori penitenziari*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 6, 2017, pp. 193-210.

generalizzato assoggettamento all'organizzazione penitenziaria è infatti, come ha chiarito la Consulta⁷⁹, “del tutto estranea al vigente ordinamento costituzionale, il quale si basa sul primato della persona umana e dei suoi diritti”.

Ciò implica non solo l'impossibilità di un trattamento contrario al valore-principio supremo della dignità del recluso⁸⁰, ma anche che gli stessi diritti inviolabili che ne sono estrinsecazione debbano, per quanto possibile in un contesto certamente delicato quale è il carcere, mantenere le loro massime possibilità di espansione⁸¹. In altre parole, la stessa libertà che è ivi per natura limitata non può e non deve essere soppressa. Ciò che, anzi, viene egualmente garantito, il residuo di libertà che l'ordinamento ancora concede, diviene in carcere ancora più prezioso “in quanto costituisce l'ultimo ambito nel quale può espandersi la sua personalità individuale”⁸².

A proposito di ciò che più interessa ai fini del presente lavoro, il diritto di libertà religiosa è notoriamente riconosciuto anche dai testi normativi fondamentali in materia penitenziaria⁸³, sebbene restino diseguali le modalità che presiedono all'esercizio in concreto di simili facoltà⁸⁴. Su tutti, è il caso dell'assistenza spirituale, per cui sono ancora previsti tre regimi differenziati: il primo, esclusivamente per la

⁷⁹ Corte costituzionale, sentenza n. 26 del 1999, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1999/0026s-99.html>, considerato in diritto, par. 3.1, per cui “la restrizione della libertà personale secondo la Costituzione vigente non comporta dunque affatto una *capitis deminutio* di fronte alla discrezionalità dell'autorità preposta alla sua esecuzione”.

⁸⁰ Secondo M. RUOTOLO, *Tra integrazione e maieutica: corte costituzionale e diritti dei detenuti*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2016, p. 7, il nostro impianto legislativo penitenziario “si fonda testualmente sui valori della umanità e della dignità della persona (...) in linea non solo con le prescrizioni dell'art. 27 Cost., ma anche – e ancor prima – con i principi-valori del riconoscimento-garanzia dei diritti inviolabili (art. 2 Cost.), della pari dignità sociale e dell'eguaglianza formale e sostanziale (art. 3 Cost.)”.

⁸¹ Sul punto, cfr. G. SILVESTRI, *La dignità umana dentro le mura del carcere*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2014, p. 4, che ricorda come la tara delle esigenze di sicurezza della custodia debba sempre inerire alla tutela dei diritti dei terzi.

⁸² Così, Corte costituzionale, sentenza n. 26 del 1999, cit., considerato in diritto, par. 4.2.

⁸³ V. artt. 1, secondo comma, 15, 26 legge n. 354 del 1975, *Norme sull'ordinamento penitenziario e sull'esecuzione delle misure privative e limitative della libertà* e artt. 11, quarto comma, 58, d.p.r. n. 230 del 2000, *Regolamento recante norme sull'ordinamento penitenziario e sulle misure privative e limitative della libertà*.

⁸⁴ Per il quadro normativo in materia, v. S.I. CAPASSO, *La tutela della libertà religiosa nelle carceri*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 23 maggio 2016. Le citate disparità potrebbero essere colmate da una legge generale sulla libertà religiosa, da anni da più parti auspicata: la proposta recentemente elaborata dal gruppo Astrid introduce, per esempio, una disposizione volta a assicurare l'assistenza spirituale nelle comunità separate a ogni individuo, “in particolare a coloro che sono privi delle garanzie previste dalla normativa pattizia ex art. 8, c. 3, Cost.”. Sul punto, cfr. R. MAZZOLA, *Le istanze di libertà individuale*, cit., p. 133.

Chiesa cattolica, il secondo, per le confessioni che abbiano stipulato un'intesa con lo Stato ex art. 8, terzo comma, Cost.⁸⁵ e infine il terzo, per quelle che invece ne siano prive.

È in questo scenario di garanzie, dunque, che si è innestata la strategia di contrasto alla radicalizzazione voluta dal D.A.P., di cui però, prima di analizzare le criticità, occorre ribadire la finalità. Mentre quella fatta propria dal diritto penale è indubbiamente improntata alla repressione, questa non può che presentare marcati tratti preventivi. Più che al tempo trascorso in carcere, infatti, essa guarda già a quello successivo, intendendo evitare il rischio che il periodo della detenzione consegua lo scopo opposto a quello costituzionalmente previsto di una rieducazione risocializzante, fungendo invece da scuola criminale⁸⁶.

Anzitutto, quindi, il personale penitenziario deve essere messo nelle condizioni di comprendere i segnali di una radicalizzazione in corso, di modo da poter intervenire il prima possibile con misure in grado di interdirne lo sviluppo. A tale preciso scopo, l'Amministrazione ha dotato gli istituti di una serie di criteri, denominati "indicatori sulla radicalizzazione", frutto del lavoro svolto nel 2009 da una commissione internazionale formata da Austria, Francia e Germania, previo supporto finanziario della Commissione Europea⁸⁷. Essi consistono in un elenco di cambiamenti fisici (nell'abbigliamento o nell'aspetto esteriore) e di comportamenti posti in essere dai detenuti (per esempio, aumento della pratica religiosa isolata, proselitismo, commenti su fatti politici correnti, cambiamento improvviso di interessi) che, a detta di chi li ha elaborati, meriterebbero particolare attenzione. La presenza di uno o più di questi indicatori non costituisce però di per sé la prova di

⁸⁵ Per le singole disposizioni delle leggi di approvazione delle intese stipulate fino al 2018 a proposito dell'assistenza spirituale negli istituti di pena, v. D. MILANI, A. NEGRI, cit., pp. 4-5, nota 10.

⁸⁶ Con specifico riferimento al terrorismo, seppur di matrice politica, rilevava già E. DOLCINI, *La «rieducazione del condannato»...*, cit., p. 477, che "il fenomeno dei Nuclei Armati Proletari (...) dimostra, anzi come il carcere rappresenti ormai nel nostro paese la sede ideale per la maturazione di scelte irreversibili di lotta armata contro lo Stato".

⁸⁷ COMMISSIONE INTERNAZIONALE AUSTRIA-FRANCIA-GERMANIA, *Manuale sulla radicalizzazione violenta, riconoscimento del fenomeno da parte di gruppi professionali coinvolti e riposte a tale fenomeno*, Commissione Europea - Direzione Generale della Giustizia, Libertà e Sicurezza, giugno 2009 (consultabile sul sito del Ministero della Giustizia all'indirizzo https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_12_1.page?facetNode_1=0_0&facetNode_2=4_95&contentId=SPS1143166&previousPage=mg_1_12).

una avvenuta radicalizzazione, ma dovrebbe indurre soltanto a intensificare la vigilanza “e, all’occorrenza, ad agire di conseguenza”⁸⁸.

Alla rilevazione di detti indici, infatti, può corrispondere l’inserimento del ristretto in uno dei tre livelli⁸⁹ di monitoraggio disposti dal D.A.P. specificamente per i detenuti segnalati per una presunta radicalizzazione. In particolare, è il Nucleo Investigativo Centrale (N.I.C.) del Corpo di Polizia Penitenziaria a raccogliere, analizzare ed elaborare tutte le informazioni assunte dai vari istituti di pena in merito al percorso intrapreso dai singoli soggetti.

Ancora una volta, però, va chiarito cosa si intenda qui per radicalizzazione: evidentemente, non la commissione di atti di natura anche solo latamente terroristica, per la gran parte impossibili da porre in essere nel contesto carcerario. La stessa scheda di accompagnamento al manuale sugli indicatori, pubblicata dal Ministero della Giustizia nel luglio 2015⁹⁰, dopo aver sottolineato le difficoltà insite nei tentativi di identificarne una definizione, non contribuisce a fornire chiarezza sul punto, riportandone addirittura quattro possibili versioni. Tre di esse fanno classicamente riferimento all’utilizzo della violenza, oppure operano richiami diretti alla nozione di estremismo⁹¹, mentre la quarta, certamente più originale, definisce la radicalizzazione come “una volontà crescente di sostenere cambiamenti difficili da

⁸⁸ COMMISSIONE INTERNAZIONALE AUSTRIA-FRANCIA-GERMANIA, cit., p. 7.

⁸⁹ L’attività del N.I.C. si sviluppa appunto su tre diversi livelli di osservazione: il primo, definito “ALTO”, che riguarda i soggetti reclusi per fatti connessi al terrorismo internazionale e coloro che hanno già suscitato un particolare interesse a causa di atteggiamenti rilevatori di forme di proselitismo o radicalizzazione; il secondo, “MEDIO”, che raggruppa quei ristretti che hanno posto in essere condotte, all’interno delle mura del carcere, tali da far presupporre la loro vicinanza all’ideologia jihadista; infine il terzo, “BASSO”, in cui sono ricompresi i detenuti che meritano solo un’osservazione approfondita alla luce delle notizie, ancora generiche, giunte dall’istituto. L’illustrazione dei livelli di monitoraggio è costantemente riproposta dall’Amministrazione nelle sue annuali relazioni. Da ultimo, nella *Relazione del Ministero sull’amministrazione della giustizia*, cit., a pp. 24-25. A proposito, cfr. A. ZACCARIELLO, *Il carcere e il suo paradosso. Bacino di reclutamento per aspiranti mujaheddin e garanzia di riabilitazione per i detenuti*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, giugno 2018, pp. 57-63.

⁹⁰ La *Scheda sul manuale in tema di radicalizzazione* è accessibile online all’indirizzo https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_12_1.page?facetNode_1=0_0&facetNode_2=4_95&contentId=SPS1143166&previousPage=mg_1_12.

⁹¹ Così, la radicalizzazione è definita come “un processo che induce un individuo o un gruppo ad accettare, sostenere o incoraggiare l’uso della violenza come mezzo politico”, “un processo di evoluzione personale per la quale un individuo adotta idee ed obiettivi politici o politico-religiosi sempre più estremi, con la convinzione che il raggiungimento di tali obiettivi giustifichi metodi estremi” e “un processo di adozione di una convinzione estremista e la volontà di utilizzare, sostenere o incoraggiare la violenza e la paura, come metodi per cambiare la società”.

raggiungere nella società, che possono avere come scopo l'abolizione dell'ordine democratico stabilito e che può implicare l'uso di metodi non democratici”.

Per quanto quest'ultima nozione appaia, ai nostri occhi, come la preferibile, se non altro per quel riferimento al concetto di ordine democratico che potrebbe essere più ampiamente interpretato come richiamo alle basi assiologiche che lo sostengono - quali, su tutte, la dignità - essa non sembra però essere quella effettivamente adottata dal D.A.P.

Tra le spie di radicalizzazione individuate, infatti, si trovano condotte che in nessun modo potrebbero essere considerate sintomi di un pericolo tanto grave. Basti pensare alle modifiche nell'aspetto esteriore o, ancora, alla rottura dei contatti esterni con i familiari. In particolare, non v'è chi non veda poi come alcuni di quei comportamenti attenzionati costituiscano inequivocabilmente godimento del diritto di libertà religiosa, per quanto espressamente garantito dalla Costituzione, prima, e dall'ordinamento penitenziario, poi. L'intensificarsi della pratica religiosa, naturalmente, su tutti, ma non solo, fino a giungere a esiti paradossali: l'art. 58, secondo comma, del regolamento di esecuzione assicura ai detenuti il diritto di esporre nella propria camera individuale, o nel proprio spazio di pertinenza nella camera a più posti, immagini e simboli della propria confessione religiosa⁹². Secondo il manuale fornito agli istituti di pena dall'Amministrazione, però, la “decorazione della cella con tappeti da preghiera, calligrafie islamiche ed il Corano”⁹³ è appunto uno degli indicatori che potrebbero giustificare un innalzamento della soglia di sorveglianza nei confronti del ristretto. D'altra parte, l'art. 19 Cost. tutela il più ampiamente possibile la possibilità di manifestare liberamente la propria identità religiosa in qualunque forma, tanto con la pratica del culto, in privato e in pubblico, quanto con il porto di simboli.

L'evidente rischio che il ricorso a tali indicatori presenta consiste, dunque, nell'interferire negativamente con l'esercizio di facoltà espressamente tutelate dall'ordinamento, al quale, in quanto laico, non spetta la possibilità di far discendere alcuna conseguenza giuridica negativa dalla legittima pratica religiosa di ciascuno. Di più: così ragionando, a venire contraddetta sarebbe la stessa attitudine

⁹² In merito, v. R. SANTORO, *I simboli religiosi nell'ordinamento penitenziario italiano*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2010.

⁹³ COMMISSIONE INTERNAZIONALE AUSTRIA-FRANCIA-GERMANIA, cit., p. 8.

promozionale che connota la laicità italiana, che non solo “legittima interventi legislativi a protezione della libertà di religione”⁹⁴, ma anche attribuisce allo Stato “il compito di garantire le condizioni che favoriscano l'espansione della libertà di tutti e, in questo ambito, della libertà di religione”⁹⁵. Lungo questa direttrice, invece, l'effetto ottenuto è esattamente l'opposto. Il godimento del diritto di libertà religiosa, anziché promosso e incentivato, risulta, così, foriero di ricadute sul trattamento penitenziario del detenuto. La segnalazione della presenza di indicatori, infatti – anche desunti dall'esercizio di pratiche garantite – permette di collocare il ristretto in uno dei citati livelli di monitoraggio.

Una volta convinto della progressiva radicalizzazione del soggetto, invero, l'Amministrazione interviene, soprattutto, a impedire che questi possa venire a contatto con altri ristretti. Le “procedure di deradicalizzazione” attualmente previste non consistono infatti in niente di più. Come chiarisce l'annuale relazione del Ministero ⁹⁶, la Direzione Generale Detenuti, pur continuando nell'azione di monitoraggio, può in tali ipotesi optare per il trasferimento del detenuto, per allontanarlo dall'ambiente che ha agevolato la sua adesione all'ideologia jihadista e al contempo prevenire che egli stesso sia in grado di compiere eventuali attività di proselitismo. A questo trasferimento, al massimo si accompagna l'invito rivolto allo staff multidisciplinare dell'istituto a prendere in carico il ristretto, individuando una non meglio precisata “strategia di depotenziamento”.

Conseguenza ne è il fatto che, a quanto da più parti sostenuto⁹⁷, alcuni detenuti preferiscono non manifestare pubblicamente in alcun modo la loro fede, proprio per non scivolare nelle tratteggiate aree di sospetto. Tanto dal punto di vista teorico quanto da quello più eminentemente pratico, tale risultato, figlio di un sistema incapace di distinguere efficacemente tra esercizio di un diritto e indice di radicalizzazione, appare non auspicabile. Innanzitutto, come già rimarcato, simile esito equivale al fallimento del disegno laico e pluralista individuato dai Costituenti,

⁹⁴ Così la Corte costituzionale nella sentenza n. 508 del 2000, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2000/0508s-00.html>, considerato in diritto, par. 4.

⁹⁵ Sono parole della Corte costituzionale, pronunciate nella sentenza n. 334 del 1996, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1996/0334s-96.html>, considerato in diritto, par. 3.1.

⁹⁶ In quella più recente, v. *Relazione del Ministero sull'amministrazione della giustizia*, cit., p. 25.

⁹⁷ Sul punto, v. C. PATERNITI MARTELLO, *Figli di un dio minore. La libertà religiosa in carcere*, in AA. VV., *Torna il carcere. XIII Rapporto sulle condizioni di detenzione*, Associazione Antigone, Roma, 2017.

che auspicava un ordinamento capace di rimuovere gli intralci al libero sviluppo della personalità individuale, e non certo, al contrario, che producesse quegli ostacoli. Poi, su un versante più concreto, esso comporterebbe un rischio ulteriore: quello di paradossalmente favorire la dissimulazione di ciò che in realtà si vorrebbe far emergere. Una volta stabilito infatti che, per esempio, l'affissione di immagini a sfondo religioso nella cella è una spia di radicalizzazione, niente può risultare più controproducente del detenuto che, consapevole della prospettiva adottata dall'Amministrazione, scelga scientemente di celare il più possibile i propri comportamenti potenzialmente a rischio di segnalazione, rifiutandosi di portare o esporre simboli religiosi pur avendo intrapreso, nel proprio intimo, un cammino radicalizzato.

Le complessità insite nell'esigenza di tracciare un delicato confine tra pratiche espressamente consentite e tutelate, da un lato, e derive di radicalizzazione di matrice jihadista, dall'altro, si sommano ai dubbi relativi all'efficacia reale della strategia delineata. Non va infatti dimenticato che un'attività tanto complessa di osservazione e classificazione viene demandata al personale penitenziario, spesso privo di strumenti di analisi idonei, anche solo sul versante culturale e linguistico⁹⁸.

Guardando, poi, alla questione dalla prospettiva adottata in questo studio, le criticità complessive appaiono ancora più flagranti. Nell'ipotesi di lavoro qui proposta, infatti, uno dei tratti essenziali del radicalizzato sarebbe lo sprezzo per la dignità altrui, palesemente non ravvisabile in condotte quali la decorazione della cella, il cambiamento dell'aspetto fisico, l'intensificarsi della preghiera o persino il proselitismo strettamente religioso diretto ad altri detenuti. Al contrario, tali atteggiamenti sono indubbiamente tutte manifestazioni della personalità del soggetto, mediante cui esso la afferma pienamente, nei limiti del consentito dalla sua reclusione e in quanto garantito dall'art. 1 della legge sull'ordinamento penitenziario⁹⁹. Quella stessa personalità, al cui pieno sviluppo deve essere orientato l'agire statale, trova infatti compiuta affermazione solo qualora la Repubblica democratica riconosca e tuteli i diritti inviolabili (art. 2 Cost).

⁹⁸ Sottolinea tale difficoltà D. MILANI, *Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, p. 259.

⁹⁹ Nello specifico, il terzo comma dell'art. 1 legge n. 354 del 1975 chiarisce che "ad ogni persona privata della libertà sono garantiti i diritti fondamentali".

Salvaguardare le condotte che ne costituiscono l'esercizio, dunque, anziché trarne indizi da cui far discendere conseguenze peggiorative del trattamento, è funzionale alla tutela della dignità stessa dell'individuo, la stella polare cui l'intero ordinamento penitenziario, già dal suo art. 1¹⁰⁰, non deve mai cessare di rivolgere lo sguardo. Per quanto poc'anzi descritto, invece, esse non sono considerate nemmeno irrilevanti, bensì alla stregua di inquietanti campanelli d'allarme da tenere monitorati. Un sistema dunque, quello fondato sugli indicatori, che non solo difetta per efficacia, ma rischia di contraddire le basi stesse su cui si fonda l'intera disciplina giuridica dedicata al trattamento negli istituti di pena.

Il descritto approccio nei confronti della libertà religiosa ha, per la verità, un duplice effetto. Da una parte, come evidenziato, opprime le possibilità di completa realizzazione dell'individuo¹⁰¹, dall'altra omette di considerare il diritto garantito dall'art. 19 Cost. come una valida risorsa proprio in chiave di contrasto alla radicalizzazione¹⁰². Il compiuto e libero esercizio della pratica religiosa può infatti dotare i detenuti più vulnerabili di nuovi strumenti di riflessione funzionali al consolidamento della propria capacità di resistere alle sirene rappresentate dai messaggi jihadisti.

Dal momento che il sentimento di esclusione e emarginazione rappresenta sovente una di quelle condizioni tipiche della fase di pre-radicalizzazione, garantire ai reclusi, qualunque sia il loro credo, la disponibilità di un luogo dove praticare il culto, un'assistenza spirituale continua e non frammentaria e la possibilità di istruirsi

¹⁰⁰ Come recita l'art. 1 ord. pen., "Il trattamento penitenziario deve essere conforme ad umanità e deve assicurare il rispetto della dignità della persona".

¹⁰¹ Sul punto, v. A. FABBRI, *L'assistenza spirituale ai detenuti musulmani negli istituti di prevenzione e di pena e il modello del Protocollo d'intesa: prime analisi*, in *Rassegna penitenziaria e criminologica*, n. 3, 2015, p. 87.

¹⁰² Il ruolo che può giocare la libertà religiosa nella lotta alla radicalizzazione è stato peraltro già sottolineato dal Relatore Speciale delle Nazioni Unite sulla libertà di religione nel suo *Report of the Special Rapporteur on freedom of religion and belief* del 17 gennaio 2017, p. 17, secondo cui "rather than impose undue restrictions on the right to freedom of religion or belief, promoting and protecting this right can more effectively serve to prevent or counter violent extremism". Il dibattito sul possibile impiego della libertà religiosa in una strategia anti-radicalizzazione si estende però oltre i confini europei. Per una prospettiva statunitense, che cita peraltro anche il caso pakistano, cfr. A.M. KHAN, *Religious Freedom as a National Security Imperative: A New Paradigm*, in *Harvard Law School National Security Journal*, 22 marzo 2016.

nella propria fede¹⁰³ costituiscono misure essenziali in grado di concorrere a limitare quella percezione¹⁰⁴.

In questa direzione, va riconosciuto all'Amministrazione il recente sforzo di aver tentato di risolvere il problema dell'assistenza spirituale, notoriamente complesso per i fedeli di confessioni non dotate di intese con lo Stato e quanto mai attuale, nel nostro Paese e non solo¹⁰⁵, a fronte della crescente diversità religiosa in carcere¹⁰⁶. Nel 2015, come è noto, il D.A.P. ha infatti sottoscritto con l'UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia) un protocollo sperimentale di intesa, volto a favorire l'accesso dei ministri di culto islamici negli istituti di pena. Seppur non esplicitato nel documento¹⁰⁷, una delle ragioni che ne hanno motivato la stipula è certamente costituita dalla volontà di anticipare la vittimizzazione e la conseguente radicalizzazione dei detenuti¹⁰⁸. È in quest'ottica che va letto il riferimento, all'art. 2 del protocollo, all'ingresso nelle carceri tanto di assistenti spirituali quanto di mediatori interculturali. Un'iniziativa che intenda porre un argine ai fenomeni di radicalizzazione non può infatti fondarsi esclusivamente sull'attività dei ministri di culto, per sua natura indirizzata prevalentemente al sostegno spirituale; come già chiarito, quello della radicalizzazione negli istituti di pena è un percorso che coinvolge più in generale le delicate questioni del senso di

¹⁰³ A ciò si aggiunga, con specifico riferimento ai detenuti musulmani, che l'Islam si configura non tanto come una ortodossia, quanto come una ortoprassi, per cui i comportamenti materiali contano come e più di ciò in cui si crede; in proposito, v. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Il diritto islamico*, in S. Ferrari (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, Islam e induismo*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 173 ss. La possibilità, dunque, di esercitare compiutamente le pratiche religiose anche in carcere acquista, per i reclusi di fede islamica, una speciale rilevanza.

¹⁰⁴ Si riprendono qui le considerazioni già espresse in D. MILANI, A. NEGRI, cit., p. 21.

¹⁰⁵ Per un focus, per esempio, sul caso inglese, v. J. PAFFARINI, *Libertà di culto e diversità religiosa nelle carceri inglesi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2018. Quanto a un approfondimento circa l'Islam negli istituti di pena francesi, cfr. il noto studio di F. KHOSROKHAVAR, *Prisons de France. Violence, radicalisation, déshumanisation: surveillants et détenus parlent*, Robert Laffont, Parigi, 2016.

¹⁰⁶ Per uno studio sociologico in tema di diversità religiosa negli istituti di pena italiani, v. V. FABRETTI, *Le differenze religiose in carcere. Culture e pratiche negli istituti di pena alla prova del pluralismo*, UniversItalia, Roma, 2014. Con specifico riferimento ai detenuti più giovani, v. D. SARACINO, *Ringrazio che siamo vivi. Giovani stranieri in carcere*, Jaca Book, Milano, 2017.

¹⁰⁷ Rinvenibile online all'indirizzo <https://www.ucoii.org/wp-content/uploads/2020/01/Protocollo-Intesa-DAP.pdf>. Il protocollo è stato di recente e esteso mediante una nuova stipula datata 5 giugno 2020. Per il relativo comunicato stampa cfr. <https://www.ucoii.org/2020/06/05/carceri-lucoii-sigla-il-rinnovo-del-protocollo-con-il-dap-del-ministero-della-giustizia/>.

¹⁰⁸ In dottrina, valorizza questa finalità implicita del protocollo S. ANGELETTI, *L'accesso dei ministri di culto islamici negli istituti di detenzione, tra antichi problemi e prospettive di riforma. L'esperienza del Protocollo tra Dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria e UCOII*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 24, 2018, p. 5.

emarginazione e del bisogno di appartenenza individuale, afferenti all'identità personale e culturale nel suo complesso prima ancora che alla sfera strettamente religiosa.

Sullo sfondo, rimane l'inestricabile problematicità di valutare il successo di ogni iniziativa di prevenzione attuata negli istituti di pena. Intesa la radicalizzazione in senso penalistico¹⁰⁹, una riduzione statistica dei reati di terrorismo o a essi collegati sarebbe visibile sintomo di una strategia efficace, sebbene a rischio di indebite o eccessive limitazioni dei diritti inviolabili, come illustrato nel paragrafo precedente. In assenza di una nozione univoca di radicalizzazione in ambito penitenziario, invece, la misurabilità del successo di qualsivoglia azione di contrasto è particolarmente laboriosa¹¹⁰.

Un ultimo elemento, però, può aiutare nell'individuazione della definizione adottata dal D.A.P.: si tratta, ancora una volta, dell'espulsione. Non volendo qui ripetere quanto già esposto a proposito di detto istituto nel paragrafo 2.3, occorre tuttavia rilevare come il suo ruolo centrale nel complessivo apparato antiterrorismo predisposto dall'ordinamento si palesi ancora più marcato quando si parla del carcere. Qualora le descritte misure di monitoraggio, infatti, siano in grado di accertare che il detenuto ha effettivamente portato a compimento il proprio percorso di radicalizzazione, questi va incontro, una volta dimesso per fine pena, proprio a un provvedimento di espulsione. Solo un dato, per comprendere le dimensioni del fenomeno: nel 2017¹¹¹, ben 92 soggetti rilasciati dai penitenziari sono stati espulsi per adesione al jihadismo.

La complessa attività di sorveglianza svolta negli istituti, quindi, qualora raggiunga il suo esito ultimo, sfocia poi in una misura che rivela la concezione di radicalizzazione fatta propria dal D.A.P. Il detenuto radicalizzato, secondo questa visione, è un soggetto i cui comportamenti registrati durante la reclusione, comprese

¹⁰⁹ Come illustrato nei paragrafi precedenti, neanche il diritto penale definisce espressamente chi sia il radicalizzato, ma i limiti propri di quel ramo dell'ordinamento permettono di considerarlo quale colui che pone in essere condotte di terrorismo, oppure altre, ritenute meritevoli di sanzione, che agevolino il compimento di atti terroristici.

¹¹⁰ A ciò si aggiungano le normali difficoltà relative alla valutazione dei risultati dei progetti risocializzanti in carcere, sottolineata, con specifico riferimento a quelli antiterrorismo, da A. SILKE, T. VELDHUIS, *Countering Violent Extremism in Prisons: A Review of Key Recent Research and Critical Research Gaps*, in *Perspectives on Terrorism*, vol. 11, n. 5, ottobre 2017, p. 8.

¹¹¹ Quello del 2017 è il dato più recente riportato nella *Relazione del Ministero sull'amministrazione della giustizia* del 2020, cit., p. 46.

le condotte religiosamente ispirate, lo rendono meritevole di speciale attenzione; in particolare, sono le modalità di estrinsecazione della sua religiosità a farlo ritenere pericoloso e pronto alla commissione di atti di violenza non appena scontata la pena detentiva.

Ciò che più allarma è il fatto che le sue convinzioni siano così profonde e consolidate che qualsivoglia trattamento rieducativo non possa conseguire alcun risultato positivo, per mancanza di strumenti idonei al contrasto o proprio per l'irriducibilità delle sue posizioni. A fronte di tali difficoltà, gli unici obiettivi perseguibili, agli occhi dell'Amministrazione, sono, anzitutto, evitare che il detenuto giunga a completare il suo percorso radicalizzante, monitorandone ogni eventuale spia indiziaria – anche a rischio di segnalare condotte del tutto innocue e, anzi, espressamente tutelate dall'ordinamento – quindi, nel caso in cui questo si sia purtroppo compiuto, attivarsi per allontanare il soggetto il prima possibile dal nostro Paese. Si tratta, però, più che di scelte frutto di una visione complessiva del tema, delle sole opzioni a oggi concretamente attuabili.

Tale quadro d'insieme, infatti, rivela la reale debolezza strutturale della strategia italiana, vale a dire la mancanza di un complessivo piano tanto di prevenzione quanto di de-radicalizzazione¹¹². Una lacuna che, come si vedrà nel prossimo paragrafo, conduce all'elaborazione di soluzioni inedite, necessarie, a fronte di una sfida di tale portata, qualora non si voglia continuare a percorrere binari come quelli descritti, forse efficaci nel breve periodo, ma certamente miopi se si volge lo sguardo verso l'orizzonte di una prospettiva più ampia.

¹¹² Come noto, altri Paesi europei, in cui l'importanza di questi due aspetti è ampiamente riconosciuta, hanno invece provveduto a elaborare programmi volti a de-radicalizzare aspiranti o già radicalizzati jihadisti. Si pensi alla Gran Bretagna, all'Olanda o alla Danimarca, pionieri in Europa sul tema. Una recente proposta britannica sul punto è formulata da S.V. MARSDEN, *Reintegrating Extremists. Deradicalisation and Desistance*, Palgrave Pivot, Macmillan Publishers Ltd., Londra, 2017. Per un quadro delle situazioni olandesi e danesi, invece, si vedano rispettivamente F. DEMANT, B. DE GRAAF, *How to Counter Radical Narratives: Dutch Deradicalization Policy in the Case of Moluccan and Islamic Radicals*, in *Studies in Conflict and Terrorism*, n. 5, vol. 33, 2010, pp. 408-428; A.S. HEMMINGSEN, *An Introduction to the Danish Approach to Countering and Preventing Extremism and Radicalization*, Danish Institute for International Studies (DIIS), Copenhagen, 2015.

4. La strada delle misure di prevenzione *ante delictum*: un ulteriore passo in avanti (o indietro?)

La descritta assenza di una strategia nazionale di de-radicalizzazione ha favorito la nascita di iniziative individuali in materia, spesso dotate di un approccio interdisciplinare e sorte a livello locale grazie all'interazione di attori provenienti non solo dalle istituzioni, ma anche dalla società civile e dalle comunità religiose¹¹³.

Su un piano prettamente giuridico, all'inerzia del legislatore è corrisposto un nuovo protagonismo della magistratura che, pur consapevole di non essere adatta al contrasto a fenomeni generali e di poter incidere esclusivamente su singoli casi¹¹⁴, ha elaborato, avvalendosi degli strumenti messi a disposizione dalle varie novelle antiterrorismo, soluzioni innovative¹¹⁵.

¹¹³ Le diverse esperienze attivate a livello territoriale, alcune con il coinvolgimento dell'Università, altre di volontari e istituzioni locali, altre ancora con la partecipazione delle comunità religiose, offrono spunti interessanti. Quanto alle prime, si pensi al Master *Prevenzione della radicalizzazione del terrorismo e politiche per l'integrazione interreligiosa e interculturale* organizzato dall'Università di Bari, che comprende un apposito modulo dedicato a *Modalità operative e forme di contrasto preventivo* o al Master *Prevenzione e contrasto alla radicalizzazione, al terrorismo e per le politiche di integrazione e sicurezza internazionale*, dell'Università di Bergamo. Circa le seconde, occorre almeno citare il progetto *Diritti, doveri, solidarietà*, nato da un'idea di Ignazio De Francesco, della Piccola Famiglia dell'Annunziata, e rivolto ai detenuti musulmani ristretti presso la Casa Circondariale "Dozza" di Bologna negli anni scolastici 2014/2015 e 2015/2016. Il progetto intendeva mettere a confronto la Costituzione italiana, letta in arabo e in italiano, con fonti arabo/islamiche antiche e moderne, incluse le Carte costituzionali di alcuni Paesi del Nord Africa e del Medio Oriente (l'esperienza è illustrata e ripercorsa in I. DE FRANCESCO, *Muslim in Prison an Educational Experience in Dialogue with Arab/Muslim Culture*, in *Islamochristiana*, 42, 2016, pp. 165-181). Il coinvolgimento di diverse comunità religiose, infine, ha costituito un tratto distintivo del progetto *Simurgh - Conoscere e gestire il pluralismo religioso negli istituti di pena lombardi*, cofinanziato dalla Fondazione Cariplo e promosso dall'Università degli Studi di Milano - Dipartimento di Scienze giuridiche "Cesare Beccaria" con la collaborazione del Provveditorato Regionale dell'Amministrazione Penitenziaria, la Diocesi di Milano e la Caritas Ambrosiana, la Biblioteca e Pinacoteca Ambrosiana, la Comunità Ebraica di Milano, la Comunità Religiosa Islamica Italiana e l'Istituto Studi di Buddismo Tibetano di Milano Ghe Pel Ling. Il progetto ha previsto attività di sensibilizzazione alla diversità religiosa e culturale rivolte a una rappresentanza del personale dell'amministrazione penitenziaria e a gruppi di detenuti di nove istituti di pena lombardi. Sul progetto v. D. MILANI, S. FERRARI, *Religioni in carcere. Un progetto triennale su nove istituti lombardi*, in *Il Regno - attualità*, n. 8, 2017, p. 212 ss.

¹¹⁴ Così M. DONINI, *Lotta al terrorismo e ruolo della giurisdizione...*, cit., p. 126. Sul contributo della magistratura nel contrasto al terrorismo v. anche F. IPPOLITO, *Il ruolo del diritto e l'impegno dei magistrati*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 342 ss.

¹¹⁵ Si pensi, per esempio, al programma di de-radicalizzazione avviato dalla Procura per i Minorenni di Trieste nell'ambito di un procedimento penale nei confronti di un minorenne indagato per attività di proselitismo e sostegno all'Isis. La specificità di questa esperienza, guidata direttamente dal consulente tecnico nominato dal pubblico ministero, risiede nell'avvio del programma già nella fase delle indagini preliminari, così da poter immediatamente intervenire sul giovane. All'udienza preliminare sono stati illustrati i risultati dell'attività fino a quel momento svolta nell'ambito della consulenza psicologica e, su richiesta dell'imputato, con il parere favorevole del PM, il giudice ha

In particolare, uno degli esiti di dette riforme è consistito nell'estensione dell'ambito applicativo delle misure di prevenzione¹¹⁶, istituti storicamente peculiari all'ordinamento italiano¹¹⁷ che hanno conosciuto, specie negli ultimi anni, un innegabile successo dovuto alla loro celerità ed efficacia¹¹⁸.

Senza voler ripercorrere la loro complessa evoluzione storica¹¹⁹, basti sottolineare qui il fatto che, nonostante dette misure siano oggi disciplinate dal Codice antimafia (d. lgs. 159/2011), i continui passi in avanti compiuti dalla relativa disciplina in direzione "espansiva"¹²⁰, frutto dei molteplici interventi in materia del legislatore, abbiano portato a includere tra i potenziali destinatari delle stesse soggetti non solo estranei a ogni associazione di stampo mafioso, ma persino lontani da qualunque altra forma di criminalità organizzata¹²¹.

Data la tendenza dell'ordinamento, dunque, a servirsi sempre di più di quelle misure "specialpreventive, considerate tradizionalmente di natura formalmente

dato incarico all'Ussm di elaborare un progetto per lo svolgimento della messa alla prova ai sensi dell'articolo 28 del d.p.r. 448/1998. Illustrano l'esperienza C. CAPARESI, L. TAMBORINI, *Una metodologia innovativa per la deradicalizzazione nel processo penale minorile. L'esperienza di Trieste*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, n. 1, 2019, pp. 163-171.

¹¹⁶ Per un quadro generale e sistematico sulle misure di prevenzione, cfr. V. MAIELLO, *La prevenzione ante delictum: lineamenti generali*, in V. Maiello (a cura di), *La legislazione penale in materia di criminalità organizzata, misure di prevenzione ed armi*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 299 ss.; ancora più recentemente, F. BASILE, *Manuale delle misure di prevenzione. Profili sostanziali*, Giappichelli, Torino, 2020.

¹¹⁷ Lo ricorda G. FIANDACA, presidente della Commissione ministeriale istituita nel giugno 2013 dal Ministro della Giustizia Anna Maria Cancellieri per elaborare proposte di riforma in materia di criminalità organizzata, nella prima relazione frutto dei lavori di detta commissione, pubblicata in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 12 febbraio 2014, p. 12.

¹¹⁸ T. PADOVANI, *Misure di sicurezza e misure di prevenzione*, Pisa University Press, Pisa, 2014, p. 19, definisce ironicamente le misure di prevenzione "il sol dell'avvenire", "l'orizzonte che si discioglie davanti ai nostri occhi come un'alba radiosa, ma in realtà con la minaccia di un uragano destinato a travolgerci, a travolgere l'intera società civile".

¹¹⁹ In proposito, vedi T. PADOVANI, cit., p. 195 ss.; E. STANIG, *L'evoluzione storica delle misure di prevenzione*, in F. Fiorentin (a cura di), *Misure di prevenzione personali e patrimoniali*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 3 ss. Per un quadro della disciplina a fine anni '90, cfr. il Quaderno del CSM appositamente dedicato alla materia e intitolato *Nuove forme di prevenzione della criminalità organizzata: gli strumenti di aggressione dei profitti di reato e le misure di prevenzione*, n. 104, 1998.

¹²⁰ Parla di disciplina normativa "in fermento", F. BASILE, *Brevi considerazioni introduttive sulle misure di prevenzione*, in *Giurisprudenza italiana*, n. 6, 2015, p. 1522.

¹²¹ Si pensi, a titolo di esempio, al caso del procedimento di prevenzione a carico del "falso avvocato" che, pur privo del titolo professionale, esercitava abusivamente la professione, commentato da E. ZUFFADA, *Il Tribunale di Milano individua una nuova figura di "colletto bianco pericoloso": il falso professionista (nella specie, un falso avvocato). Un ulteriore passo delle misure di prevenzione nel contrasto alla criminalità da profitto*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 27 giugno 2016. Ancora, si ricorda, nel 2011, l'estensione della normativa alla delinquenza da stadio e al cosiddetto D.A.S.P.O., una criminalità evidentemente ben poco afferente a quella mafiosa.

amministrativa, dirette ad evitare la commissione di reati da parte di (determinate categorie di) soggetti considerati socialmente pericolosi”¹²², non stupisce che la “criminalità terroristica”, che indubbiamente presenta alcune contiguità con quella mafiosa¹²³, ne sia stata direttamente coinvolta.

Nello specifico, per quanto più interessa questo studio, nel 2015 il catalogo dei destinatari delle misure di prevenzione personali e patrimoniali è stato ampliato fino a ricomprendere quei soggetti che, operando singolarmente o in gruppo, compiono atti preparatori, oggettivamente rilevanti, diretti a partecipare a un conflitto in territorio estero a sostegno di organizzazioni che perseguono le finalità terroristiche. Sulla scorta di indicazioni internazionali¹²⁴, la minaccia che qui si intendeva contrastare era evidentemente quella rappresentata dai cosiddetti *foreign fighters*, vale a dire quei soggetti residenti nei Paesi occidentali che, affascinati dalla narrativa jihadista, decidono di partire alla volta dei teatri di guerra mediorientali per abbracciare la causa dell’ISIS¹²⁵.

Le conseguenze di tale intervento legislativo, però, sono subito apparse paradossali: le misure di prevenzione avrebbero potuto applicarsi nei confronti di chi si fosse limitato a organizzare il proprio viaggio all’estero per prendere parte al conflitto, ma non di chi avesse già iniziato ad attuare quel proposito criminale, passando da meri atti preparatori ad atti esecutivi.

¹²² La definizione è di G. FIANDACA, E. MUSCO, *Diritto penale – parte generale*, VII edizione, Zanichelli, Bologna, 2014, p. 913.

¹²³ Sugli aspetti che accomunano i due fenomeni criminali, v. A. BALSAMO, *Decreto antiterrorismo e riforma del sistema delle misure di prevenzione*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 2 marzo 2015, p. 5.

¹²⁴ V. la risoluzione n. 2178 del 24 settembre 2014 del Consiglio di Sicurezza dell’ONU, che prevede l’obbligo per gli Stati membri di prevenire “il reclutamento, l’organizzazione, il trasporto e l’equipaggiamento di individui che viaggiano verso uno Stato diverso da quello di loro residenza o nazionalità allo scopo di perpetrare, programmare, preparare o partecipare ad atti terroristici, ovvero di fornire o ricevere addestramento terroristico, nonché il finanziamento dei loro viaggi o delle loro attività”. In tema, v. A. BALSAMO, *Le modifiche in materia di misure di prevenzione e di espulsione degli stranieri*, in R. KOSTORIS, F., VIGANÒ, cit., pp. 21-22. Altre risoluzioni del Consiglio di Sicurezza dell’ONU rilevanti in materia sono la n. 2395 e la n. 2396, entrambe datate 21 dicembre 2017. Ancora più recentemente, v. il report del Segretario Generale della *Commission on Crime Prevention and Criminal Justice* dell’ONU intitolato *Technical assistance in implementing the international conventions and protocols related to terrorism*, E/CN.15/2019/5.

¹²⁵ In tema, cfr., per tutti, T. HEGGHAMMER, *The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad*, in *Quarterly Journal: International Security*, vol. 35. n. 3, inverno 2010/11, pp. 53-94.

Da qui, la scarsa applicazione giurisprudenziale della norma¹²⁶, cui si è tentato di ovviare, già nel 2017, con un'ulteriore novella. Oggi, potenziali destinatari delle misure di prevenzione sono, più in generale, gli indiziati dei delitti di terrorismo e coloro che non solo pongono in essere atti preparatori di siffatte condotte, ma appunto anche esecutivi¹²⁷.

In questo modo, dunque, la convinzione che la minaccia posta da tale criminalità sia così pregnante da consentire all'ordinamento di intervenire anche *ante delictum* ha portato il legislatore a dotare la giurisdizione di nuovi strumenti di contrasto, che non si sottraggono però alle criticità loro tradizionalmente sottese. L'origine delle misure di prevenzione, infatti, nate e sviluppatasi come misure di polizia¹²⁸, per loro natura slegate dalla commissione di un fatto di reato, riaffiora ancora oggi sotto la coltre dei tentativi operati dalla Consulta di ancorarne i presupposti ad elementi concreti¹²⁹.

La struttura essenziale delle stesse, fondata sulla presunta pericolosità del soggetto e in nessun modo "sul dato oggettivo della previa commissione di ipotesi di reato"¹³⁰ ha storicamente indotto la dottrina¹³¹ a dubitare della loro legittimità costituzionale, specie per contrasto con i principi di legalità, di materialità (art. 25 Cost.), di presunzione di innocenza (art. 27 Cost.) e di garanzia della libertà personale (art. 13 Cost.)¹³².

In particolare circa quest'ultimo profilo, appare difficile, a chi scrive, negare che le misure di prevenzione personali siano dotate di natura sanzionatoria, nonostante importanti arresti giurisprudenziali in senso contrario¹³³. Sul punto, un parallelo con le misure di sicurezza può essere d'aiuto. Autorevole dottrina, infatti,

¹²⁶ S. DAMBRUOSO, cit., p. 172.

¹²⁷ Art. 4, primo comma, lett. d), d. lgs. 159/2011 (Codice antimafia).

¹²⁸ Così, A. MANNA, *Natura giuridica delle misure di prevenzione: legislazione, giurisprudenza, dottrina*, in *Archivio Penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 3, 2018, p. 17.

¹²⁹ In particolare, v. Corte costituzionale, sentenza n. 177 del 1980, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1980/0177s-80.html>, con cui il Giudice delle leggi ha dichiarato l'illegittimità della categoria dei "proclivi a delinquere".

¹³⁰ T.F. GIUPPONI, *Sicurezza personale, sicurezza collettiva e misure di prevenzione. La tutela dei diritti fondamentali e l'attività di intelligence*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2007, p. 9.

¹³¹ Il dibattito dottrinale sul punto è sinteticamente ricostruito in T.F. GIUPPONI, *Sicurezza personale...*, cit., pp. 9-10.

¹³² A. DE LIA, cit., pp. 14-18.

¹³³ Cfr. Cass. pen., sentenza n. 30938 del 2015, ma anche sentenza n. 44608 del 2015, in cui gli Ermellini hanno contestato il fatto che le misure preventive siano assimilabili alle conseguenze giuridiche del reato.

rilevando il carattere di afflittività e limitazione della libertà personale che contraddistingue queste ultime, ne sostiene con convinzione il carattere sanzionatorio¹³⁴, il quale connoterebbe anche le misure di prevenzione.

Con quelle di sicurezza, poi, esse condividono l'elemento portante, quella pericolosità sociale¹³⁵ peraltro già incontrata trattando dell'espulsione. Una pericolosità che, secondo il Codice antimafia, si manifesta evidentemente non nella commissione di un fatto di reato, bensì in sintomi di uno *status* soggettivo che ricollega il soggetto a una condotta e a un evento ancora ipotetici e che merita una sanzione non per la violazione di una norma penale, "ma per la somiglianza del soggetto all'*identikit* del potenziale reo"¹³⁶.

La libertà individuale, in altre parole, viene con le misure di prevenzione sottoposta a limiti sulla base della presenza di indicatori¹³⁷ di estraneità della sua condotta rispetto agli stili di vita e ai canoni legali della convivenza civile¹³⁸, tale per cui il soggetto non sarebbe inquadrabile nel concetto di normalità sociale. Di fatto, dunque, si tratta di misure suggestivamente definite "di appartenenza"¹³⁹, che distinguono ipotesi di pericolosità comune e di pericolosità qualificata, ritenendo in entrambi i casi chi faccia parte di tali categorie meritevole di reazione da parte dell'ordinamento. Un'ulteriore anticipazione della soglia di intervento, dunque, rispetto ai reati di pericolo o persino ai reati tentati, che pare concentrarsi, più che

¹³⁴ Cfr. *ex multis* A. PAGLIARO, *Il diritto penale fra norma e società. Scritti 1956-2008, Volume 4 – Altri scritti – II*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 60, chiarisce che le misure di sicurezza "sono vere e proprie sanzioni (...) che hanno natura penale". Per altri riferimenti bibliografici, v. A. DE LIA, *cit.*, p. 11, nota 26.

¹³⁵ Specificamente, v. F. BASILE, *Esiste una nozione ontologicamente unitaria di pericolosità sociale? Spunti di riflessione, con particolare riguardo alle misure di sicurezza e alle misure di prevenzione*, in C.E. Paliero, F. Viganò, F. Basile, G.L. Gatta (a cura di), *La pena, ancora fra attualità e tradizione – Studi in onore di Emilio Dolcini*, Giuffrè, Milano, 2019, pp. 955-986.

¹³⁶ M. CERESA-GASTALDO, *Misure di prevenzione e pericolosità sociale: l'incolmabile deficit di legalità della giurisdizione senza fatto*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), dicembre 2015, par. 6.

¹³⁷ La scelta dell'espressione non è casuale, ricordando gli indicatori di radicalizzazione utilizzati in ambito penitenziario, come visto nel paragrafo precedente, per individuare i presunti detenuti a rischio di derive jihadiste. Anche in questo contesto, dunque, si rinviene il tratto tipico dello "Stato d'urgenza" sottolineato da R. MAZZOLA, *'Stato d'urgenza'...*, *cit.*, p. 30: "si gioca d'anticipo basandosi su calcoli di probabilità per via deduttiva fondati su elementi difficilmente valutabili, ovvero attraverso una precognizione dei comportamenti futuri. Si limitano i diritti soggettivi in base non a ciò che è stato commesso, ma a ciò che si presume verrà realizzato".

¹³⁸ V. MAIELLO, *Profili sostanziali: le misure di prevenzione sostanziali*, in *Giurisprudenza italiana*, n. 6, 2015, p. 1524.

¹³⁹ A. DE LIA, *cit.*, p. 4.

altro, sul mero sospetto¹⁴⁰, consentendo così al potere giudiziario di spingersi là dove l'ordinario apparato sanzionatorio penale non lo consentirebbe o in assenza di prove rispetto ad autonome fattispecie di reato.

In tali criticità¹⁴¹, quindi, si sono innestati i descritti ampliamenti delle categorie di destinatari, che oggi ricomprendono, nell'area della pericolosità qualificata, tanto i potenziali *foreign fighters* quanto gli indiziati di delitti con finalità di terrorismo¹⁴². In particolare, a venire in rilievo nei confronti di tali due categorie di soggetti, è la più grave delle misure di prevenzione personali tipiche, vale a dire la sorveglianza speciale di pubblica sicurezza.

Quest'ultima, applicabile solo a patto che la pericolosità sia concreta, attuale, sussistente e accertata¹⁴³, conferisce straordinaria flessibilità al giudice, che può imporre al prevenuto "tutte le prescrizioni che ravvisi necessarie, avuto riguardo alle esigenze di difesa sociale"¹⁴⁴.

Da qui, il caso più interessante ai nostri fini, figlio di una decisione del Tribunale di Bari che disponeva l'applicazione proprio della misura della sorveglianza speciale nei confronti di un soggetto di elevata pericolosità sociale qualificata¹⁴⁵. Il proposto, indagato per il reato di apologia del terrorismo, aveva,

¹⁴⁰ A definire la misura di prevenzione "pena del sospetto" è F. CONSULICH, *Le misure di prevenzione personali tra Costituzione e Convenzione*, in *Legislazione penale*, rivista telematica (<http://www.lalegislazionepenale.eu>), 19 marzo 2019, p. 17.

¹⁴¹ Cui si sommano quelle, qui non ricordate per questioni di brevità, relative alle garanzie previste dal sistema processuale disposto dal Codice antimafia, per cui si rinvia ad A. DE LIA, cit., pp. 18-22.

¹⁴² Vale la pena di ricordare che l'estensione dei destinatari delle misure di prevenzione ha inciso anche sulla disciplina dell'espulsione. L'art. 13, secondo comma, del Testo Unico sull'immigrazione (d. lgs. 286/1998) prevede infatti un'ulteriore ipotesi di espulsione, dai caratteri identici a quelli esposti a proposito dell'espulsione ministeriale per motivi di terrorismo, per lo straniero che appartiene a una delle categorie indicate nel Codice antimafia all'art. 4.

¹⁴³ A quanto si evince dalla sentenza della Corte di Cassazione n. 23641 del 2014, commentata da F. MENDITTO, *L'attualità della pericolosità sociale va accertata, senza presunzioni, anche per gli indiziati di mafia*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 3 luglio 2014.

¹⁴⁴ Cfr. art. 8, quinto comma, d. lgs. 159/2011 (Codice antimafia).

¹⁴⁵ Cfr. decreto del Tribunale di Bari, Sez. III penale, n. 71 del 3 aprile 2017. In dottrina, v. V. VALENTE, *Misure di prevenzione e de-radicalizzazione religiosa alla prova della laicità (a margine di taluni provvedimenti del Tribunale di Bari)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 37, 2017; S. DAMBRUOSO, cit., pp. 176-179; L.S. MARTUCCI, G. DE STAVOLA, *Deradicalizzazione e prevenzione del terrorismo religiosamente motivato. Un programma di contronarrativa costituzionalmente orientato (Trib. Bari, decr. n. 71/17)*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, giugno 2018, pp. 65-73; L.S. MARTUCCI, *Laicità e diritti nei programmi di deradicalizzazione dal terrorismo religioso*, in *Dirittifondamentali.it*, rivista telematica (www.dirittifondamentali.it), n. 2, 2018; L.S. MARTUCCI, *Radicalizzati jihadisti: profilazione e deradicalizzazione Constitution-compliant*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 8, 2019; L.S. MARTUCCI, *La tutela della libertà*

secondo la Procura, dimostrato un progressivo processo di radicalizzazione “tuttora in atto, sintomatico del rischio di compimento di attentati sul territorio nazionale ovvero di condotte di arruolamento di terrorismo”¹⁴⁶.

Il decreto presidenziale, in accoglimento della richiesta del PM, valutava l'esistenza di un concreto pericolo di commissione di reati con finalità di terrorismo da parte del soggetto, sulla base di “fatti storicamente apprezzabili e costituenti ‘indicatori’ della possibilità di iscrivere il soggetto proposto in una delle categorie criminologiche previste dalla legge”, come da consolidata giurisprudenza di legittimità¹⁴⁷. Di conseguenza, decideva per l'applicazione della misura, indicando però prescrizioni *ad hoc*, adeguatamente calibrate per il caso di specie.

Dal momento che quei fatti erano in grado di accertare la radicalizzazione del soggetto, intesa come preconditione per il compimento di atti terroristici non ancora posti in essere e dunque come presupposto di pericolosità¹⁴⁸, il Tribunale imponeva al proposto non solo obblighi negativi (per esempio, di astensione dall'utilizzo di strumenti per le connessioni internet), ma anche positivi, quali, soprattutto, quello di sottoporsi a un processo di de-radicalizzazione guidato da un mediatore con la collaborazione dell'Università degli Studi di Bari.

Simile percorso, sicuramente inedito tanto per il profilo soggettivo degli attori coinvolti, quanto per quello oggettivo della prescrizione imposta al prevenuto, ha di fatto introdotto per la prima volta nel nostro Paese un piano di de-radicalizzazione, volto ad agire sul soggetto nel momento in cui questi avesse già manifestato segnali

religiosa individuale nei percorsi di deradicalizzazione, in P. Consorti (a cura di), *Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società*, Pisa University Press, Pisa, 2019, p. 251 ss.; N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione...*, cit.

¹⁴⁶ Parole riportate da V. VALENTE, cit., p. 17.

¹⁴⁷ Così, Cass. pen., n. 23641 del 2014, considerato in diritto, par. 1.1. Nel caso che ci occupa, tra tali fatti si annoverano la pubblicazione di vari post sui profili social manifestanti un'adesione fondamentalista all'Islam, l'instaurazione di relazioni, tanto virtuali quanto reali, con soggetti già attinti da varie misure di contrasto al terrorismo e, soprattutto, il possesso, da parte del proposto, di un TIR, strumento notoriamente utilizzato dai terroristi per compiere attentati. Riportano tali circostanze V. VALENTE, cit., pp. 17-18; S. DAMBRUOSO, cit., pp. 176-177; L.S. MARTUCCI. G. DE STAVOLA, cit., p. 67.

¹⁴⁸ Già in un'altra circostanza, di poco precedente, la Corte di Cassazione aveva chiarito come attività di proselitismo e indottrinamento possano costituire “senza dubbio una preconditione, quale base ideologica, per la costituzione di un'associazione effettivamente funzionale al compimento di atti terroristici, ma che non integra gli estremi perché tale risultato possa dirsi conseguito; al più realizzando presupposti di pericolosità dei soggetti interessati valutabili ai fini dell'applicazione di misure di prevenzione”. Cfr. Cass. pen., sentenza n. 48001 del 2016, pp. 6-7, commentata da R. BERTOLESI, *Indottrinare al martirio non è reato di associazione con finalità di terrorismo*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 23 gennaio 2017.

evidenti di una radicalizzazione in corso ma non si fosse ancora determinato al compimento di atti violenti¹⁴⁹. In assenza dell'integrazione di una qualsivoglia figura di reato, dunque, l'ordinamento non ha rinunciato a intervenire, ma lo ha fatto avvalendosi dello strumento delle misure di prevenzione, rimodellate appositamente per il caso di specie.

Rimandando a altra sede per ulteriori riflessioni circa il possibile contenuto di un piano mirato a de-radicalizzare il soggetto in uno Stato laico¹⁵⁰, occorre qui comprendere quali effetti l'applicazione di una simile misura di prevenzione abbia sulla concezione di radicalizzazione fatta propria dall'ordinamento, in particolare dall'angolo visuale prescelto in questo studio.

L'ambito delle misure di prevenzione, infatti, è per definizione ulteriormente anticipatorio di quello penale propriamente detto, così come naturalmente lo è di quello penitenziario. In un immaginario percorso a tappe cronologicamente ordinate, quindi, questo è il primo momento in cui l'ordinamento reagisce rispetto alla minaccia di matrice jihadista. Ciò che si intende impedire, qui, non è solo e tanto la commissione di un atto terroristico, ma il compimento di un cammino individuale che potrebbe ipoteticamente condurre chi lo intraprende a porre in essere condotte violente.

Innanzitutto, dunque, la radicalizzazione è intesa come sinonimo di pericolosità sociale qualificata e quindi come ragione giustificatrice dell'irrogazione di una misura preventiva. In secondo luogo, essa viene concepita come un presupposto necessario al passaggio all'atto; atto considerato tanto grave da legittimare un intervento anticipatorio anche in assenza di condotte sanzionabili penalmente.

Esattamente come avviene in carcere, dunque, anche in questo settore dell'ordinamento ad assumere un ruolo centrale sono gli 'indicatori', spie rivelatrici di una pericolosità via via crescente da arrestare prima che si concretizzi in azioni dalla portata devastante. Se per quanto riguarda gli istituti di pena, però, l'elenco di quei comportamenti è almeno conoscibile in partenza, pubblicato come è dal

¹⁴⁹ Secondo L. VIDINO, *L'introduzione di misure di de-radicalizzazione in Italia: note preliminari*, in L. Vidino (a cura di), *L'Italia e il terrorismo in casa: che fare?*, Epoké, Novi Ligure, 2015, pp. 72-73, proprio questo sarebbe il momento critico in cui tali interventi dovrebbero mirare a produrre effetti.

¹⁵⁰ A tale questione sarà dedicato l'intero capitolo IV del presente lavoro, cui sin da ora si rinvia.

Ministero della Giustizia, i ‘fatti storicamente apprezzabili’ rilevanti ai fini dell’applicazione di una misura di prevenzione rimangono oscuri.

Procedendo a rigore di logica, non dovrebbe trattarsi, in ogni caso, di elementi in alcun modo in grado di integrare una fattispecie di reato; in quella circostanza, infatti, il soggetto non sarebbe sottoposto a un procedimento di prevenzione, bensì a un procedimento penale vero e proprio. Sennonché anche questo unico appiglio passibile di fornire chiarezza a una questione evidentemente indefinita si dimostra fallace, a un esame più approfondito.

Il tema del *ne bis in idem* sostanziale e processuale, infatti, è uno dei tanti nodi problematici che investono le misure di prevenzione. Nonostante la giurisprudenza di legittimità abbia più volte negato la violazione del divieto del doppio giudizio sul medesimo fatto (art. 649 c.p.p.)¹⁵¹, in concreto, però, la situazione non cambia. Al di là dei già evidenziati rilievi della dottrina circa il carattere afflittivo, e quindi sanzionatorio, delle misure di prevenzione¹⁵², è evidente che i fatti posti a fondamento della decisione del giudice penale non siano diversi da quelli rilevanti per il giudice di prevenzione. Basti ripensare al caso poc’anzi citato: il proposto era indagato per apologia di terrorismo e gli stessi *post* di giustificazione della guerra santa sono risultati tra gli elementi che, insieme alla disponibilità di un autoarticolato, hanno fondato la pericolosità sociale necessaria¹⁵³ per l’irrogazione della misura preventiva.

Anche ragionando per esclusione, quindi, non sembra essere possibile individuare con esattezza quali condotte siano passibili di integrare i requisiti

¹⁵¹ La Corte di Cassazione ha infatti talvolta ritenuto che il giudizio contenuto nel provvedimento applicativo della misura di prevenzione non attiene alla responsabilità penale del proposto, ma esprime una valutazione, ancorata a elementi certi, di pericolosità del soggetto al fine di consentirne il controllo e prevenire la commissione di reati (cfr. Cass. pen., sentenza n. 11846 del 2018, considerato in diritto, par. 6); in altre circostanze, ha ravvisato una diversità ontologica tra misura di prevenzione, intesa come strumento di limitazione di taluni diritti fondamentali, in funzione di contenimento della pericolosità sociale e pena, vista invece come reazione dell’ordinamento alla commissione di un fatto tipico costituente reato, “con finalità mista di riequilibrio del disvalore sociale e promozione della rieducazione, anche attraverso connotati di consistente afflizione”. Così, recentemente, Cass. pen., sentenza n. 27855 del 2019, considerato in diritto, par. 1.3.

¹⁵² In tal senso, v. A DE LIA, cit., p. 23; M. CERESA-GASTALDO, cit.

¹⁵³ Pare opportuno ricordare la consolidata giurisprudenza costituzionale secondo cui, almeno dalla sentenza n. 32 del 1969, considerato in diritto, par. 3, accessibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1969/0032s-69.html>, l’appartenenza alle categorie di soggetti destinatari delle misure di prevenzione è condizione necessaria, ma non sufficiente per la sottoposizione alle stesse: “perché in concreto tali misure possano essere adottate, occorre, infatti, anche un particolare comportamento che dimostri come la pericolosità sia effettiva ed attuale e non meramente potenziale”.

richiesti dal Codice antimafia¹⁵⁴. Nell'incertezza che circonda la questione, non si può escludere che, tra esse, vengano considerate sintomi di una radicalizzazione in corso o già avvenuta anche comportamenti che costituiscono godimento del diritto di libertà religiosa. Si pensi, a titolo di esempio, al mero *download* da internet di materiale propagandistico a sfondo politico-religioso o alla partecipazione a riti collettivi celebrati da un ministro a sua volta indagato per apologia di terrorismo.

È evidente, quindi, il rischio che, anche in questo caso, la avvertita necessità di trovare risposte immediate a sempre crescenti domande di sicurezza prenda il sopravvento a discapito dell'esercizio di facoltà costituzionalmente garantite e, di conseguenza, della stessa dignità individuale. D'altra parte, comportamenti apparentemente neutrali quali la detenzione di un TIR – certo in sé non una condotta antisociale¹⁵⁵ – possono essere considerati sintomatici di pericolosità solo se contestualizzati all'interno di un'indagine più ampia, che non si limiti all'esame di fatti esteriori, ma da essi ipotizzi una tendenza alla commissione di reati da parte del soggetto, sviluppata per ora solo nel suo foro interno, tramite un giudizio prognostico per sua natura espresso in termini probabilistici.

A ciò si sommano, poi, le criticità dovute alla palese eterogeneità dei fini¹⁵⁶ cui la misura di prevenzione, nel caso concreto prima descritto, va fatalmente incontro. La finalità strettamente preventiva che dovrebbe connotarla, infatti, si

¹⁵⁴ La dottrina penalistica ravvisa proprio uno dei profili di maggiore criticità del sistema di prevenzione *ante delictum* “negli incerti confini e nell'imprecisato contenuto del concetto di pericolosità, nonché nella connessa difficoltà di una sua prognosi, che risulti emendata da discrezionalità soggettive e nebule astrattezze”. V. A. QUATTROCCHI, *Lo statuto della pericolosità qualificata sotto la lente delle Sezioni unite*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2018, p. 58, anche per la bibliografia ivi richiamata. Tra questa, si segnalano in particolare D. PETRINI, *La prevenzione inutile. Illegittimità delle misure praeter delictum*, Jovene, Napoli, 1996; E. LOMONTE, *Marginalità sociale e prognosi di pericolosità delle misure di prevenzione personale. Le ragioni di un disagio*, in *Questione giustizia*, n. 4, 1999, p. 730 ss.

¹⁵⁵ Per il complesso rapporto tra detenzione, possesso e “reati senza condotta”, v., da una prospettiva penalistica e anche per la bibliografia ivi richiamata, M. MANTOVANI, *La struttura dei reati di possesso* in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 7 novembre 2012.

¹⁵⁶ L'espressione ricorda, alla mente dell'ecclesiasticista, la patologia di cui soffrono le intese *ex art. 8*, terzo comma, Cost. nel nostro ordinamento. Le stesse, nate, infatti, per garantire le specificità e la diversità sostanziale delle singole confessioni, nell'ottica di un effettivo pluralismo religioso, si sono tramutate in ‘intese-fotocopia’, necessarie solo a sottrarre la confessione stipulante dall'ambito di applicazione della legge sui culti ammessi di matrice fascista. In dottrina, utilizza la stessa locuzione J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato...*, cit., p. 144. Di “intese a ricalco”, precedentemente, aveva parlato S. BERLINGÒ, *La prospettiva di un'intesa con l'Islam in Italia*, in *Anuario de derecho eclesiastico del Estado*, n. 14, 1998, p. 644.

distorce, nell'ipotesi di un percorso di de-radicalizzazione imposto come obbligo positivo tra le prescrizioni parte della sorveglianza speciale, fino ad assumere le sembianze di uno scopo a tutti gli effetti rieducativo¹⁵⁷. Scopo che, in teoria, dovrebbe spettare alla pena in senso proprio, di cui, così intesa, la misura di prevenzione diviene un surrogato, peraltro applicato senza previo accertamento di un reato.

In questa prospettiva, l'ingiunzione di un obbligo positivo di sottoporsi a un trattamento di fatto rieducativo presenta ulteriori problemi, fino a tratteggiare un potenziale paradosso. Come ha chiarito la giurisprudenza di legittimità¹⁵⁸, l'unico obbligo che discende dall'idea di rieducazione accolta nel nostro ordinamento¹⁵⁹, semmai, si pone a carico non certo del condannato, bensì dell'amministrazione penitenziaria¹⁶⁰. È quest'ultima, infatti, a doversi attivare per offrire¹⁶¹ ai detenuti opportunità trattamentali atte a favorirne il reinserimento sociale, laddove, invece, quelli sono pienamente liberi di rinunciarvi. Insito nel concetto di rieducazione, infatti, sta proprio quello di autonoma scelta del condannato, il cui rispetto della libertà morale presuppone il suo consenso al programma trattamentale¹⁶², pena, in caso contrario, l'evidente contrasto con il pieno sviluppo della sua personalità e, di riflesso, con l'autentico rispetto della sua dignità.

Se ciò vale per il soggetto di cui è stata provata una qualsivoglia responsabilità penale, *a fortiori* sarà vero per chi è attinto da una misura di prevenzione. Il paradosso cui si rischia di andare incontro con una simile prescrizione, infatti, è che si imponga la risocializzazione a un individuo ancor prima

¹⁵⁷ Lo riconosce apertamente N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione...*, cit., p. 49.

¹⁵⁸ Cfr. Cass. pen., n. 1161 del 1981.

¹⁵⁹ La posizione adottata dalla nostra Carta a favore della rieducazione come colonna portante del sistema penale rappresenta quasi un *unicum* nel panorama europeo. Sul punto, ricorda l'unica eccezione della Spagna E. DOLCINI, *Il principio della rieducazione del condannato: ieri, oggi, domani*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2018, p. 1669.

¹⁶⁰ In dottrina, v. F. FIORENTIN, *Esecuzione penale e misure alternative alla detenzione. Normativa e giurisprudenza ragionata*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 244.

¹⁶¹ Secondo K. LÜDERSEN, *Il declino del diritto penale*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 18, "si rispetta particolarmente l'individuo nella sua dignità e nella sua libertà proprio allorquando, in situazioni nelle quali egli non sappia aiutarsi da se stesso, gli si offra la percorribilità di un programma riabilitativo". Lo stesso regolamento di esecuzione penitenziaria parla di offerta. V. art. 1 del d.p.r. 230/2000, secondo cui "il trattamento degli imputati sottoposti a misure privative della libertà consiste nell'offerta di interventi diretti a sostenere i loro interessi umani, culturali e professionali". Sulla medesima falsariga, anche l'art. 13, quinto comma, ord. pen. ricorda che "deve essere favorita la collaborazione dei condannati e degli internati alle attività di osservazione e di trattamento".

¹⁶² V. MONGILLO, cit., p. 198.

che ne sia stata provata la ‘de-socializzazione’, il tutto a detrimento della sua sfera intangibile di dignità. Secondo questa impostazione, il sospetto radicalizzato si sarebbe già posto al di fuori del patto che lo lega agli altri consociati ancor prima di porre in essere condotte penalmente rilevanti e necessiterebbe, dunque, di un percorso rieducativo anticipatorio volto a scongiurare la carica pericolosa.

L’ansia di garantire l’incolumità delle potenziali vittime del suo operato, dunque, giustificherebbe il ricorso a siffatte misure¹⁶³, generando però preoccupanti squilibri. In nome della tutela preventiva di beni giuridici fondamentali, quali la vita e l’integrità fisica, gli obblighi imposti al soggetto ritenuto pericoloso supererebbero di gran lunga una mera limitazione della sua libertà personale¹⁶⁴, per arrivare a offendere la relazione più “intima e privilegiata”¹⁶⁵ che egli possa intrattenere: quella con se stesso, nell’alveo della sua coscienza¹⁶⁶.

Il citato caso deciso dal Tribunale di Bari, però, ha perlomeno il merito di indicare chiaramente quale sia il reale significato del concetto di radicalizzazione, se guardato con le lenti delle misure di prevenzione: non solo un sinonimo di pericolosità sociale, ma, ancora oltre, di de-socializzazione vera e propria.

L’impiego di tali misure in ottica di contrasto alla radicalizzazione, quindi, permette certo all’ordinamento di disporre di uno strumento giuridico in più nel proprio arsenale, ma, al contempo, rappresenta anche un pericoloso passo indietro, tanto in senso cronologico, nell’ulteriore anticipazione della soglia di intervento, quanto nella garanzia e nel rispetto della sfera individuale del soggetto radicalizzato. Quest’ultimo viene infatti così esposto al rischio di sottoporsi a obblighi capaci di

¹⁶³ D’altra parte, ricorda F. BASILE, *Brevi considerazioni introduttive...*, cit., p. 1520, già secondo Beccaria il fine principale di ogni buona legislazione è prevenire i delitti, più che punirli e, a opinione di Bricola prima e di Nuvolone poi, “la prevenzione del crimine è una componente ontologicamente necessaria di ogni società organizzata”, dal momento che “prevenire il reato è un compito imprescindibile dello Stato”.

¹⁶⁴ Si pensi a prescrizioni tipiche della misura della sorveglianza speciale, citate espressamente all’art. 8 del Codice antimafia, che evidentemente pongono rilevanti limitazioni all’esercizio di facoltà costituzionalmente garantite: tra queste, rientrano, per esempio, il divieto di associarsi abitualmente a persone che hanno subito condanne e sono sottoposte a misure di prevenzione o di sicurezza e il divieto di partecipare a pubbliche riunioni. Ancora, il divieto di soggiorno in uno o più comuni o in una o più regioni, ovvero l’obbligo di soggiorno nel comune di residenza o di dimora abituale.

¹⁶⁵ Così definisce la coscienza la Corte costituzionale nella sentenza n. 467 del 1991, accessibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1991/0467s-91.html>, considerato in diritto, par. 4.

¹⁶⁶ Sulle potenziali ripercussioni di un piano di de-radicalizzazione individuale nei confronti della libertà di coscienza del soggetto che vi è sottoposto e, di riflesso, della sua dignità, si rinvia, sin da ora, all’ampia trattazione riservata al tema nel quarto capitolo.

incidere direttamente sulla sua coscienza, la quale, come già sopra osservato, costituisce il “riflesso giuridico più profondo dell'idea universale della dignità della persona umana”¹⁶⁷.

5. Conclusioni e bilancio: una definizione giuridica di radicalizzato

All’esito dello studio finora svolto, appare possibile tirare le fila di quanto analizzato, per giungere all’obiettivo di questa prima parte del lavoro: elaborare una definizione dei concetti di radicalizzato e radicalizzazione ai sensi dell’ordinamento giuridico italiano.

Come illustrato, infatti, il nostro ordinamento, incapace, sino a oggi, di fornire chiarimenti risolutivi in materia, lascia che i singoli ambiti in cui quei concetti acquistano rilevanza si occupino di individuarne la definizione più idonea ai loro rispettivi scopi. Inevitabile conseguenza ne è un quadro che risente delle specificità di tali settori dell’ordinamento, con risultati fatalmente difformi che conviene qui riepilogare:

a) secondo il diritto penale, radicalizzato è colui che pone in essere condotte di terrorismo, oppure altre che agevolino il compimento di atti terroristici. Per sua natura, infatti, il diritto penale si occupa esclusivamente di sanzionare condotte esteriori, quantomeno in grado di porre in pericolo beni giuridici ritenuti meritevoli di tutela. Diversamente dal diritto penale classico, però, completamente ligio nel rispetto dei parametri costituzionali, quello antiterrorismo si è dimostrato disponibile, in nome dell’esigenza di fronteggiare sfide eccezionalmente pregnanti, a una maggiore flessibilità, di cui la discussa corsa all’anticipazione della tutela è la manifestazione più plastica;

b) in ambito penitenziario, il radicalizzato è il detenuto connotato da una religiosità che lo rende pericoloso e pronto alla commissione di atti di violenza non appena finito il suo periodo di reclusione. Onde evitare che un ristretto per un reato comune possa intraprendere in carcere un percorso di radicalizzazione o fare

¹⁶⁷ Ancora, Corte costituzionale, sentenza n. 467 del 1991, cit., considerato in diritto, par. 4.

proselitismo, l'Amministrazione ha ritenuto quindi opportuno concentrarsi sugli indicatori di tale processo, a rischio anche di monitorare o comprimere condotte realmente religiosamente ispirate, che sono, fra l'altro, espressione di diritti garantiti dalla Costituzione e dall'ordinamento penitenziario;

c) tra le strade più innovative percorse dalla giurisdizione nel contrasto alla radicalizzazione, spicca infine quella delle misure di prevenzione, secondo cui radicalizzazione è sinonimo di pericolosità sociale qualificata e quindi ragione giustificatrice dell'irrogazione di una misura preventiva. Pur in assenza di condotte sanzionabili penalmente, essa è considerata un presupposto necessario al passaggio all'atto, così da legittimare un intervento anticipatorio. Nello specifico caso della misura di prevenzione applicata dal Tribunale di Bari, poi, si è visto che radicalizzazione significa pure de-socializzazione, visto che proprio teso alla rieducazione e al reinserimento sociale è il percorso cui il prevenuto è stato obbligato a sottoporsi – obbligo cui, si ricorda, non è sottoposto nemmeno il condannato con pena definitiva;

d) sullo sfondo, poi, rimane la questione dell'espulsione, tassello fondamentale della strategia italiana di contrasto alla radicalizzazione. Nel diritto punitivo dell'immigrazione, la nozione di radicalizzazione differisce da quella utilizzata in ambito strettamente penalistico, non richiedendo il compimento di una condotta fattuale, ma basandosi su indefiniti elementi che siano ritenuti fondati dall'autorità di pubblica sicurezza circa il nesso tra presenza sul territorio nazionale e agevolazione di attività o organizzazioni terroristiche o, ancora una volta, sulla pericolosità sociale del soggetto.

È evidente, quindi, la confusione che regna sotto il cielo dell'ordinamento italiano, latrice anche di inestricabili complessità per l'individuo. Una medesima condotta, infatti, potrebbe essere considerata del tutto irrilevante ai fini penali; indice di particolare pericolosità se tenuta in carcere, con conseguenti interventi sul piano trattamentale; oppure ancora fondamento di una misura di prevenzione, anche particolarmente afflittiva quale quella della sorveglianza speciale.

La lacuna di una definizione a livello sistematico della nozione giuridica di radicalizzazione e radicalizzato ha lasciato, dunque, che quello di radicalizzazione, da un punto di vista giuridico, rimanesse un concetto non solo vuoto ma anche liquido, pronto ad assumere la forma e i contorni del contenitore in cui viene di volta in volta inserito, senza conservare alcuna omogeneità. Da qui il rischio, più volte evidenziato nel corso dell'analisi svolta, di pericolosi squilibri che fanno pendere la bilancia dei rapporti tra libertà, specie religiosa, e sicurezza dalla parte di quest'ultima, con il malaugurato esito di limitare indebitamente i diritti inviolabili del radicalizzato, prima estrinsecazione della sua dignità.

Chi scrive ritiene quindi che, per fare chiarezza su una materia tanto delicata, si debba ripartire da una riflessione di ordine più generale che faccia leva sugli strumenti individuati in chiusura del primo capitolo di questo lavoro. Si tratta di quegli stessi strumenti che sono serviti peraltro più volte nel corso di tale ricerca per guardare criticamente alle strategie italiane di contrasto alla radicalizzazione oggetto d'esame nei paragrafi precedenti.

Come già esposto, secondo l'ipotesi di lavoro elaborata in questo studio, il radicalizzato di matrice religiosa è colui che ha modellato la sua intera personalità attorno alla sua professione di fede e rifiuta di riconoscere pari dignità a chi non condivide la sua religione totalizzante. In tal modo, egli ha così costruito la sua identità in completa opposizione al principio fondante del nostro ordinamento, che individua nel mutuo riconoscimento dell'eguale dignità l'architrave della convivenza solidale.

Senza ulteriori chiarimenti, però, una simile definizione, per quanto capace di conferire astrattezza e autonomia al concetto di radicalizzato, non permette tuttavia di comprendere immediatamente come e quando l'ordinamento giuridico sia tenuto a intervenire nei confronti del radicalizzato.

Occorre dunque anzitutto considerare che, in assenza di un comportamento materiale, nessuna limitazione della libertà individuale è consentita, neppure qualora un soggetto abbia aderito a un sistema di valori del tutto antitetico rispetto a quello fondativo della trama costituzionale. Nemmeno il dovere di fedeltà alla Repubblica previsto dall'art. 54 Cost. può imporre l'obbligo di intima adesione del cittadino a un

qualsivoglia impianto assiologico, pena un'indebita limitazione della sua libertà di coscienza¹⁶⁸.

Tornando al caso che ci occupa, quindi, seppure il radicalizzato non riconosca eguale dignità al diverso, non per questo, i poteri pubblici sono legittimati a sanzionarlo o, comunque, a limitarne l'esercizio dei diritti di libertà. Ciò che può interessare l'ordinamento, naturalmente, sono solo le condotte materiali, espressione di quelle convinzioni interne del soggetto che, invece, sono imperscrutabili per definizione. Nessuna indagine volta a scandagliare i convincimenti più profondi di un individuo, persino di un sospetto radicalizzato, è quindi consentita¹⁶⁹, dovendosi al contrario basare ogni intervento dell'autorità esclusivamente sulle manifestazioni esteriori che sono eventuali espressioni di scelte di coscienza¹⁷⁰.

Il dubbio relativo al punto fino al quale simili condotte possano essere tollerate, può ora, all'esito della riflessione proposta, trovare soluzione. Certamente, non basta evidenziare il dato, fin troppo scontato, della violenza. Un comportamento da essa caratterizzato sarebbe naturalmente inaccettabile, in quanto lesivo della vita o dell'integrità fisica delle persone offese, beni giuridici di prima importanza per l'ordinamento. D'altronde, tali condotte sono già sanzionate nel codice penale, quale che sia la motivazione che le ha ispirate; rispettare quelle norme equivale così ad adempiere proprio a un dovere inderogabile di solidarietà, specie politica, stabilito dall'art. 54 Cost., quello di osservare le leggi.

In questa sede, però, ci si sta ponendo un ulteriore quesito di ordine preliminare, vale a dire, individuare quando il legislatore possa intervenire a limitare l'esercizio di diritti inviolabili, specie quello di libertà religiosa, in nome di interessi collettivi come la sicurezza pubblica.

Se quest'ultima, come chiarito nel primo capitolo, va intesa nell'accezione di 'sicurezza dei diritti' e garantirla significa tutelare la possibilità di godere dei diritti

¹⁶⁸ Con specifico riferimento agli interventi di de-radicalizzazione, ricorda J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa...*, cit., p. 127, che anche questi dovranno necessariamente rispettare il divieto "imposto dal principio di laicità (...) di pretendere l'adesione forzata a valori 'di Stato', ancorché democratici". Su tema si tornerà ampiamente nel corso del quarto capitolo del presente lavoro.

¹⁶⁹ Secondo la suggestiva immagine di G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000, "l'impero del diritto finisce alla soglia della coscienza".

¹⁷⁰ V. Corte costituzionale, sentenza n. 117 del 1979, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1979/0117s-79.html>, considerato in diritto, par. 5, per cui le manifestazioni esteriori sono appunto "le sole a contare come esercizio della libertà di coscienza".

fondamentali, essa, in definitiva, è volta, come l'intero impianto costituzionale, allo sviluppo della persona e della sua dignità.

Individuare la soluzione più compatibile con la promozione della dignità della persona umana dovrebbe, infatti, rappresentare in ogni caso lo scopo ultimo di un ordinamento improntato alla laicità e al pluralismo, in particolare quando si tratta di individuare un punto di equilibrio tra interessi in conflitto¹⁷¹. Non esclusivamente la dignità dei soggetti potenzialmente offesi dalla condotta ma anche quella del radicalizzato stesso, che, come illustrato, è pienamente titolato a coltivare nella sua intimità una religiosità totalizzante, persino con spregio per la dignità altrui, fin quando ciò non si traduca però in condotte materiali coerenti con tale visione.

Pur ponendosi agli antipodi rispetto al minimo etico intangibile fatto proprio dall'ordinamento, al radicalizzato è infatti concesso di opporvisi, senza però essere legittimato ad agire di conseguenza, pena l'inosservanza dei doveri inderogabili di solidarietà impostigli dalla Costituzione. Rappresentando la dignità umana il massimo principio ispiratore, e al tempo stesso la finalità estrema, dell'ordinamento, il suo rispetto integra la forma più alta di adempimento dell'obbligo di fedeltà alla Repubblica e, di rimando, la condotta volta al suo disconoscimento costituisce l'atteggiamento antisolidale più insopportabile.

Secondo la ricostruzione qui proposta, dunque, l'ipotesi di lavoro formulata si arricchisce di elementi ulteriori, utili a dotarla di ulteriori ricadute pratiche, costruita com'è attorno alla rilevanza della dignità. L'utilizzo di quest'ultima, come baricentro dell'azione di contrasto alla radicalizzazione permette, infatti di elaborare un modello unitario alla luce del quale vagliare le strategie attualmente poste in essere dall'ordinamento giuridico italiano.

Il radicalizzato potrà incorrere in reazioni da parte dei pubblici poteri, secondo tale prospettiva, non solo in caso di comportamenti violenti o potenzialmente lesivi dell'integrità fisica altrui, ma, più estensivamente, quando egli si renda protagonista di una condotta contraria ai doveri inderogabili di solidarietà, specie di rispetto della dignità altrui¹⁷².

¹⁷¹ In merito, v. C. McCRUDDEN, *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, il Mulino, Bologna, 2019, p. 204.

¹⁷² Secondo A. PACE, *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale. Introduzione allo studio dei diritti costituzionali*, CEDAM, Padova, 2003, p. 116, il riconoscimento a ciascuno, da parte dell'ordinamento, di pari dignità, comporta infatti "la tutela dell'elementare, ma indisponibile, diritto

In tale ottica, dunque, gli interventi strettamente penalistici operati dal legislatore paiono giustificati, seppure alle condizioni chiarite nei paragrafi dedicati ¹⁷³, mentre censurabili sono alcuni degli indicatori utilizzati dall'Amministrazione penitenziaria per individuare i potenziali detenuti radicalizzati.

Non si vede, infatti, come condotte quali le modifiche nell'aspetto fisico, l'intensificarsi della preghiera o l'esposizione nella cella di simboli religiosi possano essere considerate anche solo latamente antisolidali, o manifestazione di un misconoscimento della dignità altrui. Ancora più complesso, alla luce della vaghezza degli stessi, tentare di fornire un qualsivoglia giudizio sui presupposti su cui si fonda l'applicazione di una misura di prevenzione o persino dell'espulsione. Per quanto esposto nel corso della presente trattazione, sembra che anche condotte che di per sé dovrebbero essere neutre come, rispettivamente, la detenzione di un autoarticolato o la manifestazione solo verbale del riconoscimento di una superiorità assiologica alla legge religiosa rispetto a quella secolare siano state, per esempio, ritenute indici di pericolosità sociale.

In conclusione, dunque, alla luce della ricostruzione qui proposta, ci pare che il soggetto radicalizzato nei confronti del quale l'ordinamento sia legittimato a intervenire possa essere solo chi già abbia posto in essere una condotta antisolidale, estrinsecazione dello spregio della dignità altrui che connota la sua identità. Tale concezione appare la più opportuna per almeno due ragioni. In primo luogo, perché consente ai poteri pubblici di prevenire la commissione di fatti violenti, non impedendo loro di agire in ottica anticipatoria in nome dell'interesse collettivo alla pubblica sicurezza dovendo necessariamente attendere il verificarsi di atti gravemente lesivi dell'integrità fisica dei consociati. In seconda istanza, poiché permette, al contempo, di rispettare il quadro costituzionale in cui quegli interventi andrebbero a collocarsi. Una prospettiva di ampio respiro, secondo la quale tanto i diritti inviolabili, quanto i doveri inderogabili di solidarietà sono funzionali alla tutela e allo sviluppo della persona, ammette infatti interventi limitativi dei primi

di chiunque ad essere trattato come uomo, da uomini suoi pari, quale che sia il rapporto sociale nel quale esso si venga a trovare”.

¹⁷³ Si fa qui naturalmente riferimento ai paragrafi 2 e 2.1 del presente capitolo.

solo qualora si venga meno ai secondi. Senza cedere a pericolose derive securitarie e orientando l'agire dell'ordinamento attorno al valore supremo della dignità umana¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Come evidenzia G. MACRÌ, *Il futuro (ancora incerto) della libertà religiosa in Italia: alla ricerca di un nuovo bilanciamento tra interessi collettivi (frazionati) e bisogni (flessibili) delle persone*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 28, 2017, p. 4, la collocazione della persona umana al vertice dell'attenzione da parte dei poteri pubblici significa appunto “mettere l'ordinamento al riparo da qualsiasi tipo di interpretazione ‘neutra’, astratta, e collocarlo lungo una direttrice ‘assiologicamente orientata’, la cui radice rinvia al super-valore (relazionale) della dignità umana”.

CAPITOLO III

IL RUOLO DELLE COMUNITÀ RELIGIOSE IN UN PIANO LAICO DI PREVENZIONE E DE- RADICALIZZAZIONE

SOMMARIO: 1. Premessa: le complessità di un piano laico di prevenzione e de-radicalizzazione. In particolare, il coinvolgimento delle comunità religiose – 2. La politica ecclesiastica italiana per l'Islam: una lettura critica di una questione ancora aperta – 2.1. La Consulta per l'Islam italiano e la Carta dei valori – 2.2. Gli sviluppi più recenti e il Patto nazionale per un Islam italiano – 3. La 'necessaria solitudine' dello Stato in un piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione: il limite della laicità – 4. Una solitudine attenuata: nuove ipotesi di collaborazione, fra conferme e soluzioni inedite – 4.1. La libertà religiosa come risorsa in chiave di contrasto alla radicalizzazione: tra bilateralità diffusa e partecipazione a livello locale – 4.2. Una strada nuova: l'esempio dei protocolli per la ripresa delle celebrazioni nell'emergenza sanitaria

1. Premessa: le complessità di un piano laico di prevenzione e de-radicalizzazione. In particolare, il coinvolgimento delle comunità religiose

L'indagine fin qui svolta si è focalizzata sulla ricerca di una definizione di radicalizzato, e quindi di radicalizzazione, capace di assumere una rilevanza non solo e soltanto sociologica, ma anche più strettamente giuridica. Dopo aver compreso, dunque, cosa quel concetto sia in grado di indicare nel nostro ordinamento, è intuitivo che la seconda parte di questo lavoro intenda concentrarsi sulle modalità di elaborazione un piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione, ancora assente nel nostro Paese.

L'operazione appare di particolare laboriosità, tanto da richiedere chiarimenti sotto diversi aspetti di ordine soggettivo e oggettivo.

Innanzitutto, sul versante soggettivo, a partire dai profili di una eventuale collaborazione tra Stato e confessioni religiose nella direzione dello sviluppo di una

strategia condivisa. Come si è sostenuto, infatti, il radicalizzato di matrice religiosa è colui che ha conformato l'intera identità attorno alla sua professione di fede e si rifiuta di riconoscere a chi non condivide tale religiosità eguale dignità, fondamento essenziale del nostro ordinamento. L'origine del suo processo di radicalizzazione, dunque, si rintraccia nel suo rapporto con la fede, ancorché viziato dal proprio vissuto individuale e dalla rielaborazione strumentale del messaggio religioso operata dalle narrazioni terroristiche.

Stante quanto appena ricordato, il ruolo che le comunità religiose possono giocare durante tale percorso, oppure una volta che esso sia giunto a compimento, è, di tutta evidenza, particolarmente rilevante.

Fornire ai soggetti più vulnerabili gli strumenti culturali e intellettuali per comprendere il reale significato dei testi sacri, per esempio, così come coinvolgerli nella vita della comunità di appartenenza, di modo che la loro religiosità non si sviluppi in modo solipsistico e finanche egoistico e narcisista, appaiono tutte attività capaci di depotenziare il rischio di una deriva radicalizzata, tanto nella fase precedente alla completa radicalizzazione, quanto in quella successiva, orientata al recupero del soggetto.

Soprattutto, andrà chiarito in cosa debba consistere un piano di de-radicalizzazione e a quali scopi esso debba essere orientato. La questione lambisce infatti i delicati contorni della coscienza personale, ponendo interrogativi ineludibili per uno Stato laico, che è inevitabilmente portatore di valori ma si trova al contempo impossibilitato a imporli coattivamente nella sfera più intima dei consociati. Il rischio di un'invasione indebita nell'interiorità individuale è dunque ben presente, almeno quanto appare complesso circoscrivere il contenuto di un percorso di de-radicalizzazione voluto e approvato dall'ordinamento.

All'esame di tali questioni verrà dedicato il capitolo conclusivo di questa ricerca. Per il momento, nei paragrafi che seguono, ci si limiterà a trattare la questione di ordine soggettivo cui si è accennato poc'anzi, analizzando i possibili benefici di un coinvolgimento delle comunità religiose islamiche nell'attività pubblica di contrasto alla radicalizzazione, non mancando al contempo di rilevarne le relative difficoltà. Il principio supremo di laicità, infatti, che costituisce "uno dei

profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica”¹, oltre a implicare equidistanza e imparzialità rispetto alle diverse confessioni, comporta una essenziale separazione tra l’ordine spirituale e temporale. Come si vedrà, le ricadute di tale principio su una possibile partecipazione di attori confessionali a un’attività pubblica di de-radicalizzazione sono molteplici e impongono una attenta riflessione intorno alle eventuali strategie di collaborazione da attuarsi con le comunità religiose qualora si intendesse instaurare con queste un rapporto costruttivo nella direzione appena indicata.

D’altra parte, esempi di piani di prevenzione e de-radicalizzazione statali capaci di coinvolgere, a diverso titolo, le comunità islamiche sono diffusi nei Paesi a maggioranza musulmana, ma non solo². Già con riferimento alla prima tipologia di Stati appena citati³, però, la delineazione dei contorni e l’evoluzione di dette strategie sono stati direttamente influenzati dai rapporti che i singoli ordinamenti intrattengono con il fenomeno religioso, specie, naturalmente, con le autorità islamiche⁴. Allo stesso modo, emblematici sono i casi del Regno Unito e della Francia, le cui attività di contrasto alla radicalizzazione riecheggiano il più complessivo modello di gestione dei rapporti con la diversità religiosa e culturale adottato da ciascuno⁵. Da qui le profonde differenze che connotano i due piani nazionali, se non altro nella loro elaborazione originaria.

¹ Così la Corte costituzionale nella nota sentenza n. 203/1989, cit., considerato in diritto, par. 4.

² Sul punto, si ricorda la risoluzione dell’assemblea parlamentare paritetica ACP-UE datata 20 giugno 2018 che, auspicando l’attivo coinvolgimento della società civile e delle comunità locali, “nelle attività antiterrorismo, in particolare nella deradicalizzazione e nella prevenzione della radicalizzazione”, “evidenzia il ruolo positivo svolto dai leader religiosi nell’ambito della deradicalizzazione, come si è visto in Camerun e in Mauritania”; il primo, Paese a maggioranza cristiana, il secondo, invece, quasi totalmente di popolazione musulmana. Cfr. ACP-UE 20 giugno 2018/C 415/4, par. 7, accessibile online all’indirizzo <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2018:415:FULL&from=EN>.

³ Per una panoramica complessiva delle strategie di de-radicalizzazione poste in essere dagli stessi, cfr. H. EL-SAID, cit.; L. VIDINO (a cura di), *De-Radicalization in the Mediterranean...*, cit.

⁴ Così, a titolo di esempio, si pensi al caso dell’Egitto, in cui il ruolo della massima autorità religiosa del Paese, l’università al-Azhar, nelle politiche di contrasto alla radicalizzazione è centrale. Sul punto, v. E. RAGAB, *Counter-terrorism policies in Egypt: effectiveness and challenges*, in *30 Papers IeMed*, EuroMesco series, European Institute of the Mediterranean, Barcellona, 2016, *passim*, e la bibliografia ivi citata; più recentemente, Z.A. AKL, *Egypt between Terrorism and Radicalization: The State-Society Nexus*, in L. VIDINO (a cura di), *De-Radicalization in the Mediterranean...*, cit., pp. 107-120.

⁵ Come è noto, Regno Unito e Francia sono spesso citati, finanche in maniera paradigmatica, quali esempi di due diversi approcci alla questione della diversità, rispettivamente multiculturalista e assimilazionista/integrazionista. Sul punto, v. almeno A. FACCHI, *Immigrazione, libertà e uguaglianza: due modelli politico-giuridici*, in *Teoria politica*, n. 2, 1996, p. 111 ss.; L. BELLUCCI, *Immigrazione e pluralità di culture: due modelli a confronto*, in *Sociologia del diritto*, n. 3, 2001, p.

PREVENT, infatti, la già menzionata strategia britannica di prevenzione della radicalizzazione, pone al centro del suo agire “a partnership approach with Muslim communities”⁶. Si tratta di un approccio cosiddetto *bottom-up*⁷, che tende a valorizzare il coinvolgimento delle formazioni sociali presenti sul territorio (dalle famiglie, per esempio, ai centri di aggregazione giovanili) in un’attività che non può che rimanere pubblica e che individua, almeno in linea teorica, nella responsabilizzazione delle stesse comunità religiose un elemento fondamentale. In particolare, le autorità locali hanno tentato di promuovere nei *leader* musulmani di riferimento un tale livello di fiducia da spingerli a una spontanea adesione agli obiettivi di PREVENT, nella speranza che questi potessero svolgere a loro volta nelle rispettive comunità un ruolo attivo nell’azione di contrasto alla radicalizzazione⁸. L’idea, però, che una strategia siffatta potesse essere maggiormente efficace di una più classica, incentrata tradizionalmente sul lavoro di forze di polizia e enti locali, si è scontrata con le problematiche che il piano ha evidenziato proprio dal punto di vista delle relazioni con le comunità islamiche.

131 ss.; A. FACCHI, *I diritti nell’Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 12 ss.; F. BASILE, *Società multiculturali, immigrazione e reati culturalmente motivati (comprese le mutilazioni genitali femminili)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2007, pp. 17-22. Per approfondimenti sul modello francese, con specifico riferimento all’immigrazione islamica, v. A. LAMCHICHI, *L’islam de France à l’épreuve de la laïcité et du « vivre ensemble »*, in *Confluences Méditerranée*, n. 41, 2002, pp. 141-160; D. MAILLARD, *The Muslims in France and the French Model of Integration*, in *Mediterranean Quarterly*, vol. 16, n. 1, 2005, pp. 62-78; J. LAURENCE, J. VAISSE, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institution Press, Washington, 2006. Quanto alle caratteristiche di un modello multiculturalista, v. S.M. POULTER, *English Law and Ethnic Minority Customs*, Buttersworths, Londra, 1986, *passim*; W. KYMLICKA, *Teoria e pratica del multiculturalismo d’immigrazione*, in E. CANIGLIA, A. SPREAFICO (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, LUISS University Press, Roma, p. 123 ss. Per gli effetti degli attentati terroristici del 2005 sul processo di integrazione dei musulmani nel Regno Unito, v. T. ABBAS, *Muslim Minorities in Britain: Integration, Multiculturalism and Radicalism in the Post-7/7 Period*, in *Journal of Intercultural Studies*, vol. 28, n. 3, 2007, pp. 287-300; S. BRIGHTON, *British Muslims, Multiculturalism and UK Foreign Policy: ‘Integration’ and ‘Cohesion’ in and beyond the State*, in *International Affairs*, vol. 83, n. 1, 2007, pp. 1-17; J. REHMAN, *Islam, “War on Terror” and the Future of Muslim Minorities in the United Kingdom: Dilemmas of Multiculturalism*, in *Human Rights Quarterly*, vol. 29, n. 4, novembre 2007, pp. 831-878; T. ARCHER, *Welcome to the Umma: The British State and its Muslim Citizens since 9/11*, in *Cooperation and Conflict*, vol. 44, n. 3, 2009, pp. 329-347; G. MYTHEN, S. WALKLATE, F. KHAN, *‘I’m a Muslim, But I’m Not a terrorist’: Victimization, Risky Identities and the Performance of Safety*, in *British Journal of Criminology*, n. 1, 2009, pp. 1-19.

⁶ F. QURASHI, *The Prevent strategy and the UK ‘war on terror’: embedding infrastructures of surveillance in Muslim communities*, in *Palgrave Communications*, vol. 4, n. 17, p. 2.

⁷ Illustra le caratteristiche di un approccio *bottom-up* all’attività di antiterrorismo B. SPALEK, *Terror Crime Prevention with Communities*, Bloomsbury Academic, Londra, 2013, pp. 145-164 e, specificamente, p. 147.

⁸ Sul punto, v. F. QURASHI, *cit.*, p. 6.

Ciò che era stato concepito come un lodevole proposito di collaborazione e, più in generale, come l'occasione per l'instaurazione di un inedito modello di rapporti tra queste ultime e il Governo britannico si è infatti rapidamente tramutato, a detta di una parte della dottrina⁹, in un rinnovato sistema di sorveglianza ai danni delle comunità musulmane, quando non addirittura in una pericolosa e sotterranea “normalization of Islamophobia”, denunciata da alcuni¹⁰. A parere di una certa letteratura, infatti, la annunciata volontà di una costruttiva cooperazione con le organizzazioni islamiche celava sin dall'inizio, in verità, il desiderio di monitorare ancor più da vicino, da parte del Governo, l'attività dei fedeli musulmani, servendosi anche dei nuovi rapporti con le rappresentanze confessionali¹¹. Si sarebbero inoltre ravvisati in altri capisaldi della strategia britannica in commento evidenti indizi dell'avversione nutrita nei confronti della minoranza islamica che, al di là delle dichiarazioni di facciata, avrebbe contraddistinto PREVENT. Specialmente criticato in tal senso è risultato il cosiddetto *Prevent Duty*, ovvero sia l'obbligo imposto dal 2015 ai dipendenti pubblici impiegati in scuole, università, ospedali e enti locali di segnalare alle autorità gli individui a rischio di radicalizzazione¹².

Pur non essendo esclusivamente incentrato sulla lotta al terrorismo di matrice jihadista, è agevole intuire come la stragrande maggioranza delle segnalazioni pervenute riguardasse soggetti di religione islamica¹³, in particolare negli anni della

⁹ T. O'TOOLE, N. MEER, D. NILSSON DEHANAS, S.H. JONES, T. MODOOD, *Governing through Prevent? Regulation and Contested Practice in State-Muslim Engagement*, in *Sociology*, vol. 50, n. 1, 2015, pp. 160-177; T. ABBAS, *Implementing 'Prevent' in Countering Violent Extremism in the UK: A Left-Realist Critique*, in *Critical Social Policy*, vol. 39, n. 3, 2018, pp. 396-412. Registra il dibattito sul punto F. RAGAZZI, *Suspect community or suspect category? The impact of counter-terrorism as 'policed multiculturalism'*, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 42, n. 5, 2016, pp. 724-741.

¹⁰ Questo l'eloquente titolo del contributo di B. COHEN, W. TUFAIL, *Prevent and the Normalization of Islamophobia*, in AA. VV., *Islamophobia: Still a Challenge For Us All*, Runnymede Trust, Londra, 2017, pp. 41-47.

¹¹ In questa direzione, F. QURASHI, cit., p. 5, ha ricordato che “several Muslim organisations across the country funded by the Prevent strategy, claimed that police and Prevent officers regularly requested, by pestering and pressuring, for specific detailed information about the young Muslims using their services”.

¹² Per una completa illustrazione del *Prevent Duty*, si veda la guida *Revised Prevent duty guidance: for England and Wales*, cit. In dottrina, approfonditamente, A.L. DUDENHOEFER, *Resisting Radicalisation: A Critical Analysis of the UK Prevent Duty*, in *Journal for Deradicalization*, n. 14, 2018, pp. 153-191.

¹³ I segnalati per estremismo religioso hanno costituito sempre più del 60% delle segnalazioni totali nel 2015/16 e 2016/17, per poi scendere sino al 44% nel 2017/18 e al 24% nel 2018/19. I dati sono tratti dagli annuali *Statistical bulletin* pubblicati dall'*Home Office* all'indirizzo <https://www.gov.uk/government/collections/individuals-referred-to-and-supported-through-the-prevent-programme-statistics>.

massima attività dell'ISIS. La scelta governativa di affidarsi a valutazioni di dipendenti pubblici poco o per nulla formati in materia¹⁴ e la contestuale percezione di essere oggetto di attenzione durante lo svolgimento di qualunque ordinaria attività – non solo sul luogo di lavoro ma persino a scuola o in università – ha certo contribuito all'ulteriore marginalizzazione delle minoranze musulmane, anziché a un loro coinvolgimento attivo, finendo per conseguire, come denunciato dalla dottrina¹⁵, il risultato opposto a quello prefissato. Non a caso, già prima dell'imposizione del *Prevent Duty*, si ravvisavano diffusamente risposte negative delle associazioni islamiche alla proposta di collaborare con le istituzioni pubbliche nella lotta alla radicalizzazione e questa tendenza non ha potuto che consolidarsi ulteriormente in seguito alla previsione di quel dovere.

Anche in un Paese che ha fatto dell'approccio multiculturalista una bandiera, quindi, il rapporto con le comunità religiose nello specifico ambito del contrasto al terrorismo jihadista si è rivelato problematico, fino ad assurgere a vero e proprio 'tallone d'Achille' dell'intera strategia britannica.

Non diversamente, anche nella più peculiare misura del primo piano francese di prevenzione della radicalizzazione¹⁶ uno dei punti deboli è consistito proprio nella collaborazione con *leader* religiosi islamici. Persino in un ordinamento connotato, come risaputo, da una concezione di *laïcité* particolarmente forte ¹⁷ ,

¹⁴ Ravvisano questa evidente criticità B. COHEN, W. TUFAIL, cit., p. 43.

¹⁵ T. O'TOOLE, N. MEER, D. NILSSON DEHANAS, S.H. JONES, T. MODOOD, cit., p. 172. Per gli autori, di conseguenza, anche quei musulmani che avrebbero accolto di buon grado l'idea di una collaborazione col progetto PREVENT, "were dissuaded (...) because of its stigmatising associations and fears about its covert aims".

¹⁶ Trattano più complessivamente le origini e l'evoluzione della politica antiterrorismo francese F. RAGAZZI, *L'évolution de la politique anti-terroriste en France depuis les attentats de 2015: anticipation et mise au pas du corps social*, in *SciencesPo – Centre de recherches internationales*, rivista telematica (www.sciencespo.fr), aprile 2017; A. SCHWARZENBACH, *Fighting the "Threat from Within": France and Its Counter-Radicalization Strategy*, in L. VIDINO (a cura di), *De-Radicalization in the Mediterranean...*, cit., pp. 21-34.

¹⁷ In materia di laicità francese, senza alcuna pretesa di completezza, v. E. POULAT, *Notre laïcité publique, La France est une République laïque*, Berg, Parigi, 2003; M. D'ARIENZO, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoe Chiesa.it), luglio 2008, in particolare per la bibliografia riportata a p. 1; E. TAWIL, *Lo sviluppo della laicità francese*, in *Ius ecclesiae*, vol. 22, n. 3, 2010, pp. 695-705; M. D'ARIENZO, *La laicità francese: "aperta", "positiva" o "im-positiva"?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoe Chiesa.it), dicembre 2011; B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Le régime de séparation et laïcité en France; quelques évolutions récentes*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2014, pp. 191-208; P. PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016; P. PORTIER, *Citoyenneté et laïcité en France. Parcours d'un siècle*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2016, pp. 73-84; P.H. PRELOT, *La liberté religieuse en France. Un état des lieux*, in *Quaderni di Diritto e*

costituzionalizzata all'art. 2 della Carta del 1958, la strategia antiterrorismo non ha potuto del tutto trascurare il ruolo giocato dalla religione nei processi di radicalizzazione, prevedendo per essa uno spazio dedicato all'interno delle strutture appositamente istituite per il contrasto a tale fenomeno.

Si tratta, naturalmente, dei cosiddetti 'centri di de-radicalizzazione' o *Centre de prévention, d'insertion et de citoyenneté* (CPIC), che, negli auspici del Comitato interministeriale per la prevenzione della delinquenza e della radicalizzazione, avrebbero dovuto aiutare a reintegrare giovani, reclutati su base volontaria, che avevano intrapreso un percorso di radicalizzazione non ancora giunto a compimento¹⁸. Il progetto ha previsto nel 2016 l'apertura sperimentale di un solo centro, a Pontourny, chiuso poi dopo appena sei mesi per mancanza totale di radicalizzandi¹⁹.

Tra i vari elementi che hanno contribuito al completo fallimento della struttura²⁰, occorre appunto segnalare quello del coinvolgimento di ministri di culto musulmani: il centro, infatti, prevedeva un'offerta didattica rivolta ai volontari priva di riferimenti religiosi, ma garantiva agli stessi la possibilità di ricevere assistenza spirituale da un *imam* appositamente nominato dalla pubblica autorità. Come prevedibile, però, i partecipanti al programma non solo non hanno ritenuto degna di fiducia una guida religiosa certificata dal Governo²¹, ma hanno persino visto in questa il simbolo del modello di laicità 'alla francese', inteso come un "sistema assimilazionista rispetto alle rivendicazioni delle identità (...) e di conseguenza come politica di integrazione delle differenze"²².

Politica Ecclesiastica, n. 1, 2018, p. 43-55; Con specifico riferimento al rapporto tra laicità francese e Islam, v. O. ROY, *La laïcité face à l'Islam*, Stock, Parigi, 2005.

¹⁸ Sulle attività del centro di Pontourny e le ragioni del suo fallimento, v. A. NATEGHPOUR, *Deradicalisation Programme. The Case of France*, GRIN Publishing, Monaco, 2018, pp. 25-36.

¹⁹ Sul punto, si veda il dibattito parlamentare sorto nell'estate del 2017 e pubblicato online all'indirizzo <http://www.senat.fr/questions/base/2017/qSEQ170801080.html>.

²⁰ Tra essi, si segnala, in primo luogo, la completa assenza di una strategia ritagliata sui bisogni dei singoli partecipanti, capace di intercettare le esigenze di ciascuno e il sostrato ideologico-motivazionale individuale. Per una puntuale rassegna stampa sugli articoli di giornale che hanno illustrato il fallimento dell'attività del centro di Pontourny, v. C. BEUNAS, *Du «radical» au «radicalisé». Les usages médiatiques et politiques de la notion de «déradicalisation» en France (2014-2017)*, in *Déviance et Société*, 2019, vol. 43, no 1, p. 4.

²¹ A. NATEGHPOUR, cit., p. 32.

²² Così M. D'ARIENZO, *La laicità francese...*, cit., p. 4.

Non a caso, in nessuna delle sessanta misure presentate nel nuovo *Plan national de prévention de la radicalisation* del febbraio 2018²³, riformulato dopo il dichiarato insuccesso della precedente strategia, si fa accenno alla libertà religiosa individuale e al suo possibile ruolo in chiave di contrasto alla radicalizzazione, né, tantomeno, ci si riferisce in alcun modo a eventuali coinvolgimenti di *leader* o comunità religiose, quasi come se il tema, a fronte del descritto fallimento, fosse ora necessariamente da accantonare.

Come si è visto, quindi, tanto nel multiculturalista Regno Unito quanto nell'integrazionista Francia il tema del rapporto con le minoranze islamiche nei progetti di prevenzione e di de-radicalizzazione rimane una questione ancora non pienamente definita e dunque foriera di dibattiti. Entrambi i piani, pur rivelando evidenti tracce dei differenti approcci nei confronti della diversità religiosa e culturale propri dei due Paesi – da una parte, la volontà, almeno dichiarata, di stabilire una nuova *partnership* con le comunità musulmane; dall'altra, l'offerta di un'assistenza spirituale solo se approvata e garantita dallo Stato – si sono dimostrati, nella specifica materia della partecipazione delle comunità religiose alle attività antiterrorismo, particolarmente inefficaci.

La questione delle relazioni con le confessioni religiose, specie quella islamica, si riflette quindi inevitabilmente sulla predisposizione di una qualsiasi strategia nazionale che intenda intervenire su questi temi. Ciò giustifica le profonde differenze che si ravvisano in argomento tra i vari ordinamenti, non potendosi attribuire all'Unione europea il compito di fornire le coordinate sul punto²⁴. Questa, infatti, è priva di competenze in materia religiosa, rispetto alla quale deve inevitabilmente mantenersi neutrale²⁵; in nome di una neutralità non originata in

²³ Il *Plan national de prévention de la radicalisation* intitolato "Prévenir Pour Protéger" e datato 23 febbraio 2018 è accessibile online sul sito internet del Governo francese, all'indirizzo <https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2018/02/2018-02-23-cipdr-radicalisation.pdf>.

²⁴ Va peraltro ricordato che il Regno Unito non è più, dal 31 gennaio 2020, parte dell'UE.

²⁵ Il tema della rilevanza del fattore religioso, tanto individuale quanto nelle sue forme istituzionalizzate, nell'ordinamento dell'Unione europea è di tutta evidenza di imponente vastità. Per puntuali riferimenti bibliografici in materia, si rimanda a M. TOSCANO, *Il fattore religioso nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, ETS, Pisa, 2018, pp. 83-94 e, ancor più recentemente, a F. COLOMBO, *Interpreting Article 17 TFEU: New Openings towards a European Law and Religion System*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n.1, 2020. Si ritiene comunque opportuno almeno segnalare in questa sede, senza alcuna pretesa di completezza, M. VENTURA, *La laicità dell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001; R. COSTAMAGNA, *Unione europea e confessioni religiose*, Pontificia

termini costituenti, come quella degli ordinamenti nazionali, ma necessaria a fronte della voluta reticenza degli Stati membri a rinunciare alla loro sovranità in un ambito così connotato in senso identitario²⁶.

L'Europa, invero, “non ha religione. Ma non è contraria alle religioni”²⁷ e mantiene con le Chiese, come con le organizzazioni filosofiche e non confessionali, quel dialogo aperto, trasparente e regolare che è previsto dal terzo comma dell'art. 17 TFUE. Tale confronto, però, non è certo in grado di influire sui singoli sistemi di rapporti tra Stati membri e confessioni instaurati dagli ordinamenti nazionali; anzi, come noto, lo stesso art. 17, primo comma, TFUE sul punto chiarisce che “l'Unione

Università Lateranense, Roma, 2002; G. MACRÌ, *Europa, lobbying e fenomeno religioso: il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Giappichelli, Torino, 2004; V. TOZZI, *Persone, Chiese e Stati nell'evoluzione del fenomeno europeo*, in M. PARISI (a cura di), *Le organizzazioni religiose nel processo costituente europeo*, ESI, Napoli, 2005, p. 9 ss.; G. MACRÌ, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione europea*, in G. MACRÌ, M. PARISI, V. TOZZI, *Diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 79 ss.; G.B. VARNIER, *Laicità, radici cristiane e regolamentazione del fenomeno religioso nella dimensione dell'U.E.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2008; S. FERRARI, *Stati e religioni in Europa: un nuovo baricentro per la politica ecclesiastica europea?*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2008, pp. 3-14; G. MACRÌ, *Chiese e organizzazioni religiose nel Trattato di Lisbona*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2008; M.C. FOLLIERO, *Post-democrazia europea e principio di cooperazione Unione Europea-Religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2010; I. IBÁN, *Europa, diritto, religione*, il Mulino, Bologna, 2010; F. ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, CEDAM, Padova, 2011; E. TAWIL, *La libertà religiosa nel diritto dell'Unione europea dopo il Trattato di Lisbona*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2011, p. 187 ss.; J. PASQUALI CERIOLI, *Il fattore religioso nel diritto dell'Unione europea*, in M. LUGLI, J. PASQUALI CERIOLI, I. PISTOLESI (a cura di), *Elementi di diritto ecclesiastico europeo*, Giappichelli, Torino, 2012 p. 3 ss.; A. LICASTRO, *Unione europea e “status” delle confessioni religiose: fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014; M. VENTURA, *L'articolo 17 TFUE come fondamento del diritto e della politica ecclesiastica dell'Unione europea*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2014, pp. 293-304; M. LUGATO, *L'Unione europea e le Chiese: l'art. 17 TFUE nella prospettiva del principio di attribuzione, del rispetto delle identità nazionali e della libertà religiosa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2014, pp. 305-322; D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa. CEDU e UE tra processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, ESI, Napoli, 2016; M.E. GENNUSA, *Libertà religiosa collettiva e principio di non discriminazione nel sistema ‘costituzionale’ dell'Unione europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 2, 2019.

²⁶ M. PARISI, *Laicità europea. Riflessioni sull'identità politica dell'Europa nel pluralismo ideale contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2018, p. 10, individua una “impostazione sostanzialmente laica dei Trattati europei, sia pure nel senso di una laicità per astensione o istituzionale”. Più che di laicità per astensione, sembra preferibile però parlare di ‘neutralità per astensione’. La laicità, infatti, è in ogni caso una scelta consapevole che connota in senso identitario una forma di Stato; la neutralità, invece, è una non-scelta, esattamente come quella che l'UE, vincolata al principio di attribuzione, (non) può compiere.

²⁷ Così N. COLAIANNI, *Religioni e ateismi: una complexio oppositorum alla base del neo-separatismo europeo in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2011, p. 2.

rispetta e non pregiudica lo *status* di cui le chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli Stati membri in virtù del diritto nazionale”.

Si comprendono quindi le cause della mancanza di una complessiva strategia comunitaria in tema di collaborazione con le comunità religiose nel contrasto alla radicalizzazione²⁸. Il ruolo della UE in materia può limitarsi all’impegno profuso nel favorire lo scambio di informazioni, la cooperazione operativa e la condivisione di conoscenze ed esperienze utili a contrastare il fenomeno in esame²⁹.

Tornando al caso che più interessa questo studio, appare pertanto evidente come qualsiasi analisi che intenda concentrarsi sui limiti e sulle opportunità della partecipazione delle comunità musulmane a un progetto pubblico di de-radicalizzazione da attuarsi nel nostro Paese debba necessariamente muovere dall’esame dei rapporti finora intrattenuti dallo Stato italiano con le rappresentanze islamiche. Si tratta, come noto, di una relazione articolata, complessa e ormai di lunga durata, che seppure non sia ancora sfociata nella stipulazione di un’intesa, consente ugualmente di trarre, come si vedrà nel prossimo paragrafo, elementi utili a ricostruire la politica ecclesiastica italiana nei confronti dell’Islam³⁰.

2. La politica ecclesiastica italiana per l’Islam: una lettura critica di una questione ancora aperta

Si tratta dunque di ripercorrere, seppure sinteticamente, le tappe delle relazioni tra lo Stato e l’Islam in Italia, per trarre indicazioni sulla politica ecclesiastica adottata al riguardo dal nostro ordinamento. In particolare, ci si concentrerà, in primo luogo, sulle fasi iniziali di detto rapporto, sfociate nell’istituzione della Consulta per l’Islam italiano e la successiva elaborazione della “Carta dei valori della cittadinanza e dell’integrazione”. Successivamente, si

²⁸ Anche la sicurezza nazionale, d’altronde, è materia che resta di esclusiva competenza degli Stati membri, ai sensi dell’art. 4, secondo comma, Trattato sull’Unione europea (TUE).

²⁹ Così la relazione speciale della Corte dei conti europea intitolata *Lotta alla radicalizzazione che sfocia in atti terroristici: la Commissione ha risposto alle esigenze degli Stati membri, ma si osservano alcune carenze di coordinamento e valutazione*, n. 13, 2018, p. 8. Si rinvia alla stessa relazione per un’efficace sintesi, non priva di rilievi critici, delle attività di lotta alla radicalizzazione intraprese negli ultimi anni dalla UE, specie dalla Commissione.

³⁰ Si interroga, già dal titolo, in merito alla possibilità di tratteggiarne una, A. ANGELUCCI, *Una politica ecclesiastica per l’islam?*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2014, pp. 141-158.

analizzeranno gli sviluppi più recenti di detta politica, rappresentati dal “Patto nazionale per un Islam italiano”, nell’intento di ipotizzare le direzioni in cui potrebbe realisticamente muovere una strategia pubblica di coinvolgimento delle comunità islamiche italiane nella predisposizione di in un piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione.

2.1. La Consulta per l’Islam italiano e la Carta dei valori

Il complesso scenario delle relazioni tra Stato e Islam in Italia, prefigurato con sorprendente lungimiranza già in sede di Assemblea costituente³¹, si è certamente evoluto in maniera decisiva parallelamente all’emergere delle problematiche sollevate dal terrorismo jihadista³², seppure nasca in realtà ben prima, in corrispondenza dei flussi migratori che hanno fatto dell’Islam la seconda religione più professata nel Paese³³. Già negli anni ’90³⁴, infatti, le principali sigle

³¹ Come ricorda A. PIN, *Laicità e Islam nell’ordinamento italiano. Una questione di metodo*, CEDAM, Padova, 2010, p. 1, il presidente dell’Assemblea, Meuccio Ruini, paventò nella seduta del 12 aprile 1947 la possibilità che “l’islamismo (facciamo un’ipotesi teorica) (...) diventasse una Chiesa italiana”; in quel caso, una apposita regolazione sarebbe occorsa, secondo il presidente, anche senza richiesta da parte confessionale, in quanto “dovremmo evidentemente regolarla per quei suoi ordinamenti interni, quale è la poligamia, che contrastano con l’ordinamento giuridico italiano”. Cfr. seduta del 12 aprile 1947, disponibile in *Assemblea Costituente – Atti*, p. 2783 e online all’indirizzo <https://www.nascitacostituzione.it/01principi/008/index.htm?art008-013.htm&2>.

³² Basti pensare che, come si vedrà, il primo organismo di istituzione governativa in tema, la Consulta per l’Islam italiano, è sorto nel 2005, a due mesi dai già menzionati attentati alla metropolitana di Londra.

³³ Il dato numerico esatto relativo alla presenza musulmana in Italia è particolarmente controverso, tanto per le difficoltà nel calcolo di immigrati irregolari quanto per la tendenza ad attribuire agli stranieri la religione più praticata nel loro Paese di origine senza ulteriori indagini. Secondo l’americano Pew Research Centre, al 2016 i musulmani in Italia ammonterebbero a 2,9 milioni, mentre, per l’ISMU, invece, a 2,5 milioni. Le più recenti ricerche in materia sono riassunte da F. CIOCCA, *La comunità islamica più numerosa in Italia? Quella italiana*, in *neodemos – popolazione società e politica*, rivista telematica (www.neodemos.info), 20 marzo 2018. Per una valutazione ancora più aggiornata v. il *XXIX Rapporto Immigrazione 2020 - Conoscere per comprendere* di Caritas, p. 196, secondo cui gli stranieri musulmani residenti in Italia risultano poco meno di 1,6 milioni, senza considerare gli acquisiti alla cittadinanza italiana e i non iscritti in anagrafe. In ogni caso, si tratta di un dato che colloca la religione islamica al secondo posto tra quelle più osservate in Italia, dietro naturalmente a quella cattolica.

³⁴ Per il dibattito scientifico sul tema in quegli anni v. *L’Islam in Italia: bibliografia giuridica*, in S. FERRARI (a cura di), *L’Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, il Mulino, Bologna, 1996, pp. 305-306. Poco successivamente e a commento delle bozze di intesa fino ad allora presentate, v. L. MUSSELLI, *I rapporti tra Islam e ordinamento italiano: una problematica intesa*, in *Il Politico*, vol. 64, n. 2, 1999, pp. 293-305.

dell'associazionismo islamico avevano presentato al Governo tre diverse bozze d'intesa, senza però, in nessun caso, giungere ai risultati auspicati³⁵.

Sarebbe però insincero negare il fatto che in particolare dall'11 settembre del 2001 in poi il tema dei rapporti con la presenza islamica in Italia sia divenuto "più critico e al tempo stesso fondamentale"³⁶. Specie dal 2005, in seguito ai sanguinosi attentati di Londra, gli esecutivi da lì in poi succedutisi, espressioni tanto di maggioranze parlamentari di centrosinistra quanto di centrodestra, si sono impegnati in percorsi inediti, volti a instaurare nuove relazioni con le rappresentanze musulmane, non sempre condivise dalla dottrina³⁷.

Nonostante le varie iniziative assunte negli anni presentino naturalmente tratti differenti, è tuttavia possibile desumere, fin dalla prima di queste, preziose indicazioni in merito all'atteggiamento complessivo poi mantenuto dai diversi governi in materia. Si pensi all'istituzione della Consulta per l'Islam italiano, organismo sorto presso il Ministero dell'Interno con decreto ministeriale del 10 settembre 2005 che, dotato di funzioni esclusivamente consultive, è stato creato allo scopo di stabilire un collegamento tra istituzioni pubbliche e rappresentanze musulmane, nonché per favorire il loro "armonico inserimento"³⁸ nella società

³⁵ La prima bozza di intesa, presentata nel 1992 dall'UCOII (Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia) è consultabile in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 1993, p. 561 ss. e commentata da R. ACCIAI, *La bozza di intesa fra la Repubblica Italiana e l'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia*, in V. PARLATO, G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 258 ss.; la seconda bozza di intesa, di iniziativa dell'AMI (Associazione dei Musulmani Italiani), è datata 1994, pubblicata in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 1996, p. 536 ss. e commentata da L. MUSSELLI, *A proposito di una recente proposta di bozza d'intesa con l'Islam*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1, 1997, pp. 295-296. La terza e ultima proposta, presentata invece dalla COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana) nel 1996, è disponibile in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 1998, p. 567 ss. e commentata da M. TEDESCHI, *Verso un'intesa tra la repubblica italiana e la comunità islamica in Italia?*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1996, p. 1574 ss. Per un'illustrazione complessiva dei diversi progetti, cfr. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le Associazioni islamiche italiane*, ESI, Napoli, 2002.

³⁶ Così G. MACRÌ, *Immigrazione e presenze islamiche in Italia: la Consulta per l'Islam italiano (un breve commento)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2007, p. 9.

³⁷ Già allora S. FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2005, p. 177, intravedeva la possibilità che "il nuovo equilibrio tra sicurezza e libertà, scaturito dagli eventi dell'11 settembre" potesse "incidere su alcuni principi di fondo che definiscono il ruolo della religione nella società europea", su tutti, l'idea che "lo Stato non abbia la competenza per intervenire nelle questioni religiose".

³⁸ Cfr. art. 1, secondo comma, decreto 10 settembre 2005 *Istituzione presso il Ministero dell'interno della Consulta per l'Islam italiano*, pubblicato in *Gazzetta Ufficiale* n. 250 del 26-10-2005.

nazionale. È il caso infatti di sottolineare due elementi che, già qui ben presenti, si ritroveranno pressoché ininterrottamente nell'arco di tutto il percorso delle relazioni tra esecutivi e comunità islamiche che si sta considerando.

Innanzitutto, il conferimento del ruolo di guida della strategia governativa al ministero responsabile della pubblica sicurezza, così da rendere plastica la sovrapposizione, quando si tratta di Islam, di questioni di libertà religiosa e politiche securitarie³⁹. Come risaputo, la materia dei rapporti tra Stato e confessioni religiose afferisce infatti alla Presidenza del Consiglio dei ministri⁴⁰, risultando dunque, tale 'sviamento', un primo segnale di quella "revisione strisciante della Costituzione"⁴¹ che autorevole dottrina ha ravvisato in merito al terzo comma dell'art. 8.

³⁹ Evidenzia tale confusione, parlando specificamente della Consulta, N. COLAIANNI, *Musulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2006, p. 255. Su questa falsariga, le comunità islamiche "vengono viste prima di tutto come problema di ordine pubblico, perciò oggetto di cura dell'amministrazione dell'interno, e ad esse va riservata tanta libertà religiosa quanto è compatibile con le esigenze di tutela dell'ordine e della sicurezza". Cfr. N. COLAIANNI, *Una "carta" post-costituzionale?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2007, p. 8. Il tema della presenza islamica in Italia si è spesso sovrapposto e intrecciato con quello dell'immigrazione, della sicurezza e della lotta al terrorismo anche, molto più recentemente, per E. CAMASSA, *Per una tutela dei livelli essenziali della libertà religiosa*, in R. Zaccaria, S. Domianello, A. Ferrari, P. Floris, R. Mazzola (a cura di), cit., p. 251.

⁴⁰ Ai sensi dell'art. 2, terzo comma, lett. l) della legge n. 400 del 1988.

⁴¹ Così è intitolato il contributo di N. COLAIANNI, *La Consulta per l'Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in *OLIR – osservatorio della libertà ed istituzioni religiose*, gennaio 2006, per cui la Consulta rivela l'intenzione di collocare "le confessioni ritenute più pericolose per la sicurezza pubblica nell'orbita del ministero competente, quello dell'interno (...). In sostanza lo strumento delle intese rimarrebbe limitato alle confessioni del ceppo giudaico-cristiano, ritenute "sicure" e già dotate di un "armonico inserimento nella società nel rispetto dei principi della Costituzione e delle leggi della Repubblica". Il terzo comma dell'art. 8 darebbe luogo ad un ordinamento settoriale, da cui rimarrebbero esclusi i "nuovi culti" e, in particolare, le comunità islamiche" (p. 5.) La Consulta per l'Islam "travalcava le competenze del ministro dell'Interno e soprattutto risulta una manifestazione di vetero giurisdizionalismo sardo, estraneo ai principi di collaborazione tra Stato e confessione religiose propri della nostra Carta costituzionale", secondo G.B. VARNIER, *Le norme in materia di libertà religiosa: molti silenzi e rinnovate vecchie proposte*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2007, p. 3. Ricorda che la Consulta si colloca, per finalità, contenuti e procedure, "in un territorio *praeter constitutionem*", G. CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islām: la peste dell'intolleranza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2008, p. 5. Sul punto, v. anche P. CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2007, p. 25 e, ancora, G. CASUSCELLI, *La rappresentanza e le intese*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 296. Paventa il rischio del "riemergere del giurisdizionalismo quale tratto comune sia dell'esperienza islamica sia di quella europea in materia religiosa" A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012, p. 106. *Contra*, v. G. MACRÌ, *Immigrazione e presenze islamiche...*, cit., pp. 20-21.

Oltre al dato appena rimarcato, l'altro che risulta emblematico è quello, financo più evidente, relativo alla istituzionalizzazione di un canale del tutto nuovo⁴², che sembra escludere la percorribilità dell'ordinaria strada delle intese con le rappresentanze islamiche. Non solo prima di concludere con una di queste ultime un accordo ai sensi dell'art. 8, terzo comma della Costituzione, ma persino prima di impegnarsi nelle trattative a esso orientate, il Governo – *rectius*, i Governi che si sono succeduti – hanno ritenuto sempre essenziale una serie di passaggi preliminari, come se questa deroga al regime comune si rendesse necessaria data la specialità del rapporto con l'Islam. Meta ultima della Consulta, infatti, era la promozione di un 'Islam italiano', inteso come un Islam affidabile e integrato, "tale da assumere delle caratteristiche finalizzate a renderlo compatibile con l'ordinamento nazionale e rispettoso dell'identità e dei valori della società di accoglienza"⁴³; un obiettivo costante nelle iniziative governative che, con modalità non sempre identiche, hanno cercato di ritagliarsi un interlocutore su misura, costruito sulla base di un modello auspicato, forse più che reale.

Le giustificazioni addotte a sostegno di tale scelta degli esecutivi, relative essenzialmente al recente insediamento delle comunità musulmane nel nostro Paese⁴⁴ e alla distanza giuridico-culturale che separa la tradizione islamica, sotto molti aspetti, da quella del costituzionalismo occidentale⁴⁵ si sono peraltro rivelate col tempo cedevoli, in particolare in seguito alla stipula delle intese sopravvenute con

⁴² Parlano in tal senso di "binario speciale" N. FIORITA, D. LOPRIENO, *Islam e costituzionalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 14, 2017.

⁴³ La citazione è di M. PARISI, *Immigrazione, pluralismo culturale e libertà religiosa. Il test dell'Islam italiano*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2018, p. 533.

⁴⁴ Insiste su questo punto P. CAVANA, *Prospettive di un'intesa con le comunità islamiche in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 23, 2016, p. 15, sostenendo che la stipulazione di un'intesa richiede un radicamento sociale, un livello d'istituzionalizzazione e un processo di reciproco adattamento sul piano culturale da parte delle comunità immigrate e di quella ospitante, nel caso delle minoranze islamiche "in gran parte da acquisire a motivo proprio del (relativamente) recente insediamento di tali comunità nel nostro paese".

⁴⁵ Sottolinea questa distanza F. ALICINO, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni "altre" e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013, p. 109. In particolare, secondo M. CAMPANINI, *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 10, la tradizione islamica si connota per "una concezione della vita, del mondo, della società, della natura, dell'uomo e di Dio olistica e onnicomprensiva". Dal punto di vista più prettamente giuridico, O. BUCCI, *Shari'a e cultura giuridica greco-romano-giudaico-cristiana*, in *Iura Orientalia*, II, 2005, pp. 77-79, identifica quattro principi fondamentali che connotano la concezione islamica classica del diritto in senso divergente da quella occidentale; su tutti, il principio del legame indissolubile fra norma etica e norma giuridica.

l'Unione Induista italiana e con due diverse realtà del buddismo italiano⁴⁶, non precedute da passaggi preventivi. Interlocutori, a loro volta evidentemente del tutto lontani, quanto a culture di riferimento, da quella nazionale e altrettanto certamente privi di una lunga storia di insediamento in Italia.

Peraltro, proprio il riferimento ai due patti contratti con altrettante sigle rappresentative di differenti comunità buddiste permette di superare l'ulteriore obiezione secondo cui il principale ostacolo al raggiungimento di un'intesa con l'Islam consisterebbe nel pluralismo interno che gli è connotato⁴⁷, il quale renderebbe impossibile una presunta necessaria rappresentanza unitaria dell'intera presenza musulmana in Italia⁴⁸. Se si sono stipulati, infatti, due accordi diversi con

⁴⁶ Si fa qui riferimento alle intese stipulate in data 4 aprile 2007 con l'Unione Buddhista Italiana (poi approvata con L. n. 245 del 2012) e con l'Unione Induista Italiana (L. n. 246 del 2012) e a quella stipulata il 27 giugno 2015 con l'Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai (L. n. 130 del 2016). In merito, rispettivamente, cfr. S. ANGELETTI, *La nuova Intesa con l'Unione Buddhista Italiana: una doppia conforme per il Sangha italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2008; R. BENIGNI, *L'intesa con L'Unione Induista Italiana Sanatana Dharma Samgha*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2007, p. 413 ss.; A. DE OTO, *Soka Gakkai: il buddismo di origine nipponica conquista l'Intesa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2016, p. 549 ss. Ragiona sugli impatti che la stipula di tali intese può avere sulla nozione stessa di confessione religiosa, G. MACRÌ, *Il futuro (ancora incerto) della libertà religiosa...*, cit., pp. 24-25.

⁴⁷ Secondo il paragrafo 7 della *Relazione sull'Islam in Italia* elaborata dal Consiglio scientifico per la diffusione e l'attuazione della "Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione", di cui si dirà in seguito, "il vero, e più arduo, problema dell'Islam presente in Italia (...) è quello della sua aggregazione unitaria". Il testo della relazione è consultabile in C. CARDIA, G. DALLA TORRE (a cura di), cit., pp. 617-657. Sulla stessa lunghezza d'onda P. CAVANA, *Islam e sistema delle fonti in Italia*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), cit., p. 55, per cui "è noto come la mancanza di un'intesa con l'Islam italiano dipenda (...) anche – se non soprattutto – dall'assenza di una sua rappresentanza unitaria". Ancora, a parere di C. MORUCCI, *I rapporti con l'Islam italiano: dalle proposte d'intesa al Patto nazionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 38, 2018, p. 3, il motivo del mancato esito positivo delle differenti proposte di intesa pervenute da parte islamica "è da rintracciarsi principalmente nella questione relativa (...) alla mancanza di un soggetto autorevole, rappresentante l'Islam italiano, che possa essere in grado di porsi come unico interlocutore nei rapporti con le istituzioni statali".

⁴⁸ In verità, già più di vent'anni fa S. BERLINGÒ, *Risposta*, in *Las relaciones entre el Estado Y las Confesiones minoritarias: los derechos religiosos de los inmigrantes*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1998, p. 58, aveva sottolineato che quello delle molteplici rappresentanze del mondo islamico fosse un "falso problema". Ricorda, peraltro, M. CARNÌ, *Islam e ministri di culto*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), cit., p. 223, che, eccettuate rare eccezioni come quella austriaca e quella greca, l'assenza di istituzioni centralizzate capaci di rappresentare l'intero panorama delle comunità musulmane nazionali è la regola in tutta Europa. Sul punto, provocatorio il titolo del contributo di P. SASSI, *Musulmani d'Italia, unitevi? Islàm e democrazia pluralista nell'esperienza recente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2008.

due comunità buddiste, non si vede perché lo stesso non possa avvenire con riguardo a molteplici realtà islamiche⁴⁹.

Più di ogni altro rilievo, dunque, sembra che sia la volontà politica⁵⁰ – o, meglio, la mancanza della stessa – ad aver reso, e a continuare a rendere, particolarmente accidentato⁵¹ il percorso delle comunità musulmane verso “il grande sogno dell’intesa”⁵², così condannato al confinamento nel “girone”⁵³ delle confessioni tuttora sottoposte alla legislazione sui culti ammessi di epoca fascista.

Tornando alla Consulta istituita nel 2005, è il suo principale risultato, però, a manifestare in maniera esemplare l’indirizzo della politica governativa nei confronti dell’Islam. L’esito più importante della sua attività è consistito infatti nell’impulso all’elaborazione di una “Carta dei valori della cittadinanza e dell’integrazione”⁵⁴, approvata con decreto ministeriale nell’aprile 2007⁵⁵ “allo scopo di cristallizzare i principi e i valori cui si ispira l’azione dell’Italia sui grandi temi dell’incontro tra popolazioni diverse”⁵⁶. Un documento, quindi, non formalmente rivolto esclusivamente ai musulmani, ma che rivela i suoi reali interlocutori tanto nella

⁴⁹ Dello stesso avviso A.S. MANCUSO, *La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le istituzioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 32, 2012, p. 25.

⁵⁰ Si tratta, come notoriamente chiarito dalla già citata sentenza n. 52 del 2016 della Consulta, di una volontà politica del tutto discrezionale e non giustiziabile, che investe l’intero operato del Governo in materia di intese, dalla sua decisione di intavolare trattative con una confessione sino alla stipula finale.

⁵¹ Parla, similmente, di “eccezionalismo islamico”, secondo cui i musulmani sono considerati “sempre e comunque un caso a parte, da doversi gestire con strumenti specifici”, S. ALLIEVI, *Islam italiano e società nazionale*, in A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa / Islam in Italia...*, cit., p. 74. “Eccezionalismo islamico” è la locuzione utilizzata anche da P. CAVANA, *Islam e sistema delle fonti...*, cit., p. 54, per descrivere la situazione sempre più pari a un *unicum* che vive l’Islam, sul piano delle fonti normative, nel panorama confessionale italiano.

⁵² Così titola un paragrafo del contributo di A. ANGELUCCI, cit., p. 145.

⁵³ Anzi, secondo, P. CONSORTI, *1984-2014: le stagioni delle intese e la terza età dell’art. 8, ultimo comma, della Costituzione*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2014, p. 106, cui si deve la metafora sportiva, “c’è anche un sotto-girone D1, animato dalle varie componenti dell’Islam italiano, destinate a rapportarsi con lo Stato in sede di Consulte o Comitati dal franco sapore giurisdizionalista e persino islamofobico”.

⁵⁴ La Carta è in realtà frutto del lavoro di un Comitato scientifico che alla Consulta si è affiancato a partire dall’ottobre 2006. Ricostruisce puntualmente tutte le tappe di tale percorso C. CARDIA, *Evoluzione dell’Islam italiano e dei suoi rapporti con le Istituzioni (2003-2008)*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), cit., pp. 575-595, in particolare pp. 577-581.

⁵⁵ Cfr. decreto 23 aprile 2007 *Carta dei valori della cittadinanza e dell’integrazione*, pubblicato in Gazzetta Ufficiale n. 137 del 15-06-2007.

⁵⁶ C. CARDIA, cit., p. 581.

composizione del Comitato incaricato della sua redazione⁵⁷, quanto nel suo contenuto, recante diverse disposizioni appositamente dedicate a sciogliere i nodi più notoriamente problematici della convivenza tra Islam e ordinamenti occidentali⁵⁸.

Al di là delle perplessità circa l'opportunità di delegare a un nucleo di esperti la missione di definire i valori guida della società italiana⁵⁹, ciò su cui la dottrina ha anche accesamente discusso⁶⁰ è il significato complessivo dell'operazione, comprensivo delle sue ripercussioni sul prosieguo dei rapporti con le rappresentanze islamiche. In primo luogo, a non apparire chiaro è sembrata l'efficacia giuridica della Carta⁶¹: formalmente, essa si configurava come un regolamento ministeriale, ma sostanzialmente, data la rilevanza dei suoi contenuti e della sua funzione, ambiva alla "dimensione esistenziale di interesse costituzionale"⁶². Suo scopo, infatti, appariva quello di ri-sottolineare alcuni, fondamentali, principi già positivizzati in Costituzione, con esiti però tutt'altro che trascurabili.

Il dichiarato intento di sottrarre "la valenza universale dei diritti umani e dei valori costituzionali"⁶³ a rischi di relativismo correva infatti il pericolo di produrre, all'opposto, l'indesiderato effetto di svilire i principi costituzionali trasposti dalla Carta del 1948. Secondo la letteratura più critica, nel trasferimento dalla Carta costituzionale a un'altra, quei principi possono impoverirsi, essere sminuzzati fino

⁵⁷ Il gruppo di lavoro era infatti formato dai professori Cardia, Aluffi Beck-Peccoz, Fouad Allam, Mokrani e Zannini, tutti, salvo il primo che rivestiva la carica di coordinatore, esperti di mondo islamico.

⁵⁸ Si pensi, per esempio, al punto 17, che ribadisce il divieto di poligamia, o al punto 26, che fa esplicito riferimento alle "forme di vestiario che coprono il volto"

⁵⁹ Solleva tale obiezione S. FERRARI, *Tra manifesto e contratto: la Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione degli immigrati in Italia*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXV, 2009, p. 482.

⁶⁰ N. COLAIANNI, *Una "carta" post-costituzionale?...*, cit.; C. CARDIA, *Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2008; N. COLAIANNI, *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazione di intenti)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2009; P. CONSORTI, *Nuovi razzismi e diritto interculturale. Dei principi generali e dei regolamenti condominiali nella società multiculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2009; G. MACRÌ, *Immigrazione e presenze islamiche...*, cit.; S. PRISCO, *I modelli istituzionali di integrazione musulmana in Europa e il caso dell' "Islam italiano"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2011; P. LILLO, *La "Carta dei valori" della Repubblica italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 41, 2017.

⁶¹ Lo scenario, sotto questo profilo, è così oscuro che certa dottrina si è azzardata a sostenere un "valore meramente simbolico" della Carta dei valori. Cfr. A.S. MANCUSO, cit., p. 22.

⁶² Secondo P. LILLO, cit., p. 13, lì sembra proiettarla la sua singolare "forza giuridica".

⁶³ C. CARDIA, *Carta dei valori...*, cit., p. 12.

alla frantumazione, oppure essere circoscritti a fattispecie concrete con il rischio di sminuire il loro carattere per definizione generale e astratto⁶⁴. Rimane, poi, sullo sfondo, il tema dello “smarrimento della corrispondenza tra forma degli atti e natura degli interessi”⁶⁵, per cui a un mero regolamento ministeriale veniva chiesto di compiere una funzione che avrebbe meritato una fonte di rango ben più alto, quantomeno primaria⁶⁶.

In realtà, a parere di chi scrive, il vero scopo della Carta dei valori sembra quello di una sorta di ‘selezione all’ingresso’, specificamente indirizzata alle comunità musulmane; un’operazione, quindi dai contorni più marcatamente politici che strettamente giuridici. La Carta, in altre parole, pare essere stata concepita come un ulteriore ostacolo in quel tortuoso cammino verso l’intesa che già i vari governi avevano riservato all’Islam. Dal momento che, si supponeva, un simile accordo non era immaginabile alle ‘ordinarie’ condizioni previste dalla Costituzione, si ritenne opportuno stabilire un passaggio preliminare in più, un “doppio gradino”⁶⁷, che rendesse necessaria l’adesione alla Carta dei valori prima di poter accedere solo alla possibilità di sedersi al tavolo delle trattative d’intesa. Di conseguenza, chi, tra le sigle della galassia islamica italiana, si fosse rifiutato di sottoscrivere quel documento, si sarebbe chiamato automaticamente fuori dal prosieguo dei rapporti con l’esecutivo, auto-escludendosi, di fatto, da ogni eventuale evoluzione⁶⁸.

⁶⁴ Si rinvia, per critiche particolarmente condivisibili e ben argomentate, a N. COLAIANNI, *Una “carta” post-costituzionale?...*, cit., p. 3.

⁶⁵ Come riporta M.C. FOLLIERO, *Dialogo interreligioso e sistema italiano delle Intese: il principio di cooperazione al tempo della post-democrazia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2010, p. 15 nota 30, così parlò, a proposito della Carta dei valori, G. VERDE nella sua relazione al Convegno di Studi su *Libertà religiosa e multiculturalismo*, tenuto a Gallipoli nei giorni 29 febbraio-1° marzo 2008, intitolata *La Carta dei valori nel sistema delle fonti*.

⁶⁶ Dello stesso avviso, G. CASUSCELLI, *Diritto ecclesiastico ed attuazione costituzionale tra deformazione e proliferazione delle fonti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2010, p. 11, nota 45, che ritiene che “alla Carta, infatti sono affidati ruoli che meglio avrebbero potuto essere svolti da una fonte primaria”.

⁶⁷ Così lo ha definito N. COLAIANNI, *Alla ricerca di una politica del diritto...*, cit., p. 4. A pag. 2, l’Autore rileva il valore di “proposta di contratto per adesione” della Carta dei valori. Secondo P. LILLO, cit., p. 14, l’adesione di una confessione di minoranza al contenuto sostanziale della Carta dei valori sembra porsi addirittura quale condizione procedurale di carattere preliminare, vincolante e necessaria, “osservando la quale la confessione religiosa di volta in volta interessata può aspirare a ottenere dal Ministero dell’interno un ‘riconoscimento giuridico’ che sia ‘propedeutico’ (...) alla possibilità di avviare negoziati per la stipulazione di una ‘intesa’”.

⁶⁸ Basti pensare che l’UCOII, che espresse la sua contrarietà alla Carta e si rifiutò di sottoscriverla, non prese poi parte alle tappe immediatamente successive dei rapporti tra comunità islamiche e esecutivo: non risulta tra le organizzazioni firmatarie della *Dichiarazione di intenti per una*

Già da queste prime mosse si evincono, quindi, alcuni tratti che avrebbero connotato la totalità delle successive iniziative governative in materia di relazioni con le comunità musulmane: su tutti, una complessiva diffidenza nei confronti della loro volontà – o capacità – di condividere i principi fondanti il nostro ordinamento e la conseguente necessità di un binario speciale su cui instradare detti rapporti, costruito *ad hoc* per l'Islam e incentrato sul ruolo del Viminale. Da qui, la scelta degli esecutivi di non intrattenere relazioni tanto con le organizzazioni musulmane esistenti in Italia, quanto con un ipotetico, e utopico, 'Islam italiano', pienamente integrato e adesivo ai valori nazionali.

Una tendenza che, come si vedrà nelle riflessioni che seguono, non si è esaurita negli anni più recenti, ma ha anzi prodotto ulteriori discutibili risultati.

2.2. Gli sviluppi più recenti e il Patto nazionale per un Islam italiano

Senza voler in questa sede ripercorrere passo per passo l'intero articolarsi dei rapporti tra Governi e comunità islamiche⁶⁹, conviene piuttosto concentrarsi sugli ultimi approdi di queste relazioni, non solo e non tanto perché i più attuali, ma anche e soprattutto in quanto i più rilevanti ai fini del presente studio.

L'ultimo organo consultivo istituito dal Ministero degli interni nel gennaio 2016 è infatti il Consiglio per le relazioni con l'Islam, sorto nel periodo di maggiore allarme per l'attività dell'ISIS e, come già visto, anche di maggiore attenzione, sul fronte normativo, a nuove risposte all'emergenza radicalizzazione⁷⁰.

federazione dell'Islam italiano, datata 13 marzo 2008 e suoi rappresentanti non furono coinvolti nel Comitato per l'Islam italiano istituito dal Ministro Maroni nel febbraio 2010.

⁶⁹ Alla sottoscrizione della Carta dei valori sono infatti poi seguiti la firma della "Dichiarazione di intenti per una federazione dell'Islam italiano", per cui v. P. FANTELLI, *La "Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano": un primo commento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2008; la formazione di un Comitato per l'Islam italiano, nato con lo specifico compito di fornire pareri a proposito di singole questioni a proposito dei quali v. G. MACRÌ, *Brevi riflessioni sui pareri espressi dal Comitato per l'Islam italiano*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2012, pp. 407-423; la Conferenza permanente "Religioni, cultura e integrazione", voluta dal Ministro per l'integrazione e la cooperazione Riccardi nel marzo 2012 e all'interno della quale è confluita anche la cosiddetta questione islamica.

⁷⁰ Vale la pena di ricordare almeno il d.l. n. 7/2015, convertito con modificazione dalla legge 47/2015, di cui si è ampiamente trattato nel secondo capitolo, o il ddl "Misure per la prevenzione della radicalizzazione e dell'estremismo jihadista", presentato proprio nel gennaio 2016, già menzionato in chiusura del capitolo I.

Inevitabile, dunque, che l'attività di tale organismo muovesse nella direzione di una collaborazione fortemente orientata al contrasto alla violenza di matrice religiosa, nella dichiarata consapevolezza del "ruolo rilevante che le associazioni islamiche svolgono nell'azione di contrasto di ogni espressione di radicalismo religioso"⁷¹.

Con la consulenza del Consiglio, il 1° febbraio 2017 il Ministro dell'interno e dieci organizzazioni islamiche hanno sottoscritto il "Patto nazionale per un Islam italiano"⁷², ulteriore e – a oggi – ultima tappa dei laboriosi rapporti finora descritti⁷³. Il coinvolgimento di tutte le principali realtà associazionistiche islamiche⁷⁴ e l'esplicito riferimento all'intesa *ex art.* 8, terzo comma della Costituzione⁷⁵ quale, evidentemente, obiettivo finale da raggiungere costituiscono certamente passi in avanti rispetto alle iniziative precedenti, ma non bastano a superare del tutto le perplessità già manifestate.

Innanzitutto, il Patto conferma, senza alcuna possibilità di smentita, la prassi ormai consolidata da quindici anni di lasciare al Viminale il compito di occuparsi della cosiddetta questione islamica. A legare le diverse fasi di questo controverso sistema di relazioni è proprio il filo rosso costituito dal protagonismo del Ministero dell'interno, interrotto solo temporaneamente durante il Governo Monti⁷⁶ e immediatamente ripreso quando all'esecutivo, in luogo dei 'tecnici', si sono riaffacciati i politici. Poi, ciò che appare, ancora una volta, indecifrabile, è la reale rilevanza giuridica di questi documenti, esattamente come già visto a proposito della Carta dei valori.

⁷¹ *Patto nazionale per un Islam italiano, espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e principi dell'ordinamento statale*, considerato n. 6.

⁷² Illustrato compiutamente dai suoi redattori in *Patto nazionale per un Islam italiano. Dal riconoscimento informale alla formalità del diritto*, Ministero dell'Interno, Roma, 2017.

⁷³ In dottrina, v. A. FABBRI, *Il Patto nazionale per un islam italiano come condizione preliminare per la stipula di intese con l'islam, le fasi costitutive*, in *federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), 17 maggio 2017; A. FERRARI, *Il "Governo giallo-verde" di fronte all'Islam: l'eredità della XVII legislatura*, in *Diritto, Cittadinanza e Immigrazione*, n. 3, 2018.

⁷⁴ Tra cui, vale la pena notarlo, si rinviene l'UCOII, esclusa dalle precedenti iniziative governative causa la mancata firma della Carta dei valori.

⁷⁵ *Patto nazionale per un Islam italiano, espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e principi dell'ordinamento statale*, punto n. 6 degli impegni assunti dai rappresentanti delle associazioni e delle comunità islamiche.

⁷⁶ Come già ricordato, durante quell'esperienza, il tema fu affidato al neonato ministero per l'integrazione e la cooperazione internazionale.

Il Patto, infatti, non può certo costituire obblighi vincolanti a carico dei firmatari: gli impegni ivi previsti non rappresentano che una mera dichiarazione di intenti, sì condivisi dalle due parti ma più dalla valenza strettamente politica, dunque, che giuridica⁷⁷. Lungo questa direttrice, però, si delinea all'orizzonte la principale, almeno agli occhi di chi scrive, criticità connaturata al Patto. Così concepito, infatti, esso, per quanto lontano dalle tentazioni assimilazionistiche che trasparivano dalla Carta dei valori, nei fatti ribadisce la volontà politica di porre precondizioni all'avvio di trattative volte alla stipula di un'intesa. Ancora una volta, in altre parole, sembra che il Governo abbia avvertito la necessità di chiarire alcuni requisiti essenziali⁷⁸, in assenza dei quali pare improbabile giungere a un accordo giuridicamente vincolante, come quello previsto dal terzo comma dell'art. 8 Cost.

Peraltro, nulla autorizza a pensare che, anche qualora le comunità islamiche ottemperassero a quegli impegni, automaticamente la controparte garantirebbe loro l'accesso alle trattative per la stipula di un'intesa. Come risaputo, infatti, la cernita dei soggetti da ammettere al tavolo di detti negoziati è rimessa alla completa discrezionalità politica del Governo, il quale, a parere della Consulta, può essere chiamato a rispondere politicamente di fronte al Parlamento di tali decisioni, ma non certo in sede giudiziaria⁷⁹.

Al di là dell'accertato rispetto degli intendimenti cristallizzati nel Patto, è stata però la storia degli ultimi anni, più di ogni altro elemento, a suffragare i dubbi appena evidenziati. Con il cambio di maggioranza parlamentare, infatti, tanto il Governo cosiddetto giallo-verde⁸⁰ quanto quello attualmente in carica⁸¹ non hanno

⁷⁷ Sul punto, cfr. A. FABBRIO, cit., p. 7.

⁷⁸ Parla di “una summola di principi e valori alla cui condivisione lo Stato condiziona la realizzabilità di sistemi di collegamento con le comunità di immigrati nel quadro di un pluralismo (...) fortemente inciso (...) da preoccupazioni legate alla relazione *immigrazione/sicurezza sociale*” M.C. FOLLIERO, *Dialogo interreligioso e sistema italiano delle Intese...*, cit., p. 14.

⁷⁹ Corte costituzionale, sentenza n. 52 del 2016, cit., considerato in diritto, punto 5.2.

⁸⁰ Rileva G. CASUSCELLI, *Il “vento del cambiamento” e il “soffio dello spirito”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n.23, 2018, pp. 1, 3-4, che “nelle 58 pagine del ‘Contratto per il governo di cambiamento’ stipulato tra il Movimento 5 Stelle e la Lega non vi sia un paragrafo, tra i trenta in cui si articola, appositamente dedicato ai temi di rilevanza costituzionale della laicità dello Stato, del pluralismo religioso, del sistema pattizio di regolamentazione dei rapporti con le confessioni religiose, dell’attuazione del diritto fondamentale di libertà religiosa”. Nel paragrafo 13, rubricato “Immigrazione: rimpatri e stop al business”, si legge però: “Ai fini della trasparenza nei rapporti con le altre confessioni religiose, in particolare con quelle che non hanno sottoscritto le intese con lo Stato italiano, e di prevenzione di eventuali infiltrazioni terroristiche, più volte denunciati a livello nazionale e internazionale, è necessario adottare una normativa ad hoc che preveda l’istituzione di un registro dei ministri di culto e la tracciabilità dei

dato alcun seguito a quel documento, che è rimasto un tentativo di determinare impegni non solo a carico delle organizzazioni musulmane, ma anche degli stessi esecutivi, senza però portare, almeno finora, a risultati apprezzabili. Se anche si volesse concordare con chi sostiene che la XVII legislatura abbia “posto le basi per un’azione organica”⁸² circa i rapporti tra Stato e Islam in Italia, si dovrebbe quindi a oggi constatare, a più di due anni dall’avvio della successiva, il mancato seguito dato all’iniziativa rappresentata dal Patto.

Quest’ultimo, con specifico riferimento al tema centrale del presente studio, specificava espressamente, per le comunità islamiche, l’impegno a “proseguire nell’azione di contrasto dei fenomeni di radicalismo religioso, anche attraverso forme di collaborazione che offr(issero) alle autorità e alle istituzioni strumenti di interpretazione di un fenomeno che minaccia la sicurezza della collettività, ivi compresi cittadini e residenti di fede islamica”⁸³ e, per il Ministero, quello a “sostenere e promuovere, in collaborazione con le associazioni Islamiche, eventi pubblici intesi a rafforzare ed approfondire il dialogo tra le Istituzioni e la comunità islamica, valorizzando il contributo del patrimonio spirituale, culturale e sociale che le comunità musulmane offrono al Paese, favorendo percorsi di integrazione degli immigrati musulmani e contrastando il radicalismo e il fanatismo religioso”⁸⁴.

Formule, in realtà, piuttosto generiche, che poco o nulla dicono circa l’effettiva strategia di coinvolgimento delle comunità musulmane in un – si ricorda, ancora inesistente – piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione, salvo per il riferimento, in più punti, alla formazione di *imam*⁸⁵ che “possano anche assumere

finanziamenti per la costruzione delle moschee e, in generale, dei luoghi di culto, anche se diversamente denominati. Inoltre, occorre disporre di strumenti adeguati per consentire il controllo e la chiusura immediata di tutte le associazioni islamiche radicali nonché di moschee e di luoghi di culto, comunque denominati, che risultino irregolari. A tale riguardo, onde garantire un’azione efficace e uniforme su tutto il territorio nazionale è necessario adottare una specifica legge quadro sulle moschee e luoghi di culto, che preveda anche il coinvolgimento delle comunità locali”. Si conferma, quindi, l’impostazione prettamente securitaria della questione islamica che, peraltro, non è poi stata in concreto affrontata in alcun modo dal Governo Conte I. In ogni caso, come si vede, del Patto nazionale per un islam italiano non si rinviene alcun cenno.

⁸¹ Per prospettive ancora più recenti, v. A. FERRARI, “*Agenda 2020*”: dove va l’Islam italiano?, in *Oasis*, rivista telematica (www.oasiscenter.eu), 3 febbraio 2020.

⁸² Come fa A. FERRARI, *Il “Governo giallo-verde”...*, cit., p. 24.

⁸³ *Patto nazionale per un Islam italiano*, cit., punto n. 2 degli impegni assunti dai rappresentanti delle associazioni e delle comunità islamiche.

⁸⁴ *Patto nazionale per un Islam italiano*, cit., punto n. 2 degli intendimenti rinnovati dal Ministero.

⁸⁵ In materia, si ricorda il bando ministeriale indetto nel marzo 2016 dalla Direzione centrale degli Affari dei culti, Dipartimento per le Libertà Civili e l’immigrazione, nell’ambito del Fondo Asilo,

il ruolo di efficaci mediatori per assicurare la piena attuazione dei principi civili di convivenza, laicità dello Stato, legalità, parità dei diritti tra uomo e donna, in un contesto caratterizzato dal pluralismo confessionale e culturale”⁸⁶.

Proprio tale ultimo aspetto, però, rivela la visione di fondo che soggiace anche al Patto, così come ai documenti che lo hanno preceduto. La volontà di promuovere un Islam italiano non sembra, in altre parole, essersi mai sopita, dove per ‘italiano’, più che ‘d’Italia’ o ‘in Italia’, sembra intendersi ‘gradito all’Italia’. L’idea che questo debba sottoporsi a un “corso di recupero”⁸⁷ mediante l’insegnamento di educazione civica riemerge costantemente nelle diverse tappe dei rapporti tra comunità islamiche e governi appena illustrate le quali ora, a un’analisi complessiva, palesano un tratto ulteriore.

Il nostro Paese, in un’ipotetica scala di cui i modelli multiculturalista e assimilazionista costituiscono gli estremi, non si è mai collocato in una posizione precisa, dimostrandosi capace di oscillare da un polo all’altro⁸⁸. In questo continuo moto del pendolo, però, il Patto, non differentemente dai documenti del medesimo

Migrazione e Integrazione 2014-2020 finalizzato a affidare a un soggetto la gestione di un corso di formazione rivolto agli esponenti delle confessioni religiose prive di intesa. In tema, v. F. BOTTI, *La formazione dei ministri di culto di recente insediamento in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2017.

⁸⁶ *Patto nazionale per un Islam italiano*, cit., punto n. 4 degli impegni assunti dai rappresentanti delle associazioni e delle comunità islamiche, ma anche punto n. 8; nella stessa direzione, cfr. punti nn. 5 e 6 degli intendimenti rinnovati dal Ministero.

⁸⁷ Così A. FABBRIO, cit., p. 14.

⁸⁸ A titolo esemplificativo, si pensi a due circostanze del tutto eterogenee: le deroghe concesse alle ordinarie regole in tema di macellazione animale per motivi religiosi rappresentano un chiaro caso di normazione volta all’accoglimento della diversità, mentre, all’opposto, la criminalizzazione con pene estremamente severe del reato di mutilazioni genitali femminili sta a dimostrare una sorta di ‘tolleranza zero’ rispetto a una pratica fortemente connotata culturalmente. I testi normativi di riferimento sono, da una parte, la legge n. 439/1978, base di partenza della disciplina giuridica italiana in materia di macellazione rituale e il d.lgs. n. 333/1998 (in ambito europeo v. invece Regolamento 1099/2009 (CE)), dall’altra l’art. 583-bis c.p. In dottrina, per un inquadramento generale sul primo tema, v. A.G. CHIZZONITI, M.C. TALLACCHINI (a cura di), *Cibo e religione: Diritto e diritti*, Libellula Edizioni, Tricase (LE), 2010, in particolare la Parte II; A. FERRARI, *Cibo, diritto, religione. Problemi di libertà religiosa in una società plurale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 15, 2016. In materia di mutilazioni genitali femminili, invece, v. F. BASILE, *Società multiculturali...*, cit.; C. PECORELLA, *Mutilazioni genitali femminili: la prima sentenza di condanna*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, anno LIV, fasc. 2, 2011, pp. 853-866; F. BASILE, *Il reato di “pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili” alla prova della giurisprudenza: un commento alla prima (e finora unica) applicazione giurisprudenziale dell’art. 583 bis c.p.* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 24, 2013; T. DI IORIO, *Segni sul corpo e ferite nell’anima. Manipolazione degli organi genitali dei minori e diritti violati* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2016; T. DI IORIO, *Le mutilazioni genitali femminili tra misure di prevenzione e di contrasto: prospettive per l’eradicazione del fenomeno in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2019.

tenore che l'hanno preceduto, pare imprimere una svolta decisiva, orientando fortemente l'atteggiamento nazionale verso una direzione più simile a quella francese⁸⁹. Una svolta che, qualora trovasse concreta attuazione, porrebbe innegabilmente dei dubbi in relazione al rispetto del principio supremo di laicità.

Lo stesso – che, si ricorda, non è un'ideologia, ma una cornice⁹⁰, all'interno della quale promuovere il pluralismo culturale e religioso – verrebbe negato, infatti, qualora lo Stato scegliesse di adottare un approccio assimilazionista nei confronti della diversità, diretto a livellare le differenze⁹¹. Nel corso di questo studio si è sostenuto che la dignità umana costituisce il massimo principio ispiratore, e al tempo stesso la finalità ultima, dell'ordinamento e che, di conseguenza, il suo rispetto integra la forma più alta di adempimento del dovere di fedeltà alla Repubblica⁹². Ciò però non implica in alcun modo un corrispondente obbligo di adesione al completo panorama dei valori nazionali, quale invece sembrano prospettare i vari documenti illustrati quando si sono ripercorse le tappe dei rapporti tra governi italiani e comunità islamiche.

Anzi, come già chiarito, persino al radicalizzato, che si pone agli antipodi rispetto al minimo etico intangibile fatto proprio dall'ordinamento, è concesso di coltivare intimamente uno spregio per la dignità altrui, non essendo naturalmente titolato, però, ad agire di conseguenza, pena la reazione dell'ordinamento.

Lo scenario attuale delle relazioni tra Stato e Islam, dunque, per quanto figlio di evoluzioni, non si discosta, nella sostanza, da quello che era possibile tratteggiare una quindicina di anni fa: difficoltà di pervenire a un'intesa, diffidenza⁹³ dei governi nei confronti delle formazioni musulmane e suggestioni assimilazionistiche, volte a

⁸⁹ Una direzione verso cui muove dichiaratamente la già ricordata sentenza della Cassazione n. 24084/2017, a proposito del *kirpan*.

⁹⁰ C. McCRUDDEN, *Quando i giudici parlano di Dio...*, cit., p. 203.

⁹¹ In tema, v. S. MONTESANO, *Dalla laicità dello Stato alla laicità per lo Stato. Il paradigma laico tra principio e valore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista online, n. 36, 2017, pp. 35-36.

⁹² Non a caso, come ricorda P. CAVANA, *Prospettive di un'intesa...*, cit., p. 8, nota 18, nel testo di tutte le intese approvate con legge ricorre, in uno dei primi articoli o nel preambolo, il richiamo ai diritti inviolabili dell'uomo o ai diritti fondamentali garantiti dalla Costituzione, estrinsecazione prima del valore-principio della dignità umana.

⁹³ Insiste sul profilo della diffidenza, a partire dall'analisi di recenti proposte di legge, G. MACRÌ, *La libertà religiosa, i diritti delle comunità islamiche. Alcune considerazioni critiche su due progetti di legge in materia di moschee e imam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2018, pp. 27-28.

strutturare un Islam italiano “affidabile”⁹⁴, continuano a costituire i contorni entro cui dette relazioni si sviluppano, con esiti nei fatti ancora poco confortanti.

Sullo sfondo, rimane la ‘ingombrante assenza’⁹⁵ di una legge di attuazione sulla libertà religiosa⁹⁶, che continua a relegare al canale delle intese la possibilità per le confessioni di sottrarsi dall’applicazione di norme figlie del regime pre-costituzionale e certo non facilita il dispiegarsi del progetto pluralista delineato dalla Carta fondamentale⁹⁷.

Si tratta di un pluralismo che, oggi, incontra però un nuovo nemico: quel populismo⁹⁸, protagonista della scena politica degli ultimi anni, per cui l’egualitarismo conduce a confondere l’individuo con l’intero⁹⁹ e chi non appartiene al popolo, per definizione omogeneo e compatto, non può avanzare nessuna pretesa nemmeno di riconoscimento dei propri diritti. Naturalmente, in primo luogo, le minoranze etniche, religiose e culturali che, in simile prospettiva, non meritano alcuna attenzione, ponendosi al di fuori del gruppo maggioritario. Pare complesso dunque, ipotizzare, almeno nell’immediato futuro, un’inversione di rotta verso il compimento del completo disegno costituzionale pluralista¹⁰⁰, il quale però, come si vedrà nel prossimo paragrafo, pone comunque argini insuperabili nell’ottica dell’elaborazione di un piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione.

⁹⁴ Così, di recente, S. BERLINGÒ, *Mediazione e Religioni: la sfida in una società complessa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 22, 2018, p. 21.

⁹⁵ G. CASUSCELLI, “*Volendo togliere ogni dubbio...*”, in R. Zaccaria, S. Domianello, A. Ferrari, P. Floris, R. Mazzola (a cura di), cit., p. 264, ricorda che l’Italia è il solo stato membro dell’UE, tra quelli che hanno adottato il modello pattizio di regolamentazione dei rapporti con le confessioni religiose, “a non avere il contrappeso di una legge sulla libertà religiosa”.

⁹⁶ Secondo N. COLAIANNI, *Per un diritto di libertà di religione costituzionalmente orientato*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2007, p. 2, tale lacuna è peraltro all’origine della “moltiplicazione di intese-fotocopia”. Paventa il rischio che ormai un progetto di legge generale sulla libertà religiosa abbia “in realtà un destinatario specifico assolutamente prevalente, ossia la variegata comunità islamica”, unica rimasta priva di una propria legge speciale di origine bilaterale, P. CAVANA, *Islam e sistema delle fonti...*, cit., p. 71.

⁹⁷ Sul punto, v. A. FERRARI, *Le linee generali della Proposta di legge sulla libertà di coscienza e di religione*, in R. Zaccaria, S. Domianello, A. Ferrari, P. Floris, R. Mazzola (a cura di), cit., p. 63.

⁹⁸ In merito, eloquente già dal titolo il volume di W.A. GALSTON, *Anti-Pluralism: the Populist Threat to Liberal Democracy (Politics and Culture)*, Yale University Press, New Haven, 2018.

⁹⁹ Questa è la deriva del principio di eguaglianza costituzionale nella visione populista secondo N. COLAIANNI, *Populismo, religioni, diritto in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 34, 2019, p. 98. Il contributo è peraltro ricco di riferimenti bibliografici in materia di populismo, in particolare pp. 95-99.

¹⁰⁰ D’altra parte, il fatto che le pulsioni politiche possano prevalere sulle esigenze di coerenza dell’ordinamento è stato riconosciuto, con specifico riferimento alla materia ecclesiastica, già da A.C. JEMOLO, *Il diritto nella vita dell’uomo*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1957-58, p. 39, secondo cui “l’acme (della passione politica) si ha nel diritto ecclesiastico, dove entra in gioco la più forte delle passioni, quella religiosa”.

3. La ‘necessaria solitudine’ dello Stato in un piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione: il limite della laicità

Lo scenario appena delineato impone ora una doppia astrazione: come più volte ripetuto, il nostro Paese infatti non dispone di una strategia organica di prevenzione e de-radicalizzazione e, a quanto si è appena visto, non è ancora in grado di considerare compiuta la fase di costruzione dei rapporti con l’Islam italiano aperta nel 2005.

D’altra parte, pensare che la stipula di un’intesa con una qualsiasi rappresentanza della galassia islamica italiana potrebbe aiutare a individuare il ruolo di quest’ultima in un piano nazionale di contrasto alla radicalizzazione sarebbe fuori luogo. Scopo finale delle intese, infatti, è “predisporre in via preventiva metodi e strumenti per lo scioglimento delle tensioni tra le Chiese e lo Stato e per la composizione dei conflitti di lealtà dei *cives-fideles* destinatari”¹⁰¹, occupandosi di disciplinare interessi e contenuti comuni ai due contraenti ma estranei all’ordine proprio di entrambi.

Ora, la materia del contrasto alla radicalizzazione, tanto nel suo aspetto di prevenzione quanto in quello, successivo, di de-radicalizzazione, certo non costituisce una di quelle *res mixtae* che rappresentano l’oggetto dei rapporti bilaterali negoziabili con le confessioni religiose¹⁰². La tutela dell’interesse collettivo alla sicurezza pubblica, la contestuale garanzia dell’esercizio dei diritti inviolabili, il diritto penale e l’imposizione coercitiva di prestazioni personali sono tutti contenuti direttamente afferenti all’ordine statale e quindi parte di quel nucleo indisponibile di

¹⁰¹ Così G. CASUSCELLI, *Concordati, intese e pluralismo confessionale*, Giuffrè, Milano, 1974, p. 241. Ancora, secondo S. BERLINGÒ, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. VI, UTET, Torino, 1991, p. 469, “il ricorso a una regolamentazione concordata si giustifica solo per gli aspetti riguardo ai quali la specifica libertà di una determinata Confessione (...) trova difficoltà ad esplicarsi nelle forme determinative predisposte d’autorità per le generiche estrinsecazioni della libertà religiosa”.

¹⁰² In tema di “materie miste” e della necessità della previa individuazione dei contenuti che risultano essere insuscettibili di costituire oggetto di normazione pattizia, v. J. PASQUALI CERIOLI, *L’indipendenza dello Stato...*, cit., pp. 77-94.

situazioni giuridiche che non può evidentemente costituire oggetto di diritto pattizio¹⁰³.

L'intesa, al massimo, potrebbe contribuire alla lotta alla radicalizzazione solo in maniera indiretta, garantendo più agilmente il concreto esercizio della libertà religiosa dei fedeli della confessione contraente l'accordo¹⁰⁴. Naturalmente, non è questo il fine per cui i Costituenti hanno immaginato lo strumento pattizio, che dovrebbe, in verità, rimarcare le specificità confessionali e non certo offrire una via d'accesso più immediata a diritti costituzionalmente garantiti. Nei fatti, però, l'eterogenesi dei fini conosciuta dalle intese le ha portate a trasformarsi, da fonte di diritto speciale, in fonti di diritto comune¹⁰⁵, uniche vie d'accesso al godimento in concreto di alcuni diritti¹⁰⁶ che necessitano, per il loro effettivo esercizio, di procedure e puntualizzazioni *ad hoc* e ulteriori rispetto a quanto stabilito dalla Carta.

Si tratta, con tutta evidenza, di uno sviamento dalla concezione originaria della normazione pattizia, cui certo non può spettare il compito di determinare quantitativamente la porzione di libertà da attribuire a ciascuna confessione, ma cui compete, in regime di uguaglianza, al massimo la mansione "integrativa"¹⁰⁷ di conformare e forgiare "prerogative e limiti posti dal diritto comune in relazione alle singole e specifiche esigenze di identità di ogni culto"¹⁰⁸.

A ogni modo, appunto, la prospettiva di un'intesa anche solo con una delle rappresentanze islamiche non pare prossima, sebbene queste abbiano ormai più volte

¹⁰³ A ciò si aggiunga la considerazione, molto più banale ma necessaria, che le intese hanno raggiunto ormai una standardizzazione tale da far parlare la dottrina di "diritto comune delle intese" (l'espressione si deve a N. COLAIANNI, *Intese (diritto ecclesiastico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. V, Giuffrè, Milano, 2001, p. 698 ss.) e sarebbe quantomeno irrealistico pensare a un contenuto tanto innovativo in una prossima, ipotetica, intesa con una rappresentanza del mondo islamico italiano.

¹⁰⁴ Si pensi, per esempio, all'assistenza spirituale in carcere, materia affrontata da tutte le intese finora stipulate e che, altrimenti, impone procedure estremamente complesse per l'accesso di ministri di culto negli istituti di pena. Per ulteriori approfondimenti sul punto, si rinvia al paragrafo 2.3 del presente lavoro.

¹⁰⁵ N. COLAIANNI, *Intese (diritto ecclesiastico)*, cit., p. 710. Di converso, la funzione delle intese non è "l'eguale libertà, ma (...) la libertà diseguale, non è antidiscriminatoria ma all'opposto differenziante, non tende al diritto comune ma al diritto speciale". Così N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità...*, cit., p. 75.

¹⁰⁶ In argomento, recentemente, v. F. COLOMBO, *L'intesa tra la Repubblica italiana e la Chiesa d'Inghilterra. Un'analisi genealogica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoe_chiese.it), n. 11, 2020, p. 32. Al contributo, specie alle pp. 31-34, si rinvia poi per ulteriori riferimenti bibliografici sul punto.

¹⁰⁷ Parla di protezione della libertà religiosa "ulteriore, integrativa di quella offerta dal diritto comune di esclusiva provenienza statale", G. CASUSCELLI, *Libertà religiosa e fonti bilaterali*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1987, p. 95.

¹⁰⁸ J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato...*, cit., p. 135.

ribadito – non ultima, nel Patto nazionale per un Islam italiano di cui si è ampiamente detto – la loro volontà di rispettare i principi costituzionali che regolano il rapporto tra Stato e fenomeno religioso, nonché i diritti inviolabili dell'uomo e il principio di uguaglianza. Il vero ostacolo alla stipula di un'intesa dunque parrebbe superato. Esso consiste, infatti, nella volontà, da parte confessionale, di misconoscere, o almeno attenuare, la portata del carattere laico della Repubblica, mirando a una disciplina pattizia derogatoria, anche solo in parte, dei principi supremi che connotano la nostra forma di Stato¹⁰⁹. In tal caso, escludere la confessione dalle trattative per la stipula di un'intesa non sarebbe l'esito di una legittima scelta politica – quali quelle, come si è visto, che riguardano le rappresentanze islamiche che hanno finora avanzato proposte di intesa – ma qualcosa di ulteriore.

Il fatto che nessuna disciplina pattizia possa attentare all'identità dello Stato, così come le è dato corpo dai principi costituzionali, è infatti un portato, a sua volta, del principio di distinzione degli ordini, che vieta che la materia della struttura dell'ordinamento giuridico secolare sia oggetto di regolamentazione bilaterale¹¹⁰.

Non solo: dal momento che, come ha chiarito la Corte costituzionale, i principi supremi “non possono essere sovvertiti o modificati nel loro contenuto essenziale neppure da leggi di revisione costituzionale o da altre leggi costituzionali”¹¹¹, non si vede come potrebbero farlo le intese, che nemmeno appartengono all'ordinamento statale, ma si situano, in quanto atti di diritto esterno, in un ordinamento proprio, definito dalla dottrina cui in questa sede si aderisce concordatario¹¹².

¹⁰⁹ G. CASUSCELLI, *Laicità dello stato e aspetti emergenti della libertà religiosa: una nuova prova per le intese*, in AA.VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. I, CEDAM, Padova, 2000, p. 491.

¹¹⁰ Sul punto, cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato...*, cit., pp. 138-139.

¹¹¹ V. Corte costituzionale, sentenza n. 1146/1988, accessibile online all'indirizzo <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1988&numero=1146>, considerato in diritto, par. 2.1. In materia, v. F.P. CASAVOLA, *I principi supremi nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in *Il Foro Italiano*, vol. 118, n. 4, aprile 1995, specie pp. 158-159.

¹¹² La natura giuridica delle intese, come risaputo, è particolarmente controversa. Per l'inammissibilità della categoria giuridica dell'ordinamento concordatario, dal momento che a esistere sarebbero solo “quello interno rispettivamente della Chiesa e dello Stato o quello internazionale”, v. per tutti P.A. D'AVACK, voce *Concordato ecclesiastico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1961, pp. 445-446. *Contra*, G. CASUSCELLI, *Concordati...*, cit., p. 75, che individua un autonomo ordinamento concordatario il quale, parallelo rispetto all'internazionale, vive di principi, schemi e classificazioni propri.

Ciò tuttavia, si è detto, non vale per l'attuale Islam – *rectius*, gli attuali Islam – d'Italia, che hanno più volte escluso ogni ambiguità circa il rispetto dei principi supremi nazionali. Se a motivare la mancata conclusione di un'intesa da parte governativa sono dunque, soprattutto, la diffidenza e il timore di un'apertura nei confronti di una religione più volte al centro del dibattito politico e mediatico¹¹³, non mancano, però, inviti a instaurare un dialogo con le rappresentanze islamiche in un'ottica di contrasto alla radicalizzazione¹¹⁴.

Senza volersi qui soffermare sulla natura contraddittoria del significato politico di questa operazione – se non ci si fida delle comunità musulmane al punto da incanalare la loro strada verso un'intesa su un terreno tanto accidentato quanto quello descritto, perché queste dovrebbero essere meritevoli di fiducia in un ambito così delicato come quello della lotta al terrorismo? – ciò che ora interessa è la concreta possibilità giuridica di dare corpo a tale collaborazione, la quale, naturalmente, dovrebbe passare il vaglio del rispetto dei principi costituzionali¹¹⁵.

Una prima opzione sarebbe quella del coinvolgimento di guide religiose islamiche all'interno di un programma nazionale di recupero dei radicalizzati e prevenzione della radicalizzazione dei soggetti a rischio, sulla falsariga di quanto occorso in Francia con l'*imam* messo a disposizione dalle pubbliche autorità nel 'centro di de-radicalizzazione' istituito *ad hoc*. Osando ancora di più, la tentazione potrebbe essere quella di imporre all'individuo 'pericoloso' un percorso di rieducazione religiosa, da svolgersi con un ministro di culto appositamente

¹¹³ Non può trascurarsi la difficoltà di assumersi, per un esecutivo, la responsabilità politica della stipula di un'intesa con l'Islam, di fronte all'elettorato. In tema, basti ricordare la recente rilevazione contenuta nel Rapporto Italia 2020 di Eurispes, secondo cui il 45,7% degli italiani ritiene un atteggiamento di diffidenza nei confronti degli immigrati "giustificabile, seppur solo in alcuni casi". Il comunicato stampa che annuncia i risultati più notevoli delle indagini ivi compiute è accessibile all'indirizzo <https://eurispes.eu/news/eurispes-risultati-del-rapporto-italia-2020/>.

¹¹⁴ In ambito europeo, vedi la *Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015 sulla prevenzione della radicalizzazione e del reclutamento di cittadini europei da parte di organizzazioni terroristiche (2015/2063(INI))*, par. 35. In dottrina, M. VENTURA, *La contronarrativa alla propaganda dell'Isis*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, n. 1, 2017, p. 71, sottolinea, spingendosi ancora oltre, che la sconfitta dei jihadisti "si può raggiungere solo attraverso una più vasta e complessa rivoluzione culturale che non può non partire dall'interno del mondo islamico".

¹¹⁵ Le stesse comunità islamiche, peraltro, sembrano aver capito, loro malgrado, che contribuire alla prevenzione della radicalizzazione potrebbe rappresentare, agli occhi dello Stato, un'ulteriore conferma della loro idoneità alla stipula di un'intesa. Sul punto, v. Y. PALLAVICINI, *L'identità dell'Islam europeo oltre gli stereotipi*, in *Italianieuropei*, n. 5-6, 2016, *passim*.

selezionato, oppure indicato dalla/e rappresentanza/e musulmana/e con cui si è deciso di collaborare¹¹⁶.

Al di là delle effettive possibilità di successo di un programma di de-radicalizzazione così concepito, questione sulla quale evidentemente ancora non si dispone di certezze¹¹⁷, non si può non rilevare come, procedendo in questa direzione, si incorrerebbe in una patente violazione del principio supremo di laicità, in particolare nella sua specificità¹¹⁸ rappresentata dal corollario essenziale del principio di distinzione degli ordini.

Quest'ultimo, infatti, che rappresenta la vera "chiave di volta del sistema dei rapporti tra Stato e Chiesa"¹¹⁹, non implica solo separazione degli ambiti di interesse statuali e confessionali, ma anche, con le parole della Consulta, "il divieto di ricorrere a obbligazioni di ordine religioso per rafforzare l'efficacia dei propri precetti"¹²⁰. Per il raggiungimento dei suoi legittimi scopi, dunque, l'ordinamento laico non può servirsi in nessun modo di alcun apparato fideistico né, tantomeno, imporre alcuna prestazione a contenuto confessionale¹²¹. Lo stesso, naturalmente, varrebbe anche nell'ipotesi in cui il destinatario della prescrizione professasse la

¹¹⁶ Non si tratta di una mera ipotesi di scuola. Come riporta V. VALENTE, cit., pp. 14-15, il Tribunale di Bari è stato adito in un procedimento per l'applicazione di una misura di prevenzione nei confronti di un cittadino straniero, indagato per il reato di cui all'art. 414, quarto comma, c.p., che avrebbe dovuto contemplare l'obbligo di seguire un percorso spirituale con un *imam* accreditato presso il centro culturale islamico di Bari, al fine di avviare lo studio della religione islamica, comprenderne gli insegnamenti, per distinguerli dal fondamentalismo religioso e dalla propaganda islamista. Il provvedimento del Tribunale che ha respinto la richiesta della Procura è il Decreto, 25 gennaio 2017, n. 26.

¹¹⁷ Ricorda opportunamente C. PATERNITI MARTELLO, *Le radici della radicalizzazione nella riflessione teorica francese*, in *Antigone – semestrale di critica del sistema penale e penitenziario*, n. 1, 2017, p. 60, che, se volessimo aderire alle tesi di Olivier Roy secondo cui i jihadisti sono prima radicalizzati e solo dopo islamici, "di un islam moderato e dialogante non saprebbero che farsene, poiché non soddisferebbe la domanda di radicalismo che portano con sé".

¹¹⁸ Così definisce la regola della distinzione dell'ordine proprio dello Stato dall'ordine proprio delle confessioni religiose G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 2007, p. 11.

¹¹⁹ L'espressione è di T. MARTINES, *Ordine dello Stato e "principi supremi" della Costituzione*, in S. Berlingò, G. Casuscelli (a cura di), *Stato democratico e regime pattizio. Atti dell'incontro di studio: Messina, 6-7 giugno 1975*, Giuffrè, Milano, 1977, p. 75.

¹²⁰ Corte costituzionale, sentenza n. 334/1996, cit., considerato in diritto, par. 3.2. Notoriamente, secondo N. COLAIANNI, *La fine del confessionismo e la laicità dello Stato (il ruolo della Corte costituzionale e della dottrina)*, in *Politica del diritto*, fascicolo 1, marzo 2009, p. 72, si tratta della sentenza "da manuale della laicità".

¹²¹ Proprio il primo comma dell'art. 7 Cost. funge da "limite oggettivo per la possibilità stessa di prestazioni a contenuto confessionale da parte dello stato", secondo L. GUERZONI, *Considerazioni critiche sul "principio supremo" di laicità dello Stato alla luce dell'esperienza giuridica contemporanea*, in *Diritto ecclesiastico*, n. 1, 1992, p. 100.

stessa fede cui quell'atto sarebbe riconducibile, come sarebbe il caso dell'obbligo, per un radicalizzato di matrice jihadista, di sottoporsi a un percorso spirituale con un *imam*.

Peraltro, a fronte delle descritte difficoltà di individuazione di un unico interlocutore capace di rappresentare l'intero variegato panorama dell'Islam in Italia, è evidente che il ministro di culto selezionato per un simile programma dovrebbe passare un vaglio inammissibile sotto diversi profili. Nell'abbondante pluralismo che connota la galassia musulmana, il potere pubblico dovrebbe invero individuare l'interlocutore più consono allo scopo, con parametri tutti da stabilire e, in ogni caso, censurabili¹²². Una prima strada, infatti, potrebbe essere quella volta a affiancare al soggetto radicalizzato o a rischio di radicalizzazione un *imam* che condivida il più possibile la sua religiosità, scevra naturalmente degli elementi che ne hanno favorito il percorso radicalizzante¹²³.

Una simile posizione, però, implicherebbe un'indagine nell'intimità della visione religiosa, tanto del radicalizzato quanto del ministro di culto, che allo Stato laico è invece preclusa. Si tratta di una via, quindi, che incontrerebbe l'imponente ostacolo posto dall'intangibilità di quello spazio di autonomia individuale, non solo insindacabile ma altresì giuridicamente irrilevante per l'ordinamento.

L'idea di una sorta di 'rieducazione religiosa', che riporti il soggetto a rischio nella direzione, per esempio, di una corretta interpretazione dei testi sacri oppure verso una religiosità purgata dai fattori personali e sociali che ne hanno provocato la deriva radicalizzata è certo quanto di più lontano possa concepirsi da una visione laica del potere pubblico. I "rapporti e comportamenti"¹²⁴ che presentano

¹²² La questione, a ben vedere, si pone, in astratto, anche in merito all'individuazione dei ministri di culto chiamati a prestare assistenza spirituale in carcere a favore dei detenuti musulmani, data la pluralità di fisionomie e identità proprie dei 'differenti Islam' – sul punto v. A. VENTURA, *Islam e islamismi*, in M. Perani (a cura di), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica islamica e cristiana. Atti del Convegno internazionale Ravenna 11 maggio – Bertinoro 11-13 maggio 2004*, Giuntina, Firenze, 2005, specie p. 351 ss. In questa circostanza, però, si ravvisa una differenza fondamentale: dal momento che l'Islam non è titolare di un'intesa con lo Stato, la materia è disciplinata dall'art. 6 r.d. 289/1930, per cui i ministri dei culti privi di intese possono essere autorizzati a prestare l'assistenza religiosa negli istituti solo su richiesta dei detenuti stessi o dei familiari. È il detenuto, quindi, a indicare il ministro di cui desidera l'assistenza; nel caso in esame, invece, si sta trattando di un ipotetico percorso di rieducazione religiosa imposto dallo Stato all'individuo, così come imposto sarebbe, parallelamente, l'*imam* affiancatogli.

¹²³ Per esempio, si pensa qui a un *imam* proveniente dal medesimo *humus* culturale e religioso dell'individuo radicalizzato o che aderisca alla sua stessa scuola giuridica islamica.

¹²⁴ Così G. CATALANO, cit., p. 19.

un'intrinseca natura puramente spirituale, in presenza del canone di distinzione degli ordini, non possono infatti acquisire alcuna rilevanza agli occhi dello Stato.

Ancora, un'alternativa possibile, particolarmente attraente se si pensa all'atteggiamento serbato dai vari esecutivi nei confronti delle comunità musulmane, sarebbe quella di individuare un *imam* non necessariamente vicino al radicalizzato per formazione o religiosità, ma espressione, invece, di quell'Islam 'moderato' e 'affidabile' incessantemente ricercato dalle varie azioni governative. In quest'ottica, il ministro di culto svolgerebbe sì un'attività religiosamente orientata, ma rappresenterebbe al tempo stesso, agli occhi del soggetto cui il percorso spirituale si rivolge, il simbolo della possibilità concreta di un'integrazione islamica nella cornice giuridica e valoriale italiana; un'integrazione, invece, irrealizzabile per un radicalizzato, che rifugge per definizione ogni tentativo di dialogo e conciliazione con il diverso da sé.

Senza voler nuovamente rimarcare la pericolosa tendenza assimilazionistica che una simile scelta pubblica evidenzerebbe, ciò che qui preme sottolineare è che, in questo caso, la discutibile volontà, già vista a proposito delle relazioni con le rappresentanze islamiche, di ritagliarsi un interlocutore su misura, gradito all'esecutivo, si traslerebbe con le medesime modalità nei rapporti tra Stato e singolo individuo. Il piano nazionale di de-radicalizzazione, infatti, si farebbe così portatore indiretto di una specifica visione spirituale, selezionata *ad hoc* tra quelle disponibili sul mercato religioso, così contraddicendo, ancora una volta, le fondamenta essenziali del principio supremo di laicità.

Quest'ultimo, al contrario, esclude che lo Stato possa far sua una qualsivoglia opzione religiosa¹²⁵, per di più imponendola coattivamente a un individuo¹²⁶. A essere violato, in simile circostanza, sarebbe naturalmente anche lo stesso art. 19 della Costituzione, che certo garantisce non solo l'esercizio della libertà religiosa da

¹²⁵ In merito, v. D. LOPRIENO, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 154.

¹²⁶ Si tratta, di fatto, di quanto avveniva prima dell'avvento della Costituzione negli istituti di pena italiani: in epoca fascista, le pratiche della religione cattolica furono rese obbligatorie per tutti quanti non avessero formalmente dichiarato di appartenere a un'altra confessione religiosa. Cfr. il r.d. 18 giugno 1931, n. 787, *Regolamento per gli istituti di prevenzione e pena*. Il testo del regio decreto può leggersi per estratto in P. CONSORTI, M. MORELLI (a cura di), *Codice dell'assistenza spirituale*, Giuffrè, Milano, 1993, p. 199 ss.

parte del singolo, ma anche la sua sfera di libertà dalle interferenze religiose¹²⁷, specie se avallate dal potere pubblico¹²⁸. Intendendo la tutela offerta dall'art. 19, infatti, nel senso ampio di garanzia non solo delle convinzioni di fede, ma di quelle, più comprensivamente, di convinzioni di coscienza¹²⁹, l'area ricoperta dalla disposizione costituzionale dilata la propria estensione, divenendo parte di un nuovo ambiente, ben più spazioso¹³⁰, in cui l'opzione religiosa, pur mantenendo i suoi connotati essenziali, certo non esaurisce l'intero alveo di tutela previsto dalla disposizione costituzionale. Così ragionando, l'oggetto di protezione eccede la sfera prettamente religiosa per abbracciare il diritto di ciascuno non solo di agire in conformità ai propri convincimenti di coscienza, ma, ancora prima, di formare liberamente questi ultimi¹³¹ in assenza di ogni condizionamento o pressione esterni.

Si tratta di una pretesa che verrebbe evidentemente disattesa qualora lo Stato decidesse di includere un qualunque contenuto a sfondo religioso in un'attività che nasce e non può che rimanere pubblica. In un ordinamento che sancisce, mediante il principio di alterità tra sfera civile e sfera confessionale, che Stato e Chiese sono indipendenti e sovrani, ciascuno nei rispettivi ordini, anche diritto e coscienza lo sono necessariamente¹³², rappresentando la seconda il regno delle intime convinzioni dell'individuo e il primo quello dei comportamenti esteriori e delle relazioni

¹²⁷ Sui rapporti tra 'libertà di' e 'libertà da', v. le insuperate riflessioni di N. BOBBIO, *Libertà*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1978, p. 994 ss. La voce è consultabile online all'indirizzo http://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/. Per l'Autore, "la 'libertà da' e la 'libertà di' si implicano nel senso che, essendo due aspetti della stessa situazione, l'uno non può stare senza l'altro o, in altre parole, in una situazione concreta nessuno può essere 'libero da'... senza essere 'libero di'... e viceversa".

¹²⁸ In proposito, v. Corte costituzionale, sentenza n. 117/1979, cit., considerato in diritto, par. 3, secondo cui "la libertà è violata, infatti, anche quando sia imposto (dall'ordinamento statale, ndr) al soggetto il compimento di atti con significato religioso".

¹²⁹ Sul punto v. ampiamente, anche per la bibliografia ivi riportata, G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione...*, cit., pp. 102-104. Spiega poi che "la libertà di coscienza ha un contenuto più ampio della libertà di religione: non può esserci libertà di religione senza libertà di coscienza", S. FERRARI, *I problemi della libertà religiosa*, in S. Ferrari, I.C. Ibán, *Diritto e religione in Europa occidentale*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 13, nota 1.

¹³⁰ A parere di L. MUSSELLI, *Libertà religiosa e di coscienza*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. IX, UTET, Torino, 1994, p. 216, "colla libertà di coscienza si esce dall'ambito delle libertà in campo religioso per attingere orizzonti più vasti".

¹³¹ Su questa falsariga, la libertà di coscienza dell'individuo consiste nella "libertà di formazione della coscienza" o nel "diritto di libera formazione e professione dei propri convincimenti". Le due definizioni si devono, rispettivamente, a T. MARTINES, *Opere. Vol. 4: Libertà dei singoli e delle formazioni sociali-Altri temi di diritto pubblico*, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 135-136 e a M. MAZZIOTTI DI CELSO, *Lezioni di diritto costituzionale*, vol. II, II edizione, Giuffrè, Milano, 1993, p. 231.

¹³² Ravvisa l'indipendenza e la sovranità di diritto e coscienza, seppur senza porle in relazione con quelle di Stato e chiese, G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione...*, cit., p. 10.

interpersonali. Relazioni, queste ultime, che si svolgono in un contesto sociale che ha “il diritto di attendersi dallo Stato che non strumentalizzi la religione per fini di potere”¹³³, ma che al contempo è consapevole del fatto che l’ordinamento debba porsi “a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini”¹³⁴.

Questi due aspetti, però, non possono e non devono confondersi, anche a proposito dell’ambito di cui ci si sta occupando in questo studio. Una cosa, infatti, è ritenere che la garanzia di un concreto esercizio del diritto di libertà religiosa possa rappresentare una risorsa in chiave di contrasto alla radicalizzazione; un’altra, evidentemente, è decidere di imporre un contenuto religiosamente connotato oppure servirsi di un apparato confessionale – così come dell’operato dei ministri di culto di una confessione – per conseguire uno scopo pubblico. Nella prima direzione muove, per esempio, il già menzionato Protocollo d’intesa tra D.A.P. e UCOII, che ha sì tra i suoi fini ultimi anche quello della prevenzione della radicalizzazione, ma che tenta di conseguirlo intervenendo sulle precondizioni, specie la difficoltà di esercizio in concreto di un diritto, che possono favorire una deriva radicalizzata.

In tale circostanza, dunque, non si è in presenza di un’azione di ‘rieducazione religiosa’ né, tantomeno, di un coinvolgimento diretto di una comunità religiosa in un piano nazionale di de-radicalizzazione; piuttosto, si tratta di una forma di collaborazione tesa a semplificare le modalità con cui soggetti titolari di un diritto – nel caso di specie, i detenuti di fede islamica – siano effettivamente in grado di esercitarlo.

Il recente rinnovo del Protocollo¹³⁵, che peraltro presenta importanti novità rispetto al prototipo – su tutte, l’estensione all’intero territorio nazionale della nuova sperimentazione e una procedura di selezione degli *imam* almeno sulla carta meno complessa di quella precedente – ci conduce però a sottolineare l’ultima criticità che deriverebbe dall’introduzione di ministri di culto islamici in una strategia pubblica di

¹³³ Così A. VITALE, *Laicità e modelli di Stato*, in M. Tedeschi (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, p. 250.

¹³⁴ Lo ha ricordato la Corte costituzionale nella sentenza n. 203/1989, cit., considerato in diritto, par. 7. Come sottolinea C. DEL BÒ, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2014, p. 13, “la Corte ha in quell’occasione affermato che la laicità non comporta la, o non mira alla, indifferenza rispetto al fatto religioso, per esempio un suo confinamento all’intimità della coscienza, ma si prefigge piuttosto di garantire la libertà religiosa”.

¹³⁵ Si ricorda che il rinnovo del protocollo è datato 5 giugno 2020. Per il relativo comunicato stampa cfr. <https://www.ucoii.org/2020/06/05/carceri-lucoii-sigla-il-rinnovo-del-protocollo-con-il-dap-del-ministero-della-giustizia/>.

contrasto alla radicalizzazione. Il Protocollo rivela infatti come l'UCOII sia divenuta l'interlocutrice privilegiata dei governi per affrontare la cosiddetta questione islamica, a partire da un tema tanto delicato quale l'assistenza spirituale negli istituti di pena.

Qualora, dunque, lo Stato scegliesse di introdurre nelle sue attività anti-radicalizzazione *imam* appositamente individuati, è prevedibile che lo farebbe avvalendosi della collaborazione dell'UCOII, evidentemente ormai ritenuta la sigla più affidabile dell'associazionismo islamico¹³⁶. Una simile selezione, però, contraddirebbe il dovere di equidistanza e imparzialità che è uno dei corollari del principio supremo di laicità¹³⁷. Imponendo a un soggetto ritenuto radicalizzato o a rischio di radicalizzazione di sottoporsi a un percorso religiosamente orientato, di fatto si attribuisce al ministro di culto cui è delegato il compito un canale privilegiato di propaganda religiosa, arbitrariamente istituito dallo Stato.

Dato per scontato che, in un caso come quello ipotizzato, all'*imam* sarebbe affidata esclusivamente la componente del programma di de-radicalizzazione afferente a contenuti di credo, priva di riferimenti a materie di carattere temporale o comunque lontane dallo specifico fideistico, la sua attività rimarrebbe infatti di pura propaganda religiosa. Di più: l'agire del ministro di culto presenterebbe alcuni dei tratti essenziali che connotano quest'ultima¹³⁸, dalla finalità di convinzione a seguire i propri principi di fede a un contenuto certamente propositivo, volto a illustrare una nuova via religiosa da seguire in luogo di quella fin lì abbracciata, sino all'utilizzo di apposite metodologie¹³⁹ volte a persuadere il destinatario della bontà della proposta.

¹³⁶ Un dato piuttosto sorprendente se si volge indietro lo sguardo, verso le precedenti tappe delle relazioni tra Governi e rappresentanze islamiche italiane. Come già ricordato, l'UCOII si rifiutò di firmare la Carta dei valori e fu esclusa da ogni successiva iniziativa governativa fino al suo rinnovato coinvolgimento in fase di stesura del Patto nazionale per un Islam italiano.

¹³⁷ Riassume detti corollari – o “riflessi”, come ha definito la Corte costituzionale, nella sentenza n. 508 del 2000, la necessaria posizione di equidistanza e imparzialità imposta dal principio di laicità – G. CASUSCELLI, «L'evoluzione della giurisprudenza costituzionale» in *materia di vilipendio della religione*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 3, 2001, pp. 1119-1131.

¹³⁸ Si tratta di alcune delle specificità della propaganda in materia religiosa, che la distinguono dalla “semplice” manifestazione del pensiero, secondo J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa...*, cit., pp. 119-120.

¹³⁹ Sul punto, si ricorda la Risoluzione del Consiglio di Sicurezza dell'ONU n. 2322/2016, *Threats to international peace and security caused by terrorist acts*, che, al punto 14, incoraggia gli Stati membri a sviluppare efficaci contro-narrative in un'ottica di contrasto alla propaganda dei terroristi, “while respecting human rights and fundamental freedoms and in compliance with obligations under international law”.

Il regime di pluralismo culturale e confessionale in cui si situa la laicità dello Stato implica però un contesto sociale in cui “hanno da convivere fedi, culture e tradizioni diverse”¹⁴⁰, senza che nessuna di queste goda di un privilegio rispetto alle altre. L’utilizzo, quindi, di una di esse nell’ottica del conseguimento di uno scopo pubblico si porrebbe in contrasto con tale costruzione che di fondo è relativistica, dal momento che garantisce “al massimo le fedi e i valori propugnati come assoluti”¹⁴¹ dagli individui, mantenendo la medesima distanza da quelle scelte di coscienza.

Il dovere di neutralità e imparzialità dello Stato, in conclusione, impedisce ogni alleanza con formazioni sociali portatrici di un proprio, pur legittimo, sistema di valori¹⁴², anche qualora le finalità di queste coincidano con quelle pubbliche.

Anche le confessioni religiose, dunque, possono coltivare lo scopo del contrasto alla radicalizzazione, naturalmente da perseguire con gli strumenti che sono loro propri, ma non per questo si può dire che esso si sovrapponga a, o si identifichi con, quello pubblico di lotta al terrorismo jihadista. È ancora una volta il canone di indipendenza degli ordini, infatti, a opporsi alla “immedesimazione tra fini dello Stato e fini delle religioni”¹⁴³ e, di conseguenza, alle possibilità di commistione tra scopi pubblici e attività confessionali.

Di fondo, quindi, l’ordinamento laico è costretto ad affrontare la sfida della radicalizzazione di matrice religiosa in una situazione di ‘necessaria solitudine’. Sarebbe forse più semplice, e chissà persino più efficace, delegare alle confessioni religiose il compito di assumersi tale responsabilità¹⁴⁴, oppure inglobarle nell’attività pubblica coinvolgendole direttamente in una strategia nazionale di prevenzione e contrasto a detto fenomeno. Ma il nostro impianto costituzionale, specie nel suo architrave del principio di indipendenza degli ordini, non prospetta alcuna alternativa: l’azione statale anti-radicalizzazione è e deve rimanere distinta da quella

¹⁴⁰ Così, la Consulta nella sentenza n. 440/1995, accessibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1995/0440s-95.htm>, considerato in diritto, par. 3.4.

¹⁴¹ N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali...*, cit., p. 51.

¹⁴² Sul punto, v. L. GUERZONI, *Gli Accordi del 1984 tra la Repubblica italiana e la Santa Sede: dall’ideologia del Concordato “nuovo” alla realtà del nuovo Concordato*, in AA. VV., *Studi in onore di L. Spinelli*, vol. II, Mucchi editore, Modena, 1989, pp. 790-791.

¹⁴³ J. PASQUALI CERIOLI, *L’indipendenza dello Stato...*, cit., p. 163, nota 80.

¹⁴⁴ Rileva come, invece, le religioni debbano “assumersi da sole questa grande responsabilità” in quanto gli Stati “non sono attrezzati per affrontare alla radice il problema della violenza religiosamente motivata” e non andrebbero dunque caricati di eccessive responsabilità in materia, S. FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale...*, cit., p. 184.

eventualmente posta in essere dalle comunità religiose, pena la violazione dei principi che fondano il modello di laicità italiano.

Con questo, naturalmente, non si intende dire che le rappresentanze del mondo islamico non debbano svolgere alcun ruolo in chiave di lotta alla radicalizzazione, né che non possano in alcun modo collaborare con lo Stato in questa direzione; le forme, però, in cui questa cooperazione può avere luogo dovranno sempre essere rispettose della cornice costituzionale in cui si andranno a situare, come vedremo nel prossimo paragrafo.

4. Una solitudine attenuata: nuove ipotesi di collaborazione, fra conferme e soluzioni inedite

Nello scorso paragrafo, si è evidenziato ciò che allo Stato laico non è consentito fare. Si è visto, in particolare, che alcune delle strade percorse da altri Paesi, al di là dal valutarne in questa sede l'efficacia, costituiscono terreni impraticabili per il nostro ordinamento, vincolato al rispetto dei propri principi supremi con le conseguenze che sono state descritte.

Ciò non impedisce, però, di immaginare nuove proposte di collaborazione¹⁴⁵ con le comunità islamiche, specie in chiave di prevenzione della radicalizzazione¹⁴⁶. In seguito alla commissione di un reato, infatti, è evidente che il peso dell'inflizione della sanzione e del trattamento rieducativo cui sottoporre il reo debba ricadere esclusivamente sulle spalle dello Stato. Prima della violazione di una legge penale, invece, l'ordinamento può avvertire l'esigenza di prevenire l'insorgere delle condizioni favorevoli a una matura radicalizzazione dell'individuo, prefigurando anche percorsi sinergici con soggetti diversi.

In questa fase preliminare, dunque, potrebbero collocarsi le strategie di collaborazione con le comunità musulmane di cui si tratterà, alcune in parte già sperimentate, altre, invece, ancora del tutto inedite.

¹⁴⁵ Secondo N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali...*, cit., p. 207, il principio di collaborazione è il "naturale temperamento" di quello di separazione degli ordini distinti, "l'altra faccia, o se si vuole il rovescio".

¹⁴⁶ F. ALICINO, *La dimensione politico-religiosa...*, cit., p. 128, rileva la necessità di includere le comunità musulmane nei programmi di prevenzione e de-radicalizzazione, "a livello locale e nazionale".

4.1. La libertà religiosa come risorsa in chiave di contrasto alla radicalizzazione: tra bilateralità diffusa e partecipazione a livello locale

La prima via, o meglio le prime vie, che qui si intendono suggerire implicano, in verità, un completo rovesciamento della prospettiva da cui, negli ultimi anni, si è troppo spesso guardato alla libertà religiosa, oggetto di apprensioni e diffidenze.

Come illustrato nei capitoli precedenti, l'emergenza di una nuova forma di terrorismo, di matrice asseritamente fideistica, ha infatti comportato una inedita sfiducia nei confronti del diritto di libertà religiosa, il cui esercizio in concreto, specie se da parte dei musulmani, ha assunto le vesti di un pericoloso spauracchio dal quale difendersi¹⁴⁷.

Una riflessione più lungimirante e meno emotiva, però, è in grado di condurre a conclusioni differenti. La libertà religiosa, infatti, potrebbe rappresentare, più che una minaccia, un ulteriore strumento di contrasto alla radicalizzazione, persino uno dei più rilevanti. Garantire il compiuto esercizio del diritto, infatti, equivale ad agire sulle precondizioni che rendono ordinariamente il soggetto sensibile ai messaggi radicalizzati e radicalizzanti. Si pensi, per esempio, al senso di emarginazione e vittimismo dello straniero che viene spesso sfruttato, dalla propaganda jihadista, per offrire giustificazioni alla decisione, considerata in questo modo legittima, di agire contro lo Stato ospitante, reo di non aver saputo accogliere, o riservare un trattamento degno, al nuovo arrivato.

In questa direzione, quindi, collaborare con le comunità confessionali per facilitare l'esercizio del diritto di libertà religiosa, nelle sue diverse estrinsecazioni pratiche, significa al contempo conferire effettività al disegno costituzionale che impone la garanzia pubblica della salvaguardia della libertà di religione di ciascuno e limitare l'insorgere di possibili derive radicalizzate.

È in simile ottica, d'altra parte, che già si muove il menzionato Protocollo d'intesa tra Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria e UCOII teso a

¹⁴⁷ Emblematico e particolarmente celebre il caso dell'edilizia di culto, su cui, esaustivamente, v. N. MARCHEI, *Il «diritto al tempio»...*, cit. Per ulteriore bibliografia in merito, con specifico riferimento alla sentenza n. 63/2016 della Corte Costituzionale, cfr. capitolo I, nota 146.

semplificare le modalità di accesso dei ministri di culto negli istituti di pena¹⁴⁸. In quel caso, l'obiettivo conseguito dall'accordo è duplice: in primo luogo, più immediatamente, assicurare al detenuto la possibilità di ricevere assistenza spirituale, come espressamente previsto dall'ordinamento penitenziario, e successivamente, ampliando oltre lo sguardo, contrastare il proselitismo jihadista da uno specifico punto di vista. Notoriamente, infatti, stante la mancata disponibilità di un *imam* all'interno del carcere, spesso, per prassi, la funzione di guida della preghiera è assunta dal detenuto più carismatico, col bagaglio di rischi che ciò può comportare nel caso in cui questi sia portatore di una visione fondamentalista o già radicalizzata¹⁴⁹.

La prima strada che qui si intende suggerire, dunque, è quella di accordi settoriali, come quello appena citato, che, più che intervenire direttamente sui fenomeni di radicalizzazione, lo facciano solo indirettamente, di riflesso, favorendo condizioni ambientali e – di più – culturali opposte a quelle tipiche di partenza per un processo di radicalizzazione. Si è visto, qui, il caso degli istituti di pena, ma è possibile pensare anche ad altri ambiti in cui un simile percorso potrebbe trovare terreno fertile.

Basti pensare, a titolo di esempio, alle strutture ospedaliere¹⁵⁰, in cui il tema dell'accesso dei ministri di culto è regolato in maniera non dissimile da quella negli istituti di pena¹⁵¹; oppure, transcendendo la questione dell'assistenza spirituale, alla

¹⁴⁸ Come ha chiarito Yassine Lafram, Presidente Nazionale dell'UCOII: "Questo tende ad ottenere due importanti risultati (...): mettere il carcerato nelle migliori condizioni perché accetti la pena assegnatagli e scongiurare fenomeni di radicalizzazione, rari ma pur sempre possibili, innescati da una condizione di rancore generale nei confronti della società". Il testo del suo intervento in merito è accessibile all'indirizzo <https://ucoii.org/2020/06/05/carceri-lucoii-sigla-il-rinnovo-del-protocollo-con-il-dap-del-ministero-della-giustizia/>.

¹⁴⁹ Si tratta, nel caso dell'*imam* autoproclamatosi tale tra le mura carcerarie, di un pericolo già ravvisato da più autori in AA.VV., *La radicalizzazione del terrorismo islamico...*, cit. Per esempio, cfr. pp. 36, 41, 111, 113.

¹⁵⁰ Vengono qui alla mente le iniziative assunte a livello locale dall'ospedale "Molinetto" di Torino, che nel 2007 ha siglato un protocollo con sedici rappresentanti delle otto fedi maggiormente presenti sul territorio per facilitare l'accesso dei ministri di culto acatolici nella struttura. Successivamente, lo stesso ospedale è stato teatro della sottoscrizione del protocollo d'intesa "Le cure dello spirito", nel giugno 2016, teso a garantire un'assistenza spirituale multireligiosa in tutti gli ospedali del polo sanitario "Città della Salute e della Scienza di Torino". Il documento è stato firmato dal direttore generale del polo e dai rappresentanti delle diverse comunità religiose locali.

¹⁵¹ Per un'illustrazione del quadro giuridico in materia, v. A. VALSECCHI, *L'assistenza spirituale nelle comunità separate*, in G. Casuscelli (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, V edizione, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 219-222; L.M. GUZZO, *Prime osservazioni sul Protocollo d'intesa tra la Regione Calabria e la Conferenza Episcopale Calabria per la disciplina dell'assistenza*

possibilità di prevedere insegnamenti di religione islamica su richiesta nella scuola pubblica.

Per le confessioni prive di un'intesa¹⁵², è anche in questo ambito la legislazione sui culti ammessi di epoca fascista a regolare la materia¹⁵³, con una disposizione necessariamente superata e quanto mai inattuale a fronte della crescente diversità culturale e religiosa che connota oggi la scuola italiana. Ciò non impedisce, però, che insegnamenti religiosi acattolici possano trovare collocazione nell'alveo delle attività facoltative complementari, orientate all'ampliamento dell'offerta formativa predisposta dalla singola istituzione scolastica¹⁵⁴.

Si tratta di tutta evidenza, nel caso dell'istruzione, di un settore particolarmente sensibile in chiave di contrasto alla radicalizzazione¹⁵⁵, capace com'è di incidere sui più giovani in una fase delicata del loro sviluppo personale e relazionale; insegnamenti di religione islamica, quindi, potrebbero giocare in tal senso un ruolo non trascurabile sotto diversi profili.

Innanzitutto, potrebbero fornire agli studenti che ne facessero richiesta strumenti culturali volti a consentire loro di edificare la propria religiosità su basi più solide e meno cedevoli di quelle che, invece, la propaganda jihadista è in grado di corrompere. In secondo luogo, ma di almeno eguale importanza, è da sottolineare anche l'immagine che la scuola pubblica, in tal modo, darebbe di sé: un

religiosa cattolica nelle strutture sanitarie, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2017, pp. 3-6.

¹⁵² Tutte le confessioni munite di intesa hanno infatti ottenuto dalla Repubblica la possibilità di rispondere alle richieste provenienti dagli alunni, dalle famiglie o dagli organi scolastici in ordine allo studio del fatto religioso, in orario extrascolastico e senza oneri aggiuntivi per le amministrazioni scolastiche, salvo quelle confessioni che ritengono che l'educazione religiosa spetti esclusivamente alle famiglie, come quella valdese, quella avventista e le Assemblee di Dio in Italia.

¹⁵³ In particolare, ai sensi dell'art. 23, secondo comma del r.d. n. 289 del 1930, "quando il numero degli scolari lo giustifichi e quando per fondati motivi non possa esservi adibito il tempio, i padri di famiglia professanti un culto diverso dalla religione dello Stato possono ottenere che sia messo a loro disposizione qualche locale scolastico per l'insegnamento religioso dei loro figli: la domanda è diretta al provveditore agli studi, il quale, udito il Consiglio scolastico, può provvedere direttamente in senso favorevole. In caso diverso e sempre quando lo creda, ne riferisce al Ministero dell'educazione nazionale, che decide di concerto con quello della giustizia e degli affari di culto. Nel provvedimento di concessione dei locali si devono determinare i giorni e le ore nei quali l'insegnamento deve essere impartito e le opportune cautele".

¹⁵⁴ In materia, v. A. VALSECCHI, *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, in G. Casuscelli (a cura di), *Nozioni...*, cit., pp. 206-207.

¹⁵⁵ A proposito della possibile rilevanza di un insegnamento di religione islamica nella scuola pubblica, v. A. CUCINIELLO, *Scuola e Islam: l'Islam a scuola*, in *Democrazia e Sicurezza – Democracy and Security Review*, anno VII, n. 2, 2017, pp. 169-201. Sul tema, v. anche P. CAVANA, *L'insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana: una tradizione da rinnovare*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2016, pp. 18-20.

atteggiamento di rinnovata apertura verso la diversità, di disponibilità al mettersi “a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini”¹⁵⁶. Si tratterebbe, infatti, di un’autentica presa di posizione dello Stato laico nel senso di una laicità inclusiva, aggregante¹⁵⁷, capace di sostenere e promuovere quel pluralismo confessionale e culturale che non solo fonda il “regime” ordinamentale da cui è stato desunto il principio di laicità dalla Corte Costituzionale ormai più di trent’anni fa, ma che di quel principio supremo costituisce anche l’essenziale chiave interpretativa per una lettura in senso democratico¹⁵⁸.

Oggi che l’UCOII, a seguito della stipula del Protocollo col DAP, pare essere divenuta l’interlocutore privilegiato dell’esecutivo, non è del tutto irrealistico immaginare una collaborazione anche sulla strada dell’istruzione scolastica – penso, per esempio, all’individuazione di docenti adeguati a un tale delicato ruolo – in particolare alla luce dell’importanza che una corretta formazione culturale e religiosa può rivestire per i giovani di seconda generazione e, indirettamente, anche sulle menzionate condizioni di pre-radicalizzazione.

Si tratterebbe, come nel caso del Protocollo DAP-UCOII, di una cosiddetta ‘piccola intesa’, uno di quegli accordi con le rappresentanze religiose “che servono allo Stato per ben applicare leggi unilaterali che involgono aspetti confessionali”¹⁵⁹, quali, in quella circostanza, le disposizioni dell’ordinamento penitenziario in materia di assistenza spirituale. Una strada che non rientra evidentemente nell’alveo delle relazioni Stato-confessioni sanciti dalla Carta costituzionale all’art. 8, terzo comma, ma, più semplicemente, in quello della cooperazione Stato-formazioni sociali che qui si concretizza in un rapporto di bilateralità non necessaria, ma ‘diffusa’¹⁶⁰.

Quest’ultimo modello, di bilateralità concertativa, appare dotato di totale indipendenza dal primo, tradizionale, di bilateralità concordataria, da cui è capace di

¹⁵⁶ Così le già menzionate parole della Corte costituzionale nella sentenza n. 203/1989, cit., considerato in diritto, par. 7.

¹⁵⁷ Di “una laicità aggregante e aperta” parla M. FERRANTE, *Diritto, religione, cultura: verso una laicità inclusiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 35, 2017, p. 16.

¹⁵⁸ In tal senso, v. J. PASQUALI CERIOLI, *La laicità nella giurisprudenza amministrativa: da principio supremo a “simbolo religioso”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2009, p. 9.

¹⁵⁹ Così le definisce F. FRENI, *I “nuovi accordi” Stato-confessioni in Italia tra bilateralità necessaria e diffusa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 15, 2020, p. 29.

¹⁶⁰ Illustra le differenti bilateralità F. FRENI, cit., specie pp. 30-34.

affrancarsi da almeno due punti di vista. Oggettivamente, infatti, la bilateralità diffusa può riguardare non esclusivamente materie miste, ma anche e soprattutto interessi che afferiscono all'ordine proprio dello Stato; soggettivamente, poi, può coinvolgere rappresentanze religiose che non solo non hanno stipulato un'intesa con lo Stato, ma non hanno persino intrapreso alcuna trattativa in tal senso. Una via, quindi, particolarmente dinamica ed elastica, idonea a conferire efficacia concreta a norme unilaterali in ambiti in cui queste faticano a trovarla.

Al descritto percorso degli accordi settoriali tra Stato e comunità islamiche da stipularsi a livello centrale, si affianca un ulteriore passaggio, percorribile, invece, sul piano locale. Quello periferico è un ambito che ha conosciuto negli ultimi due decenni¹⁶¹, a seguito dell'attribuzione di sempre maggiori competenze alle Regioni, una "lievitazione delle fonti"¹⁶² anche in materie che interessano la libertà religiosa, seppur nel necessario rispetto della riserva di competenza statale sulle relazioni con le confessioni¹⁶³.

I rapporti tra comunità religiose locali e Regioni non sono infatti certo orientati a definire gli spazi di indipendenza e autonomia delle confessioni, né volti all'instaurazione di trattative per il raggiungimento di un'intesa *ex art. 8*, terzo comma, Cost.; sono invece consentite forme di cooperazione nelle materie di competenza regionale "al fine di tutelare la dignità delle persone e il bene della comunità locale nell'esercizio del potere-dovere spettante alle Regioni stesse di curare le istanze, anche religiose, della comunità territoriale rappresentata"¹⁶⁴.

¹⁶¹ Circa l'impatto delle riforme costituzionali del 2001 in tale materia, v. G. PASTORI, *Regioni e confessioni religiose nel nuovo ordinamento costituzionale*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2003, p. 4 ss.; P. CONSORTI, *Nuovi rapporti fra la Repubblica e le confessioni religiose? Sui riflessi ecclesiasticistici della riforma del Titolo V, parte seconda, della Costituzione*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2003, p. 23 ss.; i contributi raccolti in G. CIMBALO, J.I. ALONSO PÉREZ (a cura di), *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole della collaborazione con enti confessionali*, Giappichelli, Torino, 2005; V. TOZZI, *Riforme costituzionali e superamento degli accordi con le organizzazioni religiose*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2005, pp. 245-261.

¹⁶² Così P. FLORIS, *Laicità e collaborazione a livello locale. Gli equilibri tra fonti centrali e periferiche nella disciplina del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2010, p. 3.

¹⁶³ Ai sensi dell'art. 117, secondo comma, lett. c), Cost.

¹⁶⁴ Così D. MILANI, *Partecipazione e religione: strumenti e percorsi per una governance condivisa*, in Castro Jover, Adoración, *Diversidad religiosa y gobierno local. Marco jurídicos y modelos de intervención en España y en Italia*, Aranzadi, Pamplona, 2013, p. 229. Più ampiamente, cfr. D. MILANI, *La tutela degli interessi religiosi delle comunità locali tra riforma della Costituzione e nuovi statuti regionali*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2005, p. 212 ss.

Dal punto di vista che interessa questo studio, dunque, è pacifico che la materia dell'ordine pubblico e della sicurezza sia rimasta, anche dopo la riforma del Titolo V, di esclusiva competenza statale¹⁶⁵, ma, intendendo ancora una volta in senso più ampio l'azione di contrasto alla radicalizzazione, è possibile ugualmente isolare degli ambiti in cui le Regioni possono giocare un ruolo rilevante nella neutralizzazione delle precondizioni che agevolano il percorso radicalizzato.

Si pensi, per esempio, a materie di competenza concorrente, come il governo del territorio: il riferimento è qui, naturalmente, alla complessa questione dell'edilizia di culto¹⁶⁶, notoriamente da anni oggetto di contrasti politici e arresti giurisprudenziali specie a proposito della previsione di spazi per nuove moschee. Stante l'inerzia dell'amministrazione centrale, potrebbero essere proprio quelle territoriali, nell'ottica di una bilateralità sì diffusa ma al tempo stesso limitata dal rispetto delle competenze attribuite alle Regioni, a cercare risposte dalle comunità religiose locali.

In questa direzione, il coinvolgimento delle stesse può dare forma a quella legittimazione regionale a emanare leggi o stipulare accordi con le confessioni "se vi è la necessità di soddisfare specifici profili di interesse religioso connessi con le esigenze della realtà sociale territoriale rappresentata"¹⁶⁷ che è a sua volta espressione del principio di sussidiarietà oggi incorporato nel testo costituzionale¹⁶⁸.

Il tema dell'edilizia di culto, d'altra parte, più che a una collaborazione bilaterale in senso proprio, sembra prestarsi a un'altra forma di *governance* condivisa: quella della partecipazione, che si concretizza in un processo di comprensione e discussione da parte dei pubblici poteri delle istanze dei privati¹⁶⁹, singoli o formazioni sociali che siano.

Naturalmente, nulla garantisce che tali esigenze vengano poi effettivamente ascoltate e considerate, ma più che l'esito di tale percorso, ciò che qui interessa è il

¹⁶⁵ Ai sensi dell'art. 117, secondo comma, lett. h), Cost.

¹⁶⁶ Per un primo inquadramento bibliografico della materia, cfr. capitolo 1, nota 146, del presente lavoro.

¹⁶⁷ Sono parole di A. BETTETINI, *Tra autonomia e sussidiarietà: contenuti e precedenti delle convenzioni a carattere locale tra Chiesa e Istituzioni pubbliche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2010, p. 24, che richiama anche D. MILANI, *La tutela degli interessi religiosi...*, cit., p. 229.

¹⁶⁸ Per un approfondimento sul principio di sussidiarietà dallo specifico angolo visuale dell'ecclesiasticista, v. N. COLAIANNI, *La sussidiarietà tra poteri pubblici e formazioni sociali religiose*, in G. Cimbalo, J.I. Alonso Pérez (a cura di), cit., p. 333 ss.

¹⁶⁹ D. MILANI, *Partecipazione e religione...*, cit., p. 230.

metodo. Se una strategia complessiva di contrasto alla radicalizzazione non può non passare dal coinvolgimento delle comunità musulmane¹⁷⁰, integrarle negli *iter* decisionali su questioni strettamente connesse all'esercizio della libertà religiosa può costituire una strada foriera di sviluppi interessanti. Ancora una volta, infatti, tali azioni potrebbero conseguire il doppio risultato di contribuire a dare compiutezza al disegno costituzionale pluralista e inclusivo che fa da cornice al nostro ordinamento e al contempo agire sulle condizioni di partenza da cui poi prende il via il processo di radicalizzazione.

Istituti di democrazia partecipativa, d'altronde, sono annoverati, con un'enfasi in alcuni casi particolarmente marcata e in altri più sfumata, in molti statuti regionali¹⁷¹ e potrebbero risultare specialmente utili per le rappresentanze religiose che, prive di un'intesa a livello nazionale, possono incontrare maggiori difficoltà nell'esercizio in concreto dei loro diritti. Di tutta evidenza si tratta di una prassi fin troppo soggetta alla volontà politica delle pubbliche amministrazioni, le quali però, indipendentemente dal loro orientamento, potrebbero trovare nel comune obiettivo a lungo termine della lotta alla radicalizzazione una ragione fondata per impegnarsi in un dialogo con le comunità locali.

Quanto all'istruzione, invece, e alla possibile previsione di corsi di religione islamica nella scuola pubblica, nell'attesa di sviluppi a livello centrale, potrebbe risultare ancora la sussidiarietà la via da seguire. Ancora più che le Regioni¹⁷², però, protagoniste di tale iniziativa potrebbero essere le stesse istituzioni scolastiche, in nome di quell'autonomia loro riconosciuta dall'ordinamento¹⁷³. Secondo la più

¹⁷⁰ Riporta, invece, due esempi di collaborazione sancita a livello pattizio tra i Comuni di Torino e Firenze e comunità islamiche locali, F. RICCIARDI CELSI, *Pluralismo religioso, multiculturalismo e resilienza urbana: profili di diritto ecclesiastico in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 12, 2017, pp. 18-19.

¹⁷¹ Senza voler in questa sede citare tutte le disposizioni dei singoli statuti che fanno riferimento alla partecipazione, si veda, per gli opportuni rimandi, D. MILANI, *Partecipazione e religione...*, cit., pp. 225-229.

¹⁷² A cui sono attribuite competenze esclusive, in tale ambito, solo in materia di istruzione e formazione professionale; lo Stato ha, invece, legislazione esclusiva per le norme generali sull'istruzione (cfr. art. 117, secondo comma, Cost., lettera n). Per ciò che esula dai due ambiti appena citati, la materia è di competenza concorrente (cfr. art. 117, terzo comma, Cost.).

¹⁷³ Le prime fonti essenziali in materia di autonomia scolastica risalgono ormai a più di vent'anni fa. La prima disposizione rilevante in materia è infatti l'art. 21 della legge n. 59 del 1997, cui seguì poi il d.p.r. n. 275 del 1999 (cfr. art. 1, secondo comma, secondo cui "L'autonomia delle istituzioni scolastiche è garanzia di libertà di insegnamento e di pluralismo culturale e si sostanzia nella progettazione e nella realizzazione di interventi di educazione, formazione e istruzione mirati allo sviluppo della persona umana, adeguati ai diversi contesti, alla domanda delle famiglie e alle

recente disciplina in materia, infatti, esse considerano, tra i propri obiettivi formativi prioritari, quello di valorizzare la scuola “intesa come comunità attiva, aperta al territorio e in grado di sviluppare e aumentare l'interazione con le famiglie e con la comunità locale”¹⁷⁴. La prospettiva auspicata, dunque, pare mirare all’instaurazione di rapporti collaborativi tra scuola e altri soggetti, immaginando nuove attività in grado di fornire risposte concrete alle esigenze della collettività, che prendano atto della “necessità di procedere da una opportuna considerazione dei bisogni e della “domanda” che proviene dal basso”¹⁷⁵. In tale direzione, l’occasione di ricevere un insegnamento confessionale nella scuola pubblica di ogni ordine e grado, previsto quale percorso extracurricolare, può rappresentare certamente un’esigenza di interesse religioso della comunità locale, alla cui soddisfazione potrebbero mirare convenzioni scolastiche con rappresentanze islamiche insediate sul territorio.

Bilateralità diffusa, quindi, sussidiarietà e partecipazione rappresentano possibili strade volte al coinvolgimento delle comunità religiose pienamente rispettose del dettato costituzionale. Si tratta, peraltro, di terreni in parte già sondati¹⁷⁶ ma che, con il nuovo slancio dato dalla necessità di identificare soluzioni preventive all’insorgere di fenomeni di radicalizzazione, possono ora essere teatro di ulteriori e più incisive iniziative.

Totalmente inedita, invece, è la prossima via che qui si intende suggerire, che prende spunto dalla cronaca più recente per immaginare possibili futuri scenari.

caratteristiche specifiche dei soggetti coinvolti, al fine di garantire loro il successo formativo, coerentemente con le finalità e gli obiettivi generali del sistema di istruzione e con l'esigenza di migliorare l'efficacia del processo di insegnamento e di apprendimento”) fino alla più recente legge n. 107 del 2015. Per un recente approfondimento in materia da una prospettiva di interesse ecclesiasticistico, v. A. ROMEO, *Autonomia scolastica e diritti fondamentali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2017 e la bibliografia ivi citata e, prima, M. PARISI, *Formazione civile e formazione religiosa: la questione delle “scuole di tendenza” e l’Islam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2008.

¹⁷⁴ Art. 1, settimo comma, lettera m), legge n. 107 del 2015.

¹⁷⁵ Così A. ROMEO, *Autonomia scolastica...*, cit., p. 10.

¹⁷⁶ Si veda, a titolo di esempio, il caso del percorso partecipativo “Una moschea per Firenze. È possibile parlarne senza alzare la voce?” promosso dall’Associazione Comunità islamica di Firenze e riassunto da M. BOMBARDIERI, *Firenze-Islam, luoghi di culto: una moschea nella città. La comunità musulmana coinvolge i cittadini*, in *Il Regno*, n. 8, 2012, p. 228 ss.

4.2. Una strada nuova: l'esempio dei protocolli per la ripresa delle celebrazioni nell'emergenza sanitaria

Mentre le ipotesi finora tratteggiate, come si è visto, inciderebbero solo indirettamente sulle dinamiche di radicalizzazione, l'ultima di cui si tratterà vorrebbe essere un tentativo di affrontare a viso aperto il tema, instaurando un inedito sistema di collaborazioni con le confessioni religiose in materia.

Il precedente che può fungere da apripista in tale nuova direzione è particolarmente recente, risalente ai mesi del 2020 in cui il nostro Paese è stato funestato dall'emergenza sanitaria da Covid-19. Come risaputo, il *lockdown* motivato dall'urgenza di prevenire il diffondersi del contagio ha interessato anche l'esercizio della libertà religiosa, imponendo rilevanti restrizioni specie alla pratica del culto, tanto in forma associata quanto in quella individuale. Il timore di assembramenti, da un lato, e la più generale esigenza di limitare al minimo i singoli spostamenti, dall'altro, hanno infatti indotto il Governo¹⁷⁷ a disporre la sospensione di qualsiasi cerimonia di natura religiosa, specificando solo in un secondo momento che esse potessero svolgersi, ma non in presenza di fedeli¹⁷⁸.

Più che tornare, in questa sede, sugli accesi dibattiti dottrinali concentratisi sulla legittimità di tali limitazioni¹⁷⁹, ciò che qui interessa è la questione relativa alla ripresa del regolare svolgimento delle funzioni religiose e degli strumenti con cui essa ha avuto luogo. Nel mese di maggio 2020, infatti, l'Esecutivo ha sottoscritto prima un apposito protocollo con la Conferenza Episcopale Italiana, per poi, nei giorni successivi, approdare alla firma di altri documenti simili con sei confessioni (*rectius*, gruppi di confessioni) diverse dalla cattolica¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Cfr. art. 1, secondo comma, lett. c) del D.L. 6/2020 del 23 febbraio, che prevedeva la possibilità di sospendere manifestazioni, iniziative, eventi, riunioni di qualunque natura, "anche di carattere culturale, ludico, sportivo e religioso". Come noto, le specifiche restrizioni sono state poi effettivamente introdotte da una serie di D.P.C.M.

¹⁷⁸ V. circolare del Ministero dell'Interno del 27 marzo 2020, accessibile online all'indirizzo <https://www.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/specifiche-chiese.pdf>.

¹⁷⁹ Per approfondimenti ecclesiasticistici sul tema, cfr. la bibliografia riportata alla nota 104 del capitolo I del presente studio.

¹⁸⁰ Il protocollo sottoscritto da Governo e CEI è datato 7 maggio 2020 e consultabile online all'indirizzo <http://www.governo.it/it/articolo/celebrazioni-liturgiche-firmato-il-protocollo-con-la-cei/14565#:~:text=Questa%20mattina%20%C3%A8%20stato%20siglato,sicurezza%20per%20la%20comunit%C3%A0%20ecclesiale>. Gli altri sei protocolli, invece, risalgono al 15 maggio 2020 e sono accessibili sul sito del Ministero dell'Interno, all'indirizzo <https://www.interno.gov.it/it/notizie/dal-18-maggio-funzioni-religiose-alla-presenza-popolo>. Gli interlocutori scelti dal Governo sono stati: 1) Comunità

Si è assistito, dunque, a un paradigmatico esempio di applicazione del principio di leale collaborazione¹⁸¹, certo non invece incasellabile tra le ordinarie dinamiche della bilateralità pattizia Stato-confessioni religiose. Oggetto dei protocolli, infatti, non è stata una materia mista, ma una situazione giuridica facente parte di quel nucleo indisponibile che costituisce l'ordine indipendente dello Stato e non può quindi essere protagonista di alcuna normazione concordata. Si tratta, nel caso di specie, del diritto alla salute (art. 32 Cost.), in nome della tutela del quale il Governo ha disposto le misure limitative della libertà religiosa cui si è brevemente fatto cenno.

Più precisamente, l'Esecutivo ha, in un primo momento, adottato unilateralmente specifiche disposizioni per il contenimento del virus, per poi, solo successivamente, una volta superata la fase più acuta della pandemia, interloquire con i diversi soggetti confessionali in merito alla ripresa delle celebrazioni liturgiche. Nel dialogo con le autorità religiose, però, lo Stato non ha abdicato alle proprie posizioni: piuttosto, ha chiesto loro di predisporre in maniera autonoma un progetto che permettesse ai propri fedeli di accedere ai luoghi di culto e assistere alle celebrazioni garantendo però il necessario rispetto delle normative sanitarie di contenimento ancora vigenti¹⁸². Solo qualora questo fosse risultato accettabile per il Comitato Tecnico-Scientifico istituito per fornire consulenza e supporto alle attività di coordinamento per il superamento dell'emergenza epidemiologica dovuta alla diffusione del Coronavirus, esso sarebbe stato accettato e sottoscritto dal Governo¹⁸³.

ebraiche; 2) Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni; 3) Comunità islamiche; 4) Confessioni induista, buddista, Bahai, Sikh; 5) Chiese Protestante, Evangelica, Anglicane; 6) Comunità Ortodosse.

¹⁸¹ Si concorda sul punto con A. CESARINI, *I limiti all'esercizio del culto nell'emergenza sanitaria e la 'responsabile' collaborazione con le confessioni religiose*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 18, 2020, p. 20.

¹⁸² È lo stesso protocollo sottoscritto con la CEI a riportare, in chiusura, che è stata proprio quest'ultima ad allestire l'articolato, il quale ha poi passato il vaglio del Comitato Tecnico-Scientifico, come da verbale n. 66 del 4, 5 e 6 maggio 2020 disponibile online, come tutti i verbali delle riunioni del CTS, all'indirizzo <http://www.protezionecivile.gov.it/attivita-rischi/rischio-sanitario/emergenze/coronavirus/verbali-comitato-tecnico-scientifico-coronavirus>.

¹⁸³ Per le confessioni diverse dalla cattolica, tutti gli altri protocolli riportano la dicitura "il Comitato Tecnico-Scientifico, nella seduta n. 71 del 12 maggio 2020 e n. 73 del 14 maggio 2020, ha esaminato e approvato il presente Protocollo (...) con le raccomandazioni che sono state recepite". Da una lettura dei verbali di quelle sedute emerge come i documenti siano stati redatti dal Dipartimento per le Libertà Civili e l'Immigrazione del Ministero dell'Interno (v. verbale n. 71 del 12 maggio 2020, p. 3) e, in alcuni casi, il CTS abbia rilevato criticità poi evidentemente corrette prima dell'approvazione finale. Date le specificità delle singole celebrazioni di cui si voleva garantire la

Una iniziativa, peraltro, che si colloca precisamente nei binari di quella bilateralità concertativa di cui si diceva nel paragrafo precedente non solo dal punto di vista oggettivo, e quindi della materia della collaborazione, ma anche sul versante soggettivo, avendo visto coinvolte indifferentemente Chiesa cattolica, confessioni con intesa e confessioni prive di intesa.

Nella circostanza appena descritta, a motivare l'agire di Stato e interlocutori confessionali è stata la comune volontà di individuare le modalità con cui assicurare l'esercizio in concreto della libertà religiosa in una situazione di per sé complessa, in cui il superiore interesse alla tutela dei beni giuridici primari della vita e dell'incolumità fisica individuale era stato ritenuto correttamente prevalente rispetto a ogni altra esigenza, persino a quella del godimento di diritti fondamentali quali la libertà religiosa.

Non si vede, quindi, perché la necessità di lavorare insieme possa e debba essere avvertita solo qualora la vita e l'incolumità fisica siano messe in pericolo da una letale patologia e non anche quando a porle a repentaglio sia la minaccia di un attentato terroristico di matrice asseritamente religiosa. Anche in quest'ambito, di contrasto alla radicalizzazione – che precede l'atto violento religiosamente motivato esattamente come il contagio precede l'insorgere della malattia – come si è visto nel precedente capitolo, l'ordinamento ha reagito con misure in grado di incidere direttamente o indirettamente sull'esercizio della libertà di coscienza e di religione dell'individuo, imponendogli, per esempio, l'obbligo di sottoporsi a un percorso rieducativo¹⁸⁴, o dissuadendolo di fatto dal porre in essere condotte religiosamente orientate in quanto ritenute pericolose spie di una radicalizzazione in corso¹⁸⁵.

Mentre, però, il piano adottato dal Governo per prevenire la diffusione del virus è apparso subito chiaro e netto – disponendo, vale a dire, la sospensione totale di ogni manifestazione di carattere religioso – si è già avuto modo di considerare nel corso del presente lavoro il peso dell'assenza di una complessiva e precisa strategia di prevenzione della radicalizzazione. A maggior ragione in un simile contesto, in cui, pur ormai a distanza di anni dall'insorgere della minaccia jihadista, lo Stato non

ripresa, appare evidente però come gli innesti relativi alle peculiarità dei vari riti siano frutto di suggerimenti dei diversi rappresentanti confessionali.

¹⁸⁴ È il caso della misura di prevenzione di cui si è fatta ampia menzione nel paragrafo 4 del precedente capitolo.

¹⁸⁵ Si tratta di ciò che accade, come chiarito nel paragrafo 3 del capitolo II, in ambito penitenziario.

sembra essere stato in grado di elaborare un compiuto progetto di prevenzione del fenomeno, la collaborazione con le comunità religiose può offrire un valido supporto.

A uno sguardo più attento, l'analisi potrebbe compiere un passo ulteriore: a ben vedere, più che a rischio di ingiustificate compressioni di facoltà costituzionalmente garantite, le attività pubbliche di prevenzione vera e propria della radicalizzazione sono inesistenti. Anche quando si consideri la risposta più anticipatoria tra quelle finora messe in campo dallo Stato, infatti, rappresentata dalle misure di prevenzione, è impossibile non notare come anch'esse, invero, intervengano quando, a parere del PM, un soggetto abbia già mostrato segnali – per quanto opinabili come il possesso di un TIR, nel menzionato caso di Bari – di una radicalizzazione in corso. Ciò che la misura di prevenzione intende impedire, infatti, è la commissione del reato, e non la radicalizzazione in sé che, come esposto¹⁸⁶, è invece considerata una precondizione necessaria all'irrogazione della misura.

A rimanere totalmente assente, quindi, è la predisposizione di un progetto autenticamente preventivo, che intervenga ben prima che un individuo abbia anche solo mosso i primi passi nella direzione di una radicalizzazione non ancora compiuta. Si tratta di un progetto evidentemente delicato, cui lo Stato, finora, non è ancora riuscito a mettere mano, forse perché conscio del fatto che esso non potrebbe prescindere da contenuti di carattere confessionale, evidentemente improponibili da parte di un ordinamento connotato dal principio di distinzione degli ordini.

Le uniche contromisure che quest'ultimo ha a oggi disposto, dunque, intervengono in uno stadio successivo, quantomeno a percorso di radicalizzazione – o presunto tale – già intrapreso e peraltro con notevoli interferenze, come rimarcato, con l'esercizio di diritti inviolabili come quello di libertà religiosa. Sarebbe interesse tanto dello Stato, quindi, quanto delle comunità religiose tratteggiare una nuova ipotesi di collaborazione, che potrebbe prendere appunto ispirazione da quanto occorso in tempo di pandemia.

Proprio nel rispetto del principio degli ordini distinti, un progetto preventivo elaborato esclusivamente dalle confessioni religiose potrebbe indubbiamente affrontare questioni che allo Stato sono precluse. Su tutte, offrire ai soggetti

¹⁸⁶ Cfr. ancora capitolo II, paragrafo 4.

interessati una corretta educazione religiosa, che spieghi loro, per esempio, il significato autentico dei testi sacri e li aiuti in una lettura scevra da condizionamenti dettati dalle difficoltà vissute da ciascuno nel proprio contesto sociale, economico o politico. Ancora, sarebbe in grado di garantire un'assistenza qualificata durante tutto il percorso di prevenzione, fornita da personale capace di risposte esaurienti alle domande di carattere strettamente religioso, o più latamente spirituale, provenienti dagli individui parte del programma.

Non si tratterebbe, per lo Stato, di abdicare a ogni attività di prevenzione della radicalizzazione, ma di riconoscere che le misure implementate, per quanto nominalmente preventive, agiscono in realtà in un momento posteriore a quello della pre-radicalizzazione vera e propria. D'altronde, come chiarito in chiusura del precedente capitolo, le pubbliche autorità certo non potrebbero prescrivere alcun obbligo a chicchessia in assenza di condotte materiali in grado almeno di far sorgere un sospetto circa la deriva radicalizzata di un soggetto¹⁸⁷. Un'effettiva opera di prevenzione, quindi, potrebbe essere lasciata alle comunità religiose, da svolgersi secondo un progetto da esse autonomamente elaborato e poi sottoposto al Governo per un necessario vaglio¹⁸⁸, data la delicatezza della materia.

Certamente non si tratterebbe, anche in questo caso, di una soluzione esente da lacune: è evidente, per esempio, che anche questo programma di prevenzione, di matrice confessionale, potrebbe svolgersi esclusivamente su base volontaria, con i relativi rischi di una scarsa o nulla partecipazione già evidenziati a proposito del 'centro di de-radicalizzazione' francese cui si è accennato nel primo paragrafo di questo capitolo.

Ci si troverebbe di fronte, però, a una dinamica collaborativa Stato-confessioni strettamente funzionale¹⁸⁹ all'osservanza, da parte di queste ultime, dei doveri inderogabili di solidarietà imposti dall'art. 2 Cost. Sebbene infatti certa

¹⁸⁷ Ricorda sul punto A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà...*, cit., p. 140, che "il rispetto degli obblighi imposti dal vincolo di fedeltà (alla Repubblica, ndr) può essere verificato dalle autorità pubbliche soltanto sul piano dei comportamenti del cittadino e non può mai giustificare indagini invasive sui reali convincimenti di quest'ultimo".

¹⁸⁸ Si potrebbe qui ipotizzare l'istituzione di una sorta di comitato tecnico scientifico preposto alla validazione di quei programmi, sulla falsariga di quello protagonista delle dinamiche emergenziali pandemiche, composto tanto da alti funzionari della pubblica amministrazione quanto da esperti di radicalizzazione jihadista.

¹⁸⁹ Riflette su questo legame, sempre a proposito della collaborazione verificatasi in tempo di emergenza sanitaria, A. CESARINI, *I limiti all'esercizio del culto...*, cit., pp. 16-17.

dottrina consideri tali obblighi costituzionalmente previsti riferibili solo agli individui¹⁹⁰, di opinione contraria è chi ritiene che vincolati al loro adempimento siano anche le formazioni sociali¹⁹¹, tanto per ragioni sistematiche quanto di più mera logica.

Sotto il primo profilo, infatti, un ordinamento che intende superare, come evidenziato in chiusura del primo capitolo di questa ricerca, la concezione prettamente individualista dell'uomo di età liberale per guardare, invece, alla 'persona' intesa nella sua dimensione relazionale, non può non imporre a chiunque si muova sul teatro sociale il rispetto di un principio come quello solidaristico, con i doveri che da esso derivano, in quanto posto alla base "della convivenza sociale normativamente prefigurata dal Costituente"¹⁹². Sul secondo versante, poi, occorre rimarcare che quei doveri gravano su tutti gli appartenenti all'ordinamento nel momento in cui questi agiscono sviluppando la propria personalità; se, dunque, ciò avviene all'interno di formazioni sociali¹⁹³, "che sono strumento indispensabile per lo sviluppo della loro personalità"¹⁹⁴, non si vede perché anche a esse non possa essere richiesto l'adempimento di quegli obblighi.

In questa direzione, pertanto, tra i diritti riconosciuti alle comunità e i doveri inderogabili cui esse sono vincolate, il *trait d'union* può essere rappresentato dal concetto di responsabilità, che implica a un tempo consapevolezza tanto del proprio ruolo quanto della necessità di un'azione e coscienza dell'obiettivo cui tendere. Si tratta, in conclusione, della stessa responsabilità dimostrata dalle confessioni religiose in sede di collaborazione con lo Stato nella drammatica emergenza sanitaria del 2020 e che può quindi costituire un nuovo motore per future auspicabili iniziative comuni anche nell'ambito del contrasto alla radicalizzazione di matrice religiosa.

¹⁹⁰ Tale è la posizione di un attento studioso dei doveri inderogabili di solidarietà quale A. MORELLI, che, in *I principi costituzionali...*, cit., p. 5, in forza del rapporto che li lega al principio personalista, ritiene che l'adempimento degli stessi possa essere richiesto solo ai singoli.

¹⁹¹ Si vedano, per esempio, I. MASSA PINTO, *Doveri e formazioni sociali. Il dovere di fedeltà alla Repubblica come dovere di non rompere l'armistizio tra gruppi portatori di fini non negoziabili (ovvero il dovere di comprendere le ragioni degli altri)*, in R. Balduzzi, M. Cavino, E. Grosso, J. Luther (a cura di), cit., p. 52 ss.; S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*, cit., p. 174; G. CASUSCELLI, *Enti ecclesiastici e doveri di solidarietà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoeChiese.it), 24 febbraio 2014, p. 5 ss.

¹⁹² Corte costituzionale, sentenza n. 75 del 1992, cit., par. 2.

¹⁹³ Viene qui alla mente il dettato normativo dell'art. 19 Cost., secondo cui "tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, *individuale o associata* (corsivo mio)".

¹⁹⁴ Così, G. CASUSCELLI, *Enti ecclesiastici...*, cit., p. 15.

Capitolo IV

IL CONTENUTO DI UN PIANO LAICO DI DE-RADICALIZZAZIONE: OBIETTIVI E LIMITI

SOMMARIO: 1. De-radicalizzazione: l'esigenza di una rieducazione libera e individualizzata – 2. Il bacino di valori da cui attingere in sede di rieducazione: tra politica e religione – 2.1 Religione civile e religione politica – 2.2 Gli esempi contemporanei: Stati Uniti e Francia – 3. Una religione civile in Italia: quattro possibili modelli e il principio supremo di laicità – 3.1. Il modello francese e il modello americano – 3.2. Le cinque religioni civili italiane di Bellah e la *cultural religion* – 4. Conclusione: il contenuto di un piano laico di de-radicalizzazione

1. De-radicalizzazione: l'esigenza di una rieducazione libera e individualizzata

In chiusura del precedente capitolo, si sono delineate diverse ipotesi di interazione sinergica tra Stato e comunità religiose, in ragione della responsabilità che grava anche in capo a queste ultime, nella direzione di una strategia condivisa di prevenzione della radicalizzazione religiosamente ispirata. In particolare, l'ultimo dei percorsi suggeriti si è focalizzato su una possibile dinamica cooperativa che, qualora intrapresa, renderebbe le confessioni protagoniste di siffatta attività di prevenzione, concentrata in un progetto da queste elaborato e solo successivamente sottoposto al vaglio del Governo.

L'ambito, invece, in cui è richiesto alle istituzioni civili di operare in maniera del tutto autonoma e di adempiere i propri indefettibili compiti è quello immediatamente successivo all'accertamento della radicalizzazione di un soggetto. Quest'ultima, come illustrato nel corso di questa trattazione, può emergere nel modo più clamoroso possibile, vale a dire con la commissione di un attentato o di un altro reato di terrorismo sanzionato dal codice penale; ovvero, risultare da comportamenti di per sé privi di rilevanza penale, ma comunque considerati dall'ordinamento quali

pericolosi indicatori di una deriva radicalizzata, tanto che ciò avvenga in carcere a proposito di un soggetto detenuto per altri reati, oppure quando ancora l'individuo non abbia posto in essere alcuna condotta criminosa e sia ancora semplicemente sottoposto a una misura di prevenzione.

In ognuna delle circostanze appena sinteticamente tratteggiate, a risultare nodale sarà il concetto di rieducazione: nell'ipotesi del condannato per reati di terrorismo, dacché essa costituisce la suprema finalità della pena che sarà irrogata al reo; negli altri casi, in quanto gioca un ruolo essenziale sia nel trattamento del detenuto, sia tra gli scopi delle nuove misure di prevenzione che impongono l'obbligo di sottoporsi a percorsi di de-radicalizzazione¹.

Proprio in merito a quest'ultima espressione appare opportuno un necessario chiarimento: qualora si intenda conferirle autonomia concettuale, e non concepirla quindi esclusivamente come il contrario, o *rectius* l'inverso, di un processo di radicalizzazione², risulta difficile tratteggiarne contorni diversi da quelli che delineano la sagoma della rieducazione.

Senza volersi in questa sede soffermare su tutti i possibili sinonimi di rieducazione³, dall'analisi della giurisprudenza della Corte costituzionale si ricava infatti che, "a prescindere dalla variante lessicale utilizzata, la funzione rieducativa si sostanzia in tutti quegli interventi atti a favorire il recupero del detenuto ad una vita nella società"⁴. La concezione di rieducazione fatta propria dall'ordinamento, quindi, non è statica, volta a fornire passivamente contenuti all'individuo, ma dinamica. Con ciò si intende qualcosa di molto più complesso, direttamente legato alla sfera relazionale del soggetto: il percorso formativo che gli sarà offerto, infatti, deve essere orientato verso "una effettiva cittadinanza, intesa come contributo alla realizzazione di una civiltà umana"⁵. Come ha ricordato recente dottrina⁶, dunque, nel sistema

¹ In tema, si rimanda al par. 4 del capitolo II del presente lavoro; specificamente, v. N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione...*, cit., p. 49.

² Secondo J. HORGAN, cit., p. 154, nella loro essenza i programmi di de-radicalizzazione sono appunto, tautologicamente, "programmi organizzati di attività che hanno l'obiettivo generale di aiutare a ridurre il rischio di recidività della popolazione terroristica".

³ Per una rassegna delle espressioni utilizzate sul punto dalla giurisprudenza costituzionale, v. M. RUOTOLO, *Tra integrazione e maieutica...*, cit., p. 5, nota 18.

⁴ Così S. MAGNANENSI, E. RISPOLI (a cura di), *La finalità rieducativa della pena e l'esecuzione penale*, in www.cortecostituzionale.it, sezione "Studi e documentazione", 2008, par. 2.1.

⁵ La citazione si deve a V. SCORDAMAGLIA, *Pena, rieducazione, perdono*, in S. Vinciguerra, F. Dassano (a cura di) *Scritti in memoria di Giuliano Marini*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010, p. 977.

penitenziario italiano il reinserimento può considerarsi “il traguardo finale del percorso rieducativo”, la vera meta cui le istituzioni civili ambiscono, in assenza di ogni intento di ravvedimento morale.

In maniera non dissimile, quindi, proprio il reinserimento del radicalizzato in una nuova e pacifica socialità non può non essere l’obiettivo ultimo di un piano di de-radicalizzazione, in qualunque modo esso sia concepito e strutturato⁷. Per quanto gli autori di reati di terrorismo, e in più in generale i radicalizzati, si connotino, come ampiamente spiegato, per aver elaborato “un sistema di valori in antagonismo con quelli istituzionali”⁸, la più autorevole dottrina in materia ha infatti da tempo chiarito che al diritto penale è preclusa ogni cura della moralità dei consociati⁹, pena la sua trasformazione in uno Stato etico inconciliabile con un’architettura costituzionale democratica e pluralista. Nessuna finalità di purificazione o emenda interiore è dunque perseguibile dal nostro ordinamento¹⁰, che deve necessariamente astenersi da ogni diretta promozione di un qualsivoglia ideale morale. Al massimo, potrà consentirsi solo un’attività indiretta volta a stimolare i principi morali che sottostanno alle sue leggi¹¹; il richiamo all’osservanza di queste ultime, infatti, promuove contestualmente i criteri etici cui esse sono ispirate. Anche in questo caso,

⁶ R. ZANNOTTI, *Per una pena non più carcerocentrica: come pene diverse dal carcere possono contribuire al migliore reinserimento dei condannati*, in I. Piccinini, P. Spagnolo (a cura di), *Il reinserimento dei detenuti. Esperienze applicative e novità legislative*, Giappichelli, Torino, 2020, p. 4.

⁷ Per questo, E. COTTU, cit., p. 201, parla di “trasfigurazione” del finalismo rieducativo nel concetto di de-radicalizzazione.

⁸ Pur senza citare l’opposizione al valore supremo della dignità umana che, per chi scrive, è il vero tratto distintivo del radicalizzato, questa è la posizione di G. DI ROSA, *Le specificità del trattamento esecutivo in ambito penitenziario ed extrapenitenziario*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), intervento tenuto alla Scuola Superiore della Magistratura nell’ambito del corso “La lotta al terrorismo nella prospettiva europea: tra prevenzione e repressione”, Roma, 25 ottobre 2018, p. 1.

⁹ In materia, v. E. DOLCINI, *La «rieducazione del condannato»...*, cit., specie pp. 472-474. Ancora prima di lui, si era interrogato sui rapporti tra diritto penale e principio di laicità, sottolineando che “la costruzione giuridico-penale statuale è una costruzione temporale, retta da principi suoi propri, autonoma rispetto a qualsiasi fede, religiosa e non”, F. STELLA, *Laicità dello Stato: fede e diritto penale*, in AA.VV., *Laicità - problemi e prospettive. Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell’Università Cattolica*, Vita e Pensiero, Milano, 1977, p. 310.

¹⁰ Al contrario, l’emendamento e la correzione del reo sono esattamente tra le finalità dei sistemi penali dei diritti religiosi. In merito a quello canonico, v. la bibliografia riportata da M.J. ARROBA CONDE, M. RIONDINO, *Introduzione al diritto canonico*, Le Monnier Università, Firenze, 2017, pp. 183-185; per un’ampia trattazione del diritto penale islamico, v. invece D. SCOLART, *L’Islam, il reato, la pena. Dal fiqh alla codificazione del diritto penale*, Istituto per l’Oriente C.A. Nallino, Roma, 2013.

¹¹ Tale intuizione si deve a G. VASSALLI, *Il dibattito sulla rieducazione (in margine ad alcuni recenti convegni)*, in *Rassegna penitenziaria e criminologica*, nn. 3-4, 1982, p. 466.

però, la reazione penale dovrà esclusivamente conseguire a una condotta materiale del singolo che abbia violato un comando giuridico.

Su questa falsariga, de-radicalizzare non può equivalere a estirpare dall'intimo dell'individuo le sue più profonde convinzioni, per quanto possano essere ritenute riprovevoli e deprecabili dalle istituzioni civili; piuttosto, ciò che si può ambire a ottenere, da parte statale, è il cosiddetto *disengagement*, il disimpegno del singolo dall'intraprendere un'azione criminosa, anche qualora questo sia motivato dal mero timore di una nuova sanzione più che da una profonda adesione ai valori posti alla base della convivenza sociale e dell'ordinamento che la regola.

Come si vedrà più avanti nel corso della trattazione, ciò non implica, però, che l'opera di rieducazione debba necessariamente mantenersi del tutto assiologicamente adiafora; d'altra parte, gli stessi obiettivi che si pone l'attività rieducativa sono a loro volta figli di precise scelte effettuate dall'ordinamento, intrinseche della cultura politica e giuridica del loro tempo.

Già solo il fatto che la Carta del 1948 abbia adottato, in maniera tutt'altro che scontata¹², una posizione netta in merito alla finalità della pena non può non essere considerato espressione di una precisa volontà dei Costituenti. La legittimazione della pena, così come i suoi scopi, variano infatti “a seconda del tipo di Stato in cui si pone il problema”¹³. Il nostro, democratico e pluralista, ha individuato molteplici risposte al quesito circa la finalità della pena¹⁴, ma, al momento di cristallizzarne una nella Costituzione, si è appunto schierato a favore della rieducazione, così da poter far dire alla Consulta che “per altra parte, poi (reintegrazione, intimidazione,

¹² Si ricorda nuovamente, come già fatto nel capitolo II del presente lavoro, che tale preferenza espressa dalla Costituzione a favore della rieducazione non è affatto condivisa nel panorama europeo. In merito, cfr. E. DOLCINI, *Il principio della rieducazione del condannato...*, cit., p. 1669.

¹³ Così G. MARINUCCI, E. DOLCINI, G.L. GATTA, *Manuale di Diritto Penale – Parte Generale*, VII edizione, Giuffrè, Milano, 2018, p. 5.

¹⁴ Come ravvisa autorevole dottrina costituzionalistica, la teoria polifunzionale della pena, che affermava piena equivalenza tra retribuzione, prevenzione generale, prevenzione speciale e rieducazione ha costituito “il tratto della giurisprudenza costituzionale precedente la riforma dell'ordinamento penitenziario”. Cfr. A. PUGIOTTO, *Il volto costituzionale della pena (e i suoi sfregi)*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2014, p. 2. Ricorda I. NICOTRA, *Pena e reinserimento sociale ad un anno dalla “sentenza Torreggiani”*, intervento svolto in occasione del seminario “Il senso della pena. Ad un anno dalla sentenza Torreggiani della Corte EDU”, tenutosi il 28 maggio 2014 nella “Sala Teatro” del carcere “Rebibbia Nuovo Complesso” e organizzato dall'Associazione Italiana dei Costituzionalisti e dal Master in Diritto Penitenziario e Costituzione del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi “Roma Tre”, pubblicato in *Diritto penitenziario e Costituzione*, rivista telematica (www.dirittopenitenziarioecostituzione.it), p. 2, che in alcune decisioni meno recenti la Corte aveva persino considerato il fine di risocializzazione come “marginale o addirittura eventuale”.

difesa sociale), si tratta bensì di valori che hanno un fondamento costituzionale, ma non tale da autorizzare il pregiudizio della finalità rieducativa espressamente consacrata dalla Costituzione nel contesto dell'istituto della pena. Se la finalizzazione venisse orientata verso quei diversi caratteri, anziché al principio rieducativo, si correrebbe il rischio di strumentalizzare l'individuo per fini generali di politica criminale (prevenzione generale) o di privilegiare la soddisfazione di bisogni collettivi di stabilità e sicurezza (difesa sociale), sacrificando il singolo attraverso l'esemplarità della sanzione”¹⁵.

Optare per la rieducazione sottintende quindi già una valutazione assiologica di fondo, così come la implica, allo stesso modo, una specifica attribuzione di significato a quel concetto. Ammettere la rieducazione nell'accezione di risocializzazione è infatti a sua volta una scelta valoriale, al contempo espressione di ciò che permea l'ordinamento nella sua essenza e carica di conseguenze per le istituzioni.

A essere rimarcata, in virtù di tale scelta, è la concezione dell'individuo fatta propria dallo Stato democratico, in cui quello personalista non è solo un principio, ma *il* principio, “che sta appunto all'inizio e, a un tempo, alla fine del percorso costituzionale che con esso si apre e in esso circolarmente si chiude”¹⁶; quella concezione, più che di uomo *uti singulus* cui lo Stato si limita a garantire una sfera privata di intangibilità, di uomo *uti socius*, come già sottolineato in chiusura del primo capitolo di questa tesi. Si tratta, in altre parole, di una idea di persona assunta nella sua dimensione relazionale, di ‘animale sociale’ che intrattiene rapporti con il prossimo per definire innanzitutto se stesso.

Da tale prospettiva, si comprende come lo scopo essenziale di un'attività di recupero di chi ha infranto il patto su cui si basa l'ordinata convivenza civile sia, appunto, il suo reinserimento sociale. Direi di più: se, come sostenuto, solo mediante l'instaurazione di dette relazioni sociali il soggetto è in grado di giungere al pieno compimento della propria personalità, quello di risocializzare il soggetto in difficoltà diviene un vero e proprio dovere della Repubblica ai sensi dell'art. 3, secondo

¹⁵ V. Corte costituzionale, sentenza n. 313 del 1990, disponibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1990/0313s-90.html>, considerato in diritto, par. 8.

¹⁶ Così A. RUGGERI, *Il principio personalista e le sue proiezioni*, in *www.federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 17, 2013, p. 3.

comma, Cost., che la investe del compito di rimuovere gli ostacoli che si frappongono al libero sviluppo della persona umana¹⁷.

Quanto finora chiarito conduce a un successivo, duplice, ordine di considerazioni, particolarmente rilevanti ai fini di questa ricerca.

In primo luogo, si fa qui riferimento a ciò che emerge anche da una esegesi letterale del dettato costituzionale dell'art. 27, terzo comma Cost. La disposizione impone infatti, con una felice scelta lessicale, che le pene debbano "tendere" alla rieducazione del condannato e non che debbano necessariamente ottenerla né, tantomeno, imporla. Il piano rieducativo, inevitabilmente portatore di valori, viene quindi solo offerto dall'ordinamento al condannato, il quale mantiene tuttavia la completa libertà di decidere se accettare in tutto o in parte la mano tesa dello Stato oppure, malauguratamente, se respingerla. Un progetto tanto ambizioso come quello di reinserimento sociale dell'individuo richiede infatti l'impegno comune¹⁸ per un progetto di giustizia basato sulla "restaurazione e sulla ricostruzione del legame sociale"¹⁹, ma ciò non si traduce in un obbligo di adesione al programma trattamentale a carico dell'individuo.

Recente dottrina²⁰, per la verità, sembra muovere in una direzione diversa: secondo questa, il principio solidaristico permetterebbe di includere tra i doveri inderogabili di solidarietà, il cui adempimento è richiesto dall'art. 2 Cost., anche quello di rieducazione²¹. Dal momento che quel principio imporrebbe a ciascuno di essere al contempo "debitore e creditore di tutti gli altri componenti (passati, presenti

¹⁷ A ciò si aggiunga l'ulteriore considerazione per cui l'opera di rieducazione ha in grandissima parte luogo all'interno di una struttura detentiva. Quest'ultima, da un lato, rappresenta di per sé un ovvio e concreto ostacolo all'ordinaria socializzazione dell'individuo, ma, dall'altro, costituisce a tutti gli effetti una formazione sociale, per quanto non spontanea, in cui questi deve essere libero di svolgere la sua personalità *ex art. 2 Cost.*

¹⁸ A proposito, cfr. art. 13, quinto comma, ord. pen. secondo cui "deve essere favorita la collaborazione dei condannati e degli internati alle attività di osservazione e di trattamento".

¹⁹ Più ampiamente sul punto, v. le riflessioni del filosofo Paul Ricoeur in materia di pena raccolte in L. ALICI (a cura di), *Il diritto di punire. Testi di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia, 2012, e citati da M. RUOTOLO, *Tra integrazione e maieutica...*, cit., p. 35.

²⁰ A. BONOMI, *Il diritto/dovere alla rieducazione del detenuto condannato e la libertà di autodeterminazione: incontro o scontro?*, in *Dirittifondamentali.it*, rivista telematica (www.dirittifondamentali.it), n. 1, 2019. Anche G.M. FLICK, *I diritti dei detenuti nella giurisprudenza costituzionale*, in *Diritto e Società*, n. 1, 2012, p. 198, sostiene che in capo al detenuto incomba il "dovere – in base al principio di solidarietà – ad un percorso rieducativo, di recupero dei valori di convivenza sociale".

²¹ V. A. BONOMI, cit., pp. 11-12.

e futuri) della medesima collettività”²², il soggetto che, con la commissione di una condotta antisociale, si è chiamato fuori dal patto che regola la vita dei consociati sarebbe tenuto all’impegno a rientrarvi, trovandosi, in quella circostanza, a essere debitore della comunità offesa dal suo comportamento.

Si tratta di una ricostruzione, però, che chi scrive non trova condivisibile. L’imposizione di un simile obbligo, che implicherebbe di tutta evidenza uno sforzo solo in minima parte materiale (vale a dire, quello volto alla partecipazione fisica alle attività proposte) e soprattutto invece inerente alla sfera interiore dell’individuo, appare quanto di più lontano possibile dal concetto stesso di rieducazione.

Lo stesso comma dell’art. 27 Cost. in cui quest’ultimo è menzionato, infatti, prevede altresì che i trattamenti non siano “contrari al senso di umanità”, condizione essenziale perché possano mirare alla rieducazione del condannato²³. Umanità, naturalmente, non può non significare innanzitutto dignità, se tradotto in termini più strettamente giuridici. E se onorare la dignità umana di un individuo, equivale, a sua volta, a non porre ostacoli al libero sviluppo della sua personalità, ecco che rispettarne l’autodeterminazione e le libere scelte diviene essenziale.

La libertà del consenso al trattamento rieducativo, così, non costituisce solo un elemento decisivo per la sua riuscita²⁴, ma diviene un vero e proprio limite per le istituzioni civili. A ben guardare, peraltro, qualora mai si volesse intendere quello rieducativo come un principio fonte di doveri per chicchessia, non si potrebbe non rilevare che è proprio sull’amministrazione penitenziaria²⁵, in sede di esecuzione della pena, a gravare l’obbligo di offrire ai detenuti occasioni di reinserimento sociale, senza alcun vincolo a carico di questi ultimi.

Ancora, a opporsi all’idea sostenuta dalla menzionata dottrina per cui tra i doveri di solidarietà imposti dall’art. 2 Cost. sarebbe annoverabile anche quello di rieducazione, si erge poi l’argine rappresentato dal principio personalista, che sottostà proprio a quella disposizione della Carta, nonché all’art. 3 Cost. Il fatto che

²² Qui Bonomi cita A. MORELLI, *Solidarietà, diritti sociali e immigrazione nello Stato sociale*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 24 ottobre 2018, p. 538.

²³ A proposito del legame tra principio umanitario e principio rieducativo, la Corte costituzionale ha ricordato “il contesto «unitario, non dissociabile», nel quale vanno collocati i principi delineati dal terzo comma dell’art. 27 Cost., in quanto logicamente in funzione l’uno dell’altro”; v. sentenza n. 279 del 2013, disponibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/2013/0279s-13.html>, considerato in diritto, par. 7.

²⁴ In merito, cfr. V. MONGILLO, cit., p. 198.

²⁵ Sul punto, v. F. FIORENTIN, cit. p. 244.

esso ispiri e informi l'intera trama istituzionale del nostro ordinamento, infatti, prescrive di anteporre le istanze del singolo a quelle dei consociati nel loro insieme, per quanto certamente meritevoli di attenzione come la sicurezza. Quest'ultima, peraltro, può operare esclusivamente come limite all'agire in concreto degli individui, non certo essere evocata per imporre una prestazione come quella di cui si sta ragionando, che avrebbe luogo essenzialmente nell'intimità del soggetto.

L'interesse collettivo alla sicurezza, nel caso di specie, sarebbe poi già stato soddisfatto con la criminalizzazione della condotta da parte del legislatore e con la successiva irrogazione della condanna a opera del giudice; richiedere al reo l'adempimento di un ulteriore dovere, seguendo quindi l'orientamento dottrinale illustrato, si porrebbe in contrasto con quell'architrave strutturale del nostro ordinamento, stravolgendo in particolare la stessa *ratio* sottesa alle disposizioni costituzionali poc'anzi citate, che impongono la centralità del principio personalista "come criterio di preferenza dell'individuo rispetto alla collettività"²⁶.

Ricordando ancora una volta, infine, la concezione del concetto di dignità umana quale punto di equilibrio "archimedeo"²⁷ di ogni bilanciamento iscritto nel quadro costituzionale, non si vede come si potrebbe aderire a quelle posizioni dottrinali. Il consenso a un progetto rieducativo implica, infatti, una vera e propria scelta di coscienza ed è parte, di conseguenza, di quello spazio intimo di ciascuno in cui ogni interferenza del diritto marca un arretramento della libertà individuale²⁸.

La necessaria tutela del "più profondo e intangibile diritto della persona"²⁹, quello di libertà di coscienza, non può quindi, in altre parole, essere sacrificata sull'altare dell'esigenza, avvertita dall'ordinamento, di rieducare chi ha dimostrato con la sua condotta di necessitare un trattamento in tal senso. Si prefigurerebbe un obbligo a carico del condannato, peraltro, come riconosce la stessa dottrina in questa sede oggetto di censure, il cui eventuale inadempimento non risulterebbe in alcun modo sanzionabile³⁰.

²⁶ Così A. MORELLI, *Il principio personalista nell'era dei populismi*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 18 luglio 2019, p. 359.

²⁷ Si tratta della già menzionata espressione usata da A. MORELLI, *I paradossi...*, cit., p. 138.

²⁸ Questa convinzione rappresenta uno dei punti di partenza dell'intero studio di G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione...*, cit. Nello specifico, cfr. p. 2.

²⁹ Sono le parole di F. MODUGNO, cit., p. 23.

³⁰ A. BONOMI, cit., p. 12.

D'altra parte, la giurisprudenza costituzionale ha già da tempo riconosciuto, per tornare all'inizio della nostra riflessione, che l'art. 27, terzo comma Cost. utilizza il verbo "tendere" proprio per significare "la presa d'atto della divaricazione che nella prassi può verificarsi tra quella finalità e l'adesione di fatto del destinatario al processo di rieducazione"³¹. Tale iato, dunque, non è solo naturalmente possibile nella prassi, ma anche pienamente legittimo, a fronte della sfera di autonomia necessariamente da riconoscersi anche a chi è privato della libertà personale.

Si tratta di un tema, quello della tutela dell'individuo in condizioni di contrazione di libertà, che il legislatore penale ha peraltro recentemente affrontato, introducendo nel codice il reato di tortura³². Non a caso, in quell'occasione non ci si è limitati a punire le "acute sofferenze fisiche" cagionate dall'agente, ma anche "il verificabile trauma psichico" derivato dalle violenze o dalle minacce inflitte al soggetto passivo, a testimonianza di come il delitto possa essere integrato anche in assenza di lesioni e persino in caso di *choc* transeunte e non permanente, purché dimostrabile³³. Il tentativo, dunque, di inculcare nel detenuto valori ritenuti essenziali ai fini di una compiuta rieducazione in assenza di sua adesione al programma trattamentale, qualora compiuto in maniera tanto invasiva da cagionargli turbamento psicologico, potrebbe oggi persino configurare una fattispecie di reato che tutela espressamente il bene giuridico della dignità umana³⁴.

Per i motivi appena esposti, quindi, ogni progetto rieducativo esperibile nell'ordinamento democratico, personalista e pluralista³⁵ non potrà non dirsi libero, o, più correttamente, a libera adesione del soggetto cui viene indirizzato.

³¹ V. Corte costituzionale, sentenza n. 313 del 1990, cit., considerato in diritto, par. 8.

³² In ottemperanza ai relativi obblighi sovranazionali di incriminazione, la legge n. 110 del 2017 ha finalmente disciplinato il reato di tortura, oggi previsto all'art. 613 *bis* c.p. Per un'analisi dello stesso, v. S. TUNESI, *Il delitto di tortura. Un'analisi critica*, in *Giurisprudenza Penale Web*, rivista telematica (www.giurisprudenzapenale.com), n. 11, 2017; A. COLELLA, *Il nuovo delitto di tortura*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 26 aprile 2018; l'intero n. 2/2018 della rivista *Studi sulla questione criminale*, specie S. AMATO, M. PASSIONE, *La legge italiana: un profilo giuridico*, pp. 51-66.

³³ In tema, A. COLELLA, cit., p. 6.

³⁴ Si guardi alle ultime parole del primo comma dell'art. 613 *bis* c.p., per cui la sussistenza di almeno due condotte violente, minacciose o crudeli, ordinariamente richiesta per la configurazione del reato, cessa di essere richiesta qualora una sola condotta abbia comportato "un trattamento inumano o degradante per la dignità della persona". In questa ipotesi, dunque, è possibile integrare il reato di tortura anche con una condotta unica.

³⁵ Qui pluralista è da intendersi quello Stato che, in opposizione a una visione monista e riduzionista della società, riconosce e promuove la molteplicità di espressioni della natura umana. Per una recente riflessione in merito alla natura del principio pluralista e alle condizioni necessarie in

In secondo luogo, un qualsivoglia trattamento rieducativo dovrà necessariamente seguire la strada dell'individualizzazione. Non si tratta solo, ancora una volta, di una ulteriore conseguenza della decisiva influenza, nel nostro ordinamento, dei principi personalista e pluralista, che valorizzano le specificità di ciascuno nella varietà delle infinite forme con cui si sviluppa la personalità individuale. Più in particolare, infatti, l'esigenza di attagliare l'intervento di recupero del condannato alle sue tipicità è espressamente delineata anche dalla legge sull'ordinamento penitenziario, sin dal suo primo articolo.

In seguito alle innovazioni apportate dalla recente cosiddetta riforma Orlando, peraltro, quella necessità appare ulteriormente valorizzata, prevista espressamente già al secondo comma dell'art. 1 ord. pen.³⁶. Per come oggi (ri)costruito, detto articolo ricorda, ancora più che in passato, l'articolazione dell'art. 3 Cost.: dopo una preliminare dichiarazione di conformità del trattamento a umanità e rispetto della dignità della persona, il dettato normativo prevede infatti che esso debba essere improntato ad assoluta imparzialità e senza discriminazioni in ordine alle stesse categorie³⁷ che ricorrono nel principio di eguaglianza formale³⁸ di cui all'art. 3 co. 1 Cost.

Proseguendo sulla scia di tale comparazione, il corrispettivo del secondo comma dell'art. 3 Cost. è, nell'ordinamento penitenziario, il secondo comma dell'art. 1, per cui il trattamento tende al reinserimento sociale “ed è attuato secondo un criterio di individualizzazione in rapporto alle specifiche condizioni degli

grado di favorirne la corretta applicazione nell'ordinamento costituzionale, cfr. F.R. DE MARTINO, *L'attualità del principio pluralista come problema*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2019, pp. 569-582.

³⁶ Prima della recente riforma, infatti, il riferimento al criterio di individualizzazione secondo il quale va attuato il trattamento “in rapporto alle specifiche condizioni dei soggetti” si trovava all'ultimo comma dell'art. 1 della legge n. 354 del 1975. Il decreto legislativo n. 123 del 2018, invece, ha disposto, con l'art. 11, comma 1, lettera a), la modifica della predetta disposizione, per cui la menzione di quel criterio è oggi riscontrabile già al secondo comma dell'art. 1 ord. pen. Specificamente all'individualizzazione del trattamento, poi, è dedicato un intero articolo, il 13 ord. pen., e un ulteriore richiamo si riscontra al secondo comma dell'art. 14 ord. pen., che disciplina i criteri di assegnazione dei detenuti nei diversi istituti.

³⁷ Con l'unica aggiunta, nel testo della previsione penitenziaria, delle menzioni delle categorie della nazionalità, dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale, evidentemente oggetto di attenzioni più recenti.

³⁸ Nota tale analogia anche G. DI ROSA, *Le solitudini in carcere. Il detenuto malato e il detenuto straniero: dialogo a tre voci*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), relazione svolta dall'Autrice in occasione di un corso di formazione sull'evoluzione del sistema penitenziario, organizzato dalla Scuola Superiore della Magistratura e tenutosi a Roma il 12 giugno 2018, p. 1.

interessati”. A emergere da questa previsione, è quindi l’obbligo per la pubblica autorità di predisporre un piano rieducativo che non ignori le peculiarità del singolo, ma anzi vi si adatti³⁹, nella convinzione che solo un progetto realmente personalizzato possa dirsi rispettoso della varietà propria di una società plurale e al contempo capace di conseguire gli ambiziosi obiettivi che si è posto.

L’apparente contrasto tra istanze di assoluta parità di trattamento, da un lato, e di necessaria differenziazione trattamentale, dall’altro, è dunque risolto dall’applicazione del criterio di ragionevolezza, per cui un aspetto del principio di eguaglianza⁴⁰ consiste proprio nell’impossibilità di imporre un’identica disciplina legislativa a situazioni diverse e l’individualizzazione all’interno delle mura carcerarie diviene dunque un valore da perseguire, anziché una patente violazione dell’art. 3 Cost.

Venendo al caso di maggior interesse ai fini del presente lavoro, già si è chiarito che ai detenuti per terrorismo è riservato un apposito circuito penitenziario, denominato AS2; al di là di questo aspetto, però, certamente utile a ridurre i rischi più immediati di proselitismo jihadista⁴¹, non si hanno notizie di ulteriori peculiarità che connoterebbero l’approccio trattamentale loro riservato⁴² sul piano nazionale. È indubbio, come poc’anzi ricordato, che un trattamento autenticamente coerente con il dettato legislativo e costituzionale dovrebbe essere completamente ritagliato sulla personalità del soggetto cui è indirizzato, ma occorre prendere atto dei limiti del sistema rieducativo italiano attuale. Quest’ultimo, nel suo complesso, si presenta

³⁹ A proposito, l’art. 13 ord. pen. prevede, al primo comma, che il trattamento debba “rispondere ai particolari bisogni della personalità di ciascun soggetto, incoraggiare le attitudini e valorizzare le competenze che possono essere di sostegno per il reinserimento sociale” e, al quarto comma, che “per ciascun condannato e internato, in base ai risultati dell’osservazione, sono formulate indicazioni in merito al trattamento rieducativo ed è compilato il relativo programma, che è integrato o modificato secondo le esigenze che si prospettano nel corso dell’esecuzione”.

⁴⁰ A definire questo un vero e proprio aspetto, “più che un’ulteriore elaborazione” del principio di eguaglianza, è la Corte costituzionale sin dalla sentenza n. 53 del 1958, disponibile online all’indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1958/0053s-58.html>, considerato in diritto, par. 2.

⁴¹ Sembra che l’ordinamento abbia qui fatto sua l’opinione di G. VASSALLI, cit., p. 475, per cui “l’esecuzione della pena detentiva deve proporsi come primo obiettivo quello di non diventare desocializzante o, peggio, criminogena”.

⁴² Sul punto, G. DI ROSA, *Le specificità del trattamento...*, cit., p. 14, evidenzia che anche i successi ottenuti negli anni dall’amministrazione penitenziaria con i terroristi politici si devono più a elementi esterni al trattamento individuale che a particolari forme specifiche assunte dallo stesso.

infatti come “un modello generico privo di protocolli specialistici”⁴³; da una parte, ciò gli garantisce il pregio della flessibilità, non ancorato com’è a prototipi prestabiliti, dall’altra, però, comporta un inevitabile difetto di coordinamento, in particolare a fronte di figure nuove, come i radicalizzati di matrice religiosa, con cui diviene necessario costruire una relazione. Non sorprende, pertanto, che nemmeno la più recente Relazione sull’amministrazione della giustizia⁴⁴, pur facendo espressa menzione di “procedure di deradicalizzazione” e di “strategie di depotenziamento”, indichi in alcun modo le modalità con cui queste dovrebbero aver luogo.

Occorre, dunque, ragionare realisticamente sulle possibilità di delineare un programma rieducativo attagliato alle esigenze dei radicalizzati, che si collochi in posizione intermedia tra un utopistico, per quanto affascinante, piano integralmente personalizzato e un modello, invece, generalizzato, privo di alcuna considerazione per le specificità del singolo.

Qualora l’ordinamento riuscisse a definire in maniera univoca cosa intende per radicalizzato, si aprirebbe infatti uno spazio per una nuova categoria di soggetti i quali, pur mantenendo naturalmente le proprie caratteristiche individuali, condividerebbero dei tratti comuni. Le peculiarità dei radicalizzati, tanto di quelli che si sono già resi autori di reati di terrorismo quanto di coloro che hanno sì intrapreso una deriva radicalizzata ma non ancora posto in essere alcuna condotta conseguente – che siano detenuti per altri reati oppure in libertà, come nel caso dei soggetti attinti da misure di prevenzione – verrebbero così affrontate sulla scia quantomeno di linee guida comuni, da integrare caso per caso alla luce delle singole esperienze.

Secondo la ricostruzione finora proposta, quindi, per de-radicalizzazione non si deve intendere altro che quanto auspicato dall’ordinamento: una rieducazione, cioè, ritagliata sulle esigenze di colui cui è rivolta, nel caso di specie un soggetto ritenuto – a torto o a ragione⁴⁵ – radicalizzato. Qualora si avvertisse a tutti i costi un’esigenza di distinzione tra i due concetti, al massimo si potrebbe intendere la de-

⁴³ Sottolinea tale lacuna, specie di modelli condivisi con la comunità scientifica e con quella giuridica, L. DE LEONARDIS, *La nuova prospettiva del trattamento individualizzato: dalla rieducazione alla riabilitazione*, in *Psicologia e Giustizia*, n. 2, 2019, p. 6.

⁴⁴ Cfr. *Relazione del Ministero sull’amministrazione della giustizia*, cit., p. 26.

⁴⁵ Nel corso del capitolo II di questa tesi ci si è ampiamente soffermati sulle criticità del sistema italiano di contrasto alla radicalizzazione, in particolare sulle modalità con cui essa viene riconosciuta e identificata dall’ordinamento. Su tutte, cfr. la questione degli indicatori di radicalizzazione negli istituti di pena, approfondita nel terzo paragrafo di quel capitolo.

radicalizzazione come un mezzo per raggiungere lo scopo ultimo dell'ordinamento, rappresentato dalla rieducazione. Nel caso di un soggetto radicalizzato, infatti, è evidente che un processo di compiuto reinserimento sociale, perché non rimanga esclusivamente un mito⁴⁶, non possa non passare preventivamente da un piano di de-radicalizzazione, che quantomeno lo dissuada dal compiere condotte coerenti con la propria religiosità viziata e corrotta dalla propaganda jihadista.

In ogni circostanza, infatti, il paradigma della rieducazione rimane irrinunciabile, soprattutto a fronte dell'asserita emergenza securitaria⁴⁷. Abdicarvi equivale a contraddire nell'essenza il nucleo assiologico fondato, ancora una volta, sulla dignità umana, e sul principio personalista che ne è diretta espressione, che ispira e orienta il nostro intero impianto costituzionale.

Si tratta di un impianto che, necessariamente portatore di valori, può però esclusivamente offrirli ai consociati, e non imporli, nemmeno, come visto, nel corso della sua attività rieducativa, e quindi risocializzante. Ed è proprio la questione dei contenuti che lo Stato laico e pluralista può offrire che risulterà centrale nel corso dei prossimi paragrafi del presente capitolo.

2. Il bacino di valori da cui attingere in sede di rieducazione: tra politica e religione

A fronte di quanto appena esposto, risulta ora immediato comprendere la rilevanza del concetto di rieducazione nel nostro ordinamento, un'idea che ha storicamente svolto il ruolo di contraltare alla connaturata "tendenza all'imbarbarimento del sistema sanzionatorio"⁴⁸. Si è già chiarito, poi, come la scelta dei Costituenti tanto di consacrarla quale finalità principe della pena, quanto di intenderla come risocializzazione, esprima un chiaro orientamento assiologico.

⁴⁶ Torna qui alla mente il titolo del notissimo lavoro di G. BETTIOL, *Il mito della rieducazione*, in AA. VV., *Sul problema della rieducazione del condannato*, CEDAM, Padova, 1964, p. 3 ss.

⁴⁷ Ravvisa la connessione tra la riesumazione di un diritto penale della 'pericolosità' e la compressione dell'obiettivo della rieducazione a favore della neutralizzazione dei rei ritenuti incorreggibili o altamente pericolosi, V. MONGILLO, cit., pp. 177-178.

⁴⁸ Così F. PALAZZO, *Sanzione e riparazione all'interno dell'ordinamento giuridico italiano*, in E.M. Ambrosetti, (a cura di), *Studi in onore di Mauro Ronco*, Giappichelli, Torino, 2017, p. 423.

Il tema su cui, però, non ci si è ancora soffermati è quello inerente al profilo sostanziale di detta opera di reinserimento, anch'esso, inevitabilmente, intriso di contenuti valoriali.

Partecipare a un progetto tanto ambizioso come quello della risocializzazione di un individuo, per di più, nella misura in cui interessa maggiormente questo studio, nella sua declinazione di radicalizzato, significa illustrare all'interessato i pilastri ideali che l'ordinamento ha posto alla base della convivenza dei consociati e a cui si richiede un'adesione minima, esclusivamente sul piano fattuale e relazionale e non su quello dell'intima coscienza individuale.

Nonostante l'etimo del lemma, invero, non si tratterà di educare a quei valori, bensì di spiegarne l'essenza, la portata e, soprattutto, le conseguenze giuridiche derivanti dalla violazione delle regole finalizzate alla loro tutela. La concezione dei rapporti interpersonali tra individui liberi ed eguali e di quelli tra privati e potere pubblico, d'altra parte, non può naturalmente essere la medesima in ogni ordinamento, il quale si è edificato su un sostrato culturale necessariamente figlio del contesto storico-politico in cui è sorto⁴⁹.

L'interrogativo che dunque ora si pone è relativo all'individuazione di quelle coordinate assiologiche in una Repubblica democratica, pluralista e laica. A riecheggiare, infatti, è il notissimo assunto di Böckenförde per cui lo "Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che non è in grado di garantire"⁵⁰, in quanto avrebbe rinunciato a proclamare un sistema di valori oggettivo e universalmente valido in nome della garanzia della libertà individuale⁵¹. In particolare, una volta

⁴⁹ Insigne dottrina ha appunto recentemente ricordato che "Il fondamento della Costituzione, insomma, è sempre di ordine storico-politico e ideale a un tempo, è nel mondo del pregiuridico, vale a dire nel "luogo" in cui si affermano e crescono i valori, non già in quello del diritto". V. A. RUGGERI, *Tre questioni in tema di revisione costituzionale*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, rivista telematica (www.gruppodipisa.it), n. 2, 2018, p. 2.

⁵⁰ La celeberrima formula si trova in italiano nella raccolta di contributi, curata da G. Preterossi, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2007, specificamente in E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, [1967], p. 53.

⁵¹ Secondo Morelli, ciò equivale a dire che tale sistema politico-istituzionale "pretenderebbe di esistere sulla base di presupposti che non intenderebbe salvaguardare a qualsiasi costo, rinunciando così all'uso della forza e della coazione fisica (o psichica) per imporre l'accettazione di idee o di valori, si trattasse pure dei suoi stessi fondamenti assiologici". Non sarebbe mai del tutto eliminabile, quindi, l'ipotesi di un "suicidio istituzionale". Cfr. S. DOMIANELLO, A. MORELLI, *Alle radici della laicità civile e delle libertà confessionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2007, pp. 12-13.

rifiutato l'apporto della religione come forza vincolante la compagine sociale⁵², il tentativo di identificare una inedita base di omogeneità assiologica sarebbe stato, a parere dello studioso tedesco, velleitario e insufficiente e la conseguente inevitabile apertura al soggettivismo delle valutazioni individuali avrebbe lasciato lo Stato sguarnito di quel nucleo unificatore che lo ha invece accompagnato fino almeno al XIX secolo. D'altra parte, perseguire e imporre una qualsivoglia ideologia etica avrebbe costituito una insanabile contraddizione con la sua natura di ordinamento liberale e secolarizzato, per evitare la quale avrebbe preferito esporsi al rischio della delegittimazione per rimanere se stesso⁵³.

In assenza del tradizionale centro valoriale condiviso, gli Stati contemporanei hanno dunque dovuto scegliere se abdicare del tutto alla ricerca di nuovi apparati assiologici di riferimento oppure se sforzarsi di individuarne altri, con esiti però particolarmente differenti a seconda del contesto.

Sempre, però, tale attività è necessariamente passata dalla preventiva ridefinizione di un rapporto (o di un non-rapporto) con il portato valoriale religioso, fino a coinvolgere lo stesso lessico tipico del campo semantico del sacro in sfere invece ormai ampiamente secolarizzate come quella politica. Sono così entrati a pieno titolo nel dibattito pubblico i concetti ormai diffusi di religione civile e religione politica, nelle loro diverse varianti, fino alla più recente proposta della nozione di religione culturale.

Per giungere quindi a comprendere pienamente quale sia la situazione italiana, e come essa si rifletta sui programmi rieducativi da offrire ai soggetti radicalizzati, occorre prima presentare i suddetti concetti⁵⁴, per poi, una volta definite i contorni, verificarne le concrete possibilità di declinazione nella nostra cornice costituzionale.

⁵² Per usare le parole del suo autore, "lo Stato, sciolto dal suo radicamento nella religione (cristiana), e che esiste senza un collegamento con un contenuto preesistente e indisponibile, si trova, quanto al proprio fondamento, in una situazione precaria". Così E.W. BÖCKENFÖRDE, *Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel* [1982], in E.W. BÖCKENFÖRDE, cit., p. 80.

⁵³ Si segnalano, sul punto, le chiarificatrici osservazioni di G. PRETEROSSO, *Prefazione*, in E.W. BÖCKENFÖRDE, cit., p. X.

⁵⁴ Su quello di religione culturale, in realtà, ci si soffermerà specificamente nel paragrafo 3.2, a partire dalle analisi di J.F. LANIEL, *What 'cultural religion' says about secularization and national identity: A neglected religio-political configuration*, in *Social Compass*, 2016, vol. 63, n. 3, pp. 372–388.

2.1. Religione civile e religione politica

Di tutta evidenza il tema della neutralità assiologica dello Stato, prima liberale e poi democratico, emerge con ancora più attualità nella fase storica odierna, contraddistinta da un sempre crescente pluralismo, etnico, culturale e religioso a seguito delle ondate migratorie che hanno reso le società occidentali uno spazio via via più eterogeneo.

All'inevitabile amalgamarsi delle differenze corrisponde infatti anche una molteplicità di concezioni dell'esistenza che non solo coesistono nel medesimo contesto spazio-temporale, ma si prestano a reciproche influenze e suggestioni.

In un simile quadro, dunque, appare naturale il fatto che gli ordinamenti contemporanei cerchino di colmare la lacuna di etica universalmente partecipata dai loro consociati mutuando altri elementi di coesione da sfere esterne al dato giuridico, come quelle religiose⁵⁵, oppure producendo da sé tali valori⁵⁶, in maniera del tutto autonoma.

D'altra parte, già lo Stato moderno aveva avvertito la necessità di identificare un nuovo collante sociale contestualmente alla crisi dell'*ancien régime* e al venir meno della legittimazione religiosa del potere politico fino a quel momento unificante. È in tale *humus* culturale che si affacciò sulla scena la nozione di religione civile, notoriamente definita per la prima volta da Rousseau nel suo *Contratto sociale*⁵⁷ come una "professione di fede puramente civile, della quale compete al Sovrano di fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di Religione, ma come sentimenti di socievolezza in mancanza dei quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele"⁵⁸.

Sin da una prima lettura di tale formulazione, emergono una serie di considerazioni rilevanti ai nostri fini. Anzitutto, l'evidente convinzione, anche da

⁵⁵ Sul punto, v. le riflessioni del sociologo Marcel Gauchet, raccolte in italiano nel volume a cura di D. Frontini *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari, 2008 e menzionate specificamente da S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di...* cit., p. 163.

⁵⁶ Menziona questa produzione di religione "in proprio" L. DIOTALLEVI, *Un'alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, p. 40.

⁵⁷ Per una recente versione in lingua italiana del classico del filosofo francese il cui intero ottavo capitolo del Libro IV è dedicato alla religione civile, v. J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* [1762], Hachette, Milano, 2016. Per ulteriori approfondimenti bibliografici specificamente legati al tema della religione civile nell'opera rousseauiana, cfr. L. RIZZI, *Religione civile e laicità in Rousseau*, in *Il Politico*, vol. 61, n. 3, luglio-settembre 1996, p. 445, nota 3.

⁵⁸ J.J. ROUSSEAU, cit., p. 180.

parte illuminista, che gli ordinamenti non possano prescindere da nuclei valoriali condivisi, seppur frutto di un'elaborazione strettamente secolare e secolarizzata⁵⁹. Poi, e soprattutto per quanto ci riguarda, l'idea che i precetti di una religione civile servano, in primo luogo, alla socializzazione dell'individuo, nel suo rapporto con lo Stato e con gli altri consociati che gli sono pari ordinati. Ciò non può non richiamare, data la riflessione che si sta svolgendo, quella risocializzazione in cui si concretizza la rieducazione voluta dal nostro ordinamento, che passerebbe dunque, su questa falsariga, dalla compiuta conoscenza di quei dogmi.

Essi costituirebbero, infatti, un "credo minimo imprescindibile ai doveri del cittadino"⁶⁰ che, più che istituire un culto pubblico, intende fornire alla collettività un suo codice morale, necessario alla vita sociale, nella consapevolezza tipicamente rousseauiana che nessuno Stato fu mai fondato "senza che la religione gli servisse di base"⁶¹. La religione qui prospettata, però, pur essendo alternativa a quelle rivelate e alla loro dimensione prettamente spirituale, non vuole a esse sostituirsi. Al contrario, si tratta di un credo che riconosce valore alle diverse fedi, così come ammette l'ateismo e l'agnosticismo individuale, ma che si rende indispensabile proprio perché rifiuta l'idea che lo stesso Stato sia agnostico⁶².

Al cittadino, dunque, è richiesto non di aderire intimamente ai precetti della religione civile, ma di rispettarli nella sua condotta pratica, dal momento che violarli corrisponderebbe a non ottemperare ai doveri di socialità che ne sono figli⁶³. Allo studioso contemporaneo, evidentemente, tale ricostruzione non può non richiamare alla mente quanto preteso dal nostro ordinamento costituzionale, che esige l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà senza però imporre al tempo stesso una convinta condivisione interiore degli stessi. Allo stesso modo, ancora, si è già chiarito come una rieducazione, intesa come risocializzazione, non possa e non voglia persuadere il soggetto cui è rivolta della bontà o della giustizia dei valori, dei

⁵⁹ Secondo R. D'AMBROSIO, *Laicità, autonomia e religione civile*, in *Democrazia e diritto*, n. 2, 2006, p. 40, con Rousseau si comprende proprio che il bisogno di una religione civile è "un problema del potere civile, nel momento in cui si rende conto che non può procedere senza un sostegno ideologico".

⁶⁰ Così L. RIZZI, cit., p. 446.

⁶¹ La citazione è riportata da F. TRANIELLO, *A proposito di nazione, democrazia e religione civile*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 2, aprile-giugno 1999, p. 257.

⁶² In merito, cfr. L. RIZZI, cit., pp. 451-452.

⁶³ Con le parole di J.J. ROUSSEAU, cit., pp. 180-181, "senza poter obbligare nessuno a credere in essi, (il Sovrano, ndr) può bandire dallo Stato chiunque non li crede; può bandirlo non in quanto empio ma in quanto insocievole".

principi e delle regole che orientano l'agire sociale, ma si può considerare efficace anche qualora ottenga dall'individuo esclusivamente un rispetto in concreto degli stessi.

Una concezione di religione civile come quella appena tratteggiata, quindi, sembra rifiutare un impiego strumentale e politico dei credi tradizionali⁶⁴, la cui pluralità è pienamente ammessa⁶⁵, a condizione che non rendano i loro fedeli incapaci di rispettare le leggi secolari ed essere quindi buoni cittadini. Dalle religioni classiche, quella civile può poi trarre alcuni dei suoi elementi essenziali (l'esistenza di una divinità, per esempio, o l'idea di una vita futura), ma mai identificarvisi. Il suo territorio di elezione è infatti lo spazio pubblico, dove impone un codice di condotta per una corretta coesistenza sociale e non quello privato, in cui il cittadino mantiene la libertà di coltivare la propria etica personale, anche autenticamente ispirata in senso religioso.

Dalle teorie rousseauiane, poi, come si vedrà in seguito, la Francia si è in realtà in certa misura allontanata, finendo per tradirne parzialmente le originali elaborazioni, ma l'impatto delle stesse sulle successive considerazioni tra religione e politica è indiscutibile. Prima già nelle riflessioni di Tocqueville⁶⁶ a proposito della particolare conformazione della democrazia statunitense, nella quale, secondo l'autore, il retroterra etico cristiano costituisce il bacino di alimentazione della religione civile⁶⁷, poi negli studi più recenti, fino a giungere alla definizione di Rusconi di tale ultimo concetto, che appare oggi quella più contemporanea⁶⁸.

⁶⁴ A proposito, v. P. COSTA, 'Imitatio imperii' e 'imitatio sacerdotii': *morte e trasfigurazione di una celebre formula*, in A. Ceretti, L. Garlati (a cura di), cit., p. 196. Costa, peraltro, fa risalire già a Machiavelli una prima sottolineatura dell'importanza della religione per la tenuta delle repubbliche.

⁶⁵ Nel *Manoscritto di Ginevra* Rousseau scrive che "lo Stato avrà il suo culto e non sarà nemico di quello di nessun altro". V. L. RIZZI, cit., p. 450.

⁶⁶ Di cui si ricorda almeno A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* [1835-1840], UTET, Torino, 2014. Per un recente approfondimento da una prospettiva giusfilosofica, ma con un occhio alle questioni di stretto interesse ecclesiasticistico, v. C. SABBATINI, "Un giogo salutare per l'intelligenza": *dogma religioso e libertà politica nella Democrazia in America di Tocqueville*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechurchiese.it), n. 2, 2018.

⁶⁷ In verità, Tocqueville non utilizza mai l'espressione "religione civile", preferendo "religione considerata come istituzione politica", ma F. TRANIELLO, cit., p. 262, così riassume le riflessioni del pensatore francese.

⁶⁸ Per Rusconi, con religione civile si intende "l'insieme di credenze che fanno riferimento ad un'entità trascendente (di solito indicata semplicemente con il nome di Dio) che fungono da legittimazione ad una comunità politica, più esattamente alla qualità della sua integrazione. Tali credenze si esprimono ora in lessici, simboli, riti, attinti dalla religione tradizionale ora usati come rafforzativo dell'identità politica". V. G.E. RUSCONI, *Una supplenza di religione civile in Italia?*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, p. 239. L'intero studio dedicato da

Prima di proseguire nel ragionamento, però, e di comprendere se e in che modo sia configurabile un'ipotesi di religione civile nel nostro ordinamento costituzionale, con le conseguenze che ne deriverebbero ai fini questa ricerca, occorre sgombrare il campo da un equivoco preliminare.

La religione civile è sicuramente una religione della politica, tesa alla sacralizzazione direttamente di quest'ultima o dei suoi prodotti, come nella ricostruzione di Rousseau, ma non rappresenta l'unica forma che essa può assumere. La categoria della 'religione della politica' ha infatti contorni ben più ampi, ricomprendendo ogni circostanza in cui un regime politico (I) consacra il primato di una entità collettiva secolare, (II) istituzionalizza tale supremazia in un codice di comandamenti etico-sociali, (III) interpreta il proprio agire in maniera pedagogica e (IV) formalizza una liturgia politica per il culto dello Stato o di ciò che esso produce⁶⁹.

Vicino a quello di religione civile, dunque, ma al contempo a esso avversa, si colloca il concetto di 'religione politica', espressione per la prima volta utilizzata dall'austriaco Vogelin⁷⁰. Con essa si intende una versione di sacralizzazione della politica integralista ed esclusiva, che non consente la convivenza di altre fedi politiche o religiose, che al massimo tenterà di sottomettere, quando non di

Rusconi al tema è invece *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999. L'Autore tornerà poi sul tema anche in *Religione civile e identità italiana*, in *il Mulino*, fascicolo 5, settembre-ottobre 2003, pp. 832-838, nel volume da lui curato *Lo stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008 e in *Cosa resta dell'Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 2012. Una definizione simile di religione civile si trova anche in A. CISLAGHI, cit., p. 1. Per una prospettiva storica e filosofica in materia di religione civile, v. i contributi raccolti in G. PAGANINI, E. TORTAROLO (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Bruno Mondadori, Milano, 2004. Ancora, riflette sull'abuso della categoria concettuale della religione civile F. VIOLA, Francesco, *Religione civile: uso e abuso di un concetto*, in *Rivista italiana di filosofia del diritto*, n. speciale, 2013, pp. 103-120. Riassume poi, recentemente, le diverse concezioni di religione civile con particolare riferimento al caso italiano, R. MAIONE, *La religione civile come nucleo di senso della dignità umana*, CEDAM, Padova, 2018, p. 23 ss.

⁶⁹ Queste sono le quattro caratteristiche essenziali di una religione della politica identificate da E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* [2001], Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 206-207. L'Autore, invero, individua nel terzo requisito l'auto-attribuzione da parte dello Stato di una vera e propria funzione messianica "per il compimento di una missione a beneficio dell'umanità". A parere di chi scrive, però, seguendo l'esempio di Rousseau, si dovrebbe più propriamente parlare di missione pedagogica, in quanto lo Stato non intende necessariamente curarsi dell'umanità intera, ma solo dei propri cittadini, educandoli ai precetti della 'sua' religione.

⁷⁰ Cfr. E. VOEGELIN, *Le religioni politiche* [1938], disponibile nella raccolta di scritti del filosofo tedesco, a cura di S. Chignola, *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993.

eliminare, in nome della massima coesione del corpo sociale, della negazione di ogni pluralismo e della primazia della collettività sull'individuo⁷¹.

Si tratta, quindi, di quanto più distante immaginabile rispetto a ciò che il nostro ordinamento, fondato sui principi personalista e pluralista, potrebbe tollerare. D'altra parte, la prima religione politica contemporanea, il prototipo, altra non è che il fascismo⁷², vale a dire il movimento in esatta opposizione al quale è nata la Carta del 1948. Un'ideologia totalitaria, quella fascista, che non ha esitato a intrattenere rapporti con la Chiesa cattolica⁷³ a evidenti scopi di strumentalizzazione, ma che, al tempo stesso, rappresentava se stessa esattamente come un culto tradizionale, con propri simboli, riti, dogmi incontestabili e vertici infallibili.

L'idea di una religione politica, dunque, per come appena definita, è del tutto inconcepibile all'interno della nostra cornice ordinamentale. Di più: se uno degli scopi dei Costituenti era certamente di evitare in ogni modo il ripetersi di quanto occorso nel Ventennio, è allora possibile sostenere che la Carta non solo rende impraticabile ogni ipotesi di religione politica, ma vi si pone agli esatti antipodi. Essa è sorta, infatti, sulle ceneri di un regime che si alimentava di religione politica, fino a farne la sua essenza al punto che chi non si conformava ai suoi miti e ai suoi riti⁷⁴ era bandito dalla comunità nazionale⁷⁵.

Diverso, invece, il discorso a proposito della religione civile, la quale è di per sé compatibile con un regime democratico⁷⁶ e sulla cui effettiva configurabilità nel nostro ordinamento ci si interrogherà successivamente⁷⁷. A distinguerla dalla religione politica non sono solo i già evidenziati atteggiamenti nei confronti dei credi classici, o le concezioni dei rapporti individuo-società e del pluralismo, ma,

⁷¹ La definizione di religione politica è così riassunta da E. GENTILE, cit., p. 208.

⁷² Sul punto, v. E. GENTILE, cit., pp. 50-55, ma soprattutto, più ampiamente E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1993 e successive edizioni.

⁷³ In proposito, v. almeno G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico e Dio laico. La dottrina di Giovanni Gentile e la politica fascista di conciliazione con la Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1983.

⁷⁴ Secondo A. ZANOTTI, *Laicità e presenza del sacro tra il tempo della secolarizzazione e l'età della tecnica*, in S. Canestrari (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007, p. 262, con le dittature del Novecento lo Stato ha assunto "in proprio e in maniera assoluta, le cadenze della ritualità simbolico-religiose per radicare nella sfera del sacro (...) il proprio potere".

⁷⁵ Sottolinea tale deriva della religione politica fascista, E. GENTILE, *Le religioni della politica...*, cit, p. 55.

⁷⁶ P. COSTA, cit., p. 198, ritiene appunto che la religione civile sorregga e 'consacri' un assetto fondato proprio sui diritti dei soggetti e non sull'annullamento della pluralità come i regimi totalitari.

⁷⁷ Si rimanda sin d'ora al terzo paragrafo del presente capitolo.

anzitutto, a parere di chi scrive, le finalità ultime: è certo vero che entrambe sono in grado di trarre elementi dalle religioni vere e proprie, ma lo scopo per cui ciò può avvenire è ben diverso. Nel caso di una religione civile, l'obiettivo è il consolidamento della compagine sociale, altrimenti necessariamente divisa su questo punto proprio perché plurale, attorno a un nucleo assiologico di valori condivisi; in quello di una religione politica, invece, è il conferimento di ulteriore legittimazione alla forza impositrice e integralista dello Stato e al tempo stesso una sua estrinsecazione. Dal momento che il potere totalitario intende regolare ogni minimo aspetto della vita dei suoi cittadini, infatti, rappresentandosi come una religione può interferire anche con la sfera più intima di questi ultimi, quella spirituale.

In entrambe le ipotesi, però, che si parli di religione civile o di religione politica, si sta sempre trattando di processi di sacralizzazione della politica, intesa in senso procedurale e/o sostanziale, accomunati altresì da quella ambizione alla costruzione di un'etica condivisa che vi soggiace. Tornando all'oggetto fondamentale del presente studio, non si può non notare come una 'religiosizzazione' di ciò che è tradizionalmente politico rappresenti esattamente l'opposto di quanto si verifica durante un percorso di radicalizzazione. In tale ultimo caso, infatti, l'individuo politicizza la propria fede, la quale, come già chiarito nel primo capitolo di questo lavoro, è oggi sempre più aperta alla possibilità di essere viziata dal vissuto personale e dai relativi condizionamenti.

Ai fini della definizione di radicalizzazione che chi scrive ha ritenuto la più efficace, non rileva che la religiosità individuale sia necessariamente autentica, ma è essenziale, invece, che essa sia totalitaria, vale a dire in grado di abbracciare, e financo dominare, ogni estensione ed espressione della personalità del singolo. Sarà proprio quest'ultima, di conseguenza, a plasmarsi completamente attorno alla scelta religiosa, per quanto alterata, o persino corrotta, nella sua genuinità.

Con le religioni della politica, quindi, è la politica a farsi religione, mentre, con un processo di radicalizzazione, è la religione a farsi politica. Si tratta di una differenza sostanziale, che conduce a ulteriori riflessioni particolarmente degne di interesse, inerenti all'eventualità di avvalersi, nella predisposizione di un progetto di de-radicalizzazione, di strumenti che muovono esattamente nella direzione opposta rispetto a quella intrapresa dal soggetto radicalizzato.

Prima di ragionare delle concrete ipotesi di realizzazione, nell'attuale ordinamento italiano, di un simile percorso e dunque, preliminarmente, di eventuali possibili religioni civili, occorre però rapidamente soffermarsi, al di là delle costruzioni teoriche qui delineate, su come in concreto, in ambiti contemporanei, i concetti appena illustrati abbiano trovato declinazione pratica in altri ordinamenti. Con l'aiuto di tali modelli, infatti, sarà più agevole comprendere ciò che li accomuna a, o che li divide da, il contesto iscritto nel nostro quadro costituzionale.

2.2. Gli esempi contemporanei: Stati Uniti e Francia

Per quanto, come esposto, la nozione di religione civile sia figlia di elaborazioni proprie del XVIII secolo, è evidente che il suo riferimento storico più importante risalgia all'impero romano, contesto plurale e pluralista per eccellenza. Già in quel lontanissimo esempio, infatti, si ritrovano alcune delle connotazioni tipiche di tale concetto, che ancora oggi lo identificano distinguendolo dal suo contraltare rappresentato dalla religione politica.

L'inevitabile eterogeneità culturale e religiosa propria di un territorio così vasto, che ricomprendeva popolazioni evidentemente del tutto diverse, aveva già allora spinto le istituzioni a individuare nella religione un fattore di coesione politica e sociale⁷⁸; a una simile costruzione di religione civile, non conseguì però, non dissimilmente da quanto teorizzato da Rousseau, una assoluta limitazione della libertà religiosa individuale⁷⁹. Al contrario, anche nel suo periodo di massima espansione, l'impero non mise mai in atto alcuna opera di esportazione o imposizione del lato spirituale della propria *religio*, ammesso che ve ne fosse uno, preferendo lasciare ai popoli sottomessi completa facoltà di continuare a professare la propria fede e di praticarne il culto⁸⁰, a patto che ciò non incrinasse il raggiunto equilibrio tra religione e politica⁸¹.

⁷⁸ Per un'interessante monografia in tema di concezione del fattore religioso in età imperiale, si segnala J. RÜPKE, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia, 2013.

⁷⁹ A proposito della quale v. F. BRIGUGLIO, *Laicità dello Stato e libertà religiosa. Riflessioni sulla libertà religiosa nel mondo romano*, in S. Canestrari (a cura di), cit., pp. 333-352.

⁸⁰ Secondo Hartung, citato da J. RÜPKE, cit., p. 33, "non solo di ogni religione era consentita la pratica nell'impero romano, ma anche liberamente a Roma, e ai popoli sottomessi sono stati lasciati i loro dèi (...). Questo perché tutte le religioni straniere, rispetto a quella romana, erano considerate

Ciò che veniva diffuso, e a cui era necessario partecipare, era invece il “concetto implicito”⁸² di religione nello spazio pubblico fatto proprio dalle logiche imperiali. Un concetto declinato sotto forma di prassi, di rituali, la cui celebrazione era richiesta in segno di appartenenza alla comunità, ma che non imponeva alcuna adesione ideale.

Da qui, la rilettura contemporanea della religione romana come di una religione essenzialmente sociale, “fatta di atti di culto”⁸³ e praticata dal singolo non in quanto individuo, ma appunto in qualità di membro di una collettività, in segno di partecipazione alla stessa. In tale contesto, gli atti di devozione all’imperatore non avevano quindi nulla a che fare con l’intimità dei soggetti, a cui non era richiesto di rinnegare le proprie divinità. L’adorazione del sovrano, simbolo di sottomissione per eccellenza, costituiva, dunque, esclusivamente un elemento di aggregazione per le variegata realtà religiose e politiche che facevano parte dell’impero, rappresentando quindi un archetipo classico di religione civile.

Venendo ora alla modernità, sono tradizionalmente due i paradigmi che vengono illustrati trattando di religione civile. Da una parte, quello francese, inevitabilmente debitore delle teorie rousseauiane, dall’altra, quello statunitense, confacente a un Paese che sin dalle sue origini conosce una notevole pluralità

come *sacra privata* (...) ciò significava che la religione di Stato era così poco minacciata e messa in discussione, da permettersi lo scrupolo della loro sopravvivenza e della loro corretta pratica”. Basti pensare, a proposito, che solo un decreto di Decio del 249 d.C., in piena epoca di evangelizzazione cristiana, istituì apposite commissioni atte a controllare che ogni cittadino compisse pubblico atto di culto alle divinità nazionali. È interessante notare, poi, che l’abitudine di non imporre il proprio credo fu ereditata anche successivamente dalle popolazioni barbariche giunte in Italia; per tutti, si veda il caso dei Longobardi, che, non avendo “proibito con decreti l’esercizio della religione cattolica, (...) lasciarono in fatto agli Italiani le loro leggi religiose”, citato da A. MANZONI, *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* [1822], in *Edizione nazionale ed europea delle opere di Alessandro Manzoni: testi criticamente riveduti e commentati*, vol. 5, Centro Nazionale di Studi Manzoniani, Milano, 2005, appendice al capitolo III.

⁸¹ Così si spiegano le note persecuzioni a danno dei cristiani di cui l’impero si rese protagonista fino al 313, anno dell’Editto di Milano. I cristiani, infatti, non solo rifiutavano di riconoscere natura divina alla figura dell’imperatore, ma proponevano un complessivo modello di religiosità del tutto antitetico rispetto a quello romano, fondato sulla libera adesione individuale e radicato nel rapporto tra il fedele e la divinità. L’intera concezione della religione cristiana, ecumenica, aperta a tutti e concentrata sull’importanza della vita dopo la morte, persino più importante di quella terrena, portarono a considerarla come rivoluzionaria, e dunque pericolosa, da parte del potere imperiale.

⁸² Così J. RÜPKE, cit., p. 19.

⁸³ La citazione si deve a J. SCHEID, *La religione a Roma*, Laterza, Roma-Bari, 1983, p. 8, per cui “il luogo dove si esercita la vita religiosa del romano è la famiglia, l’associazione professionale o di culto, e soprattutto, la comunità politica”.

culturale e religiosa⁸⁴ e ha quindi immediatamente avvertito la necessità di identificare un nucleo di valori condiviso attorno al quale coagulare i consociati⁸⁵.

Proprio allo studioso americano Bellah si deve il riaccendersi, a fine anni '60 del secolo scorso, del dibattito scientifico⁸⁶ in merito alla religione civile⁸⁷. Le sue riflessioni, infatti, pongono al centro la convinzione secondo cui “in America esiste una religione civile articolata e ben istituzionalizzata (...) che essa ha una sua serietà e integrità e merita la medesima attenzione che dedichiamo alla comprensione di ogni altra religione”⁸⁸. Si tratta, a opinione di Bellah, di una fede che deriva in gran parte dal Cristianesimo, ma che con esso non coincide e che ha assunto la forma e il tono che le sono peculiari già con i padri fondatori e con i discorsi dei primi presidenti⁸⁹.

Così, con propri simboli⁹⁰, festività⁹¹, rituali⁹² persino santi martiri⁹³, la religione civile americana⁹⁴ non si è posta in alcun modo in competizione con le fedi

⁸⁴ Una “insalatiera religiosa”, la definisce E. PACE, *Religione civile e contesti nazionali*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, p. 195.

⁸⁵ Per lavori monografici in lingua italiana sul modello americano, cfr. P. NASO *God Bless America. Le religioni degli americani*, Editori Riuniti, Roma, 2002; E. GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2006. Riflette specificamente sull'evoluzione post-11 settembre della religione civile americana O. BRUNETTA, “Una nazione con l'anima di una chiesa”. *Gli Usa di George W. Bush e l'uso politico della religione civile dopo l'11 settembre*, in *Contemporanea*, n. 1, 2008, pp. 155-163.

⁸⁶ L. DIOTALLEVI, *Un'alternativa...*, cit., p. 74, parla di “ultima grande stagione conosciuta da questo tema (la religione civile, ndr)” legandola proprio all'opera di Bellah.

⁸⁷ R.N. BELLAH, *Civil religion in America*, in *Daedalus*, vol. 96, n. 1, 1967, pp. 1-21, raccolto in italiano con il titolo *La religione civile in America* nel volume a cura di M. Bortolini *La religione civile in Italia e in America* [1980], Armando Editore, Roma, 2009, pp. 29-66. Agli studi di Bellah sono poi seguiti quelli di R. WUTHNOW, che, nel volume da lui curato *The Encyclopedia of politics and religion*, vol. I, Routledge, Londra, 1998, p. 153, fornisce la sua definizione di *Civil Religion*, fondata sul concetto di simbolo. Le riflessioni in materia negli Stati Uniti sono però continue; si menzionano qui, a mero titolo di esempio, P. GARDELLA, *American Civil Religion: What Americans Hold Sacred*, Oxford University Press, New York, 2014; A. SQUIERS, *The Politics of the Sacred in America: The Role of Civil Religion in Political Practice*, Springer International Publishing, Cham, 2018.

⁸⁸ R.N. BELLAH, cit., p. 29.

⁸⁹ Cfr. R.N. BELLAH, cit., p. 41. Bellah rammenta anche che, a parte quello per il secondo mandato di Washington, tutti i discorsi di insediamento pronunciati dei presidenti americani menzionano Dio. Bellah naturalmente, per ovvie questioni cronologiche, chiude la sua analisi con il discorso di insediamento di Kennedy del 1961, ma in questa sede basti ricordare che tanto in quello di Obama, nel 2009, quanto in quello di Trump, nel 2017, è possibile ritrovare riferimenti a Dio.

⁹⁰ Oltre naturalmente alla bandiera, il cimitero di Gettysburg è definito da R.N. BELLAH, cit., p. 51, “il più sacro monumento della religione civile”.

⁹¹ È il caso del Memorial Day, giorno in cui gli Stati Uniti commemorano i loro caduti di guerra.

⁹² È noto che il Presidente degli Stati Uniti, al momento del suo insediamento, debba prestare giuramento e spesso lo faccia utilizzando la Bibbia. Il presidente Obama e il presidente Trump, peraltro, hanno giurato sulla Bibbia di Lincoln, operando una curiosa quanto evidente commistione tra simboli religiosi tradizionali e simboli della religione civile americana.

tradizionali, diventando però il culto ufficiale della nazione, unico effettivo collante di una collettività divisa da profonde differenze culturali e religiose sin dalla sua nascita⁹⁵. A essa si è accompagnata la convinzione dello specialissimo ruolo di cui è investito il popolo statunitense, al quale Dio avrebbe affidato la missione di realizzare la sua volontà⁹⁶ dopo averlo accompagnato nella nuova terra promessa, l'America, e quindi guidato a “costituire un nuovo tipo di ordine sociale capace di illuminare tutte le nazioni”⁹⁷.

La divinità di cui si tratta, però, non si identifica con quella cristiana, sebbene questo sia il bacino da cui la sua elaborazione trae linfa⁹⁸; è, invece, un ‘Dio’ autenticamente nuovo, non confessionale, il cui culto assume caratteri federatori e di legittimazione del potere statale⁹⁹.

Qualora lo si identificasse, al contrario, come il Dio espressione di un qualsivoglia movimento esistente sul territorio americano – tradizionale o nuovo che sia – si contraddirebbe nell'essenziale il principio cardine del diritto ecclesiastico statunitense, l'*Establishment Clause*¹⁰⁰. Da quest'ultimo discende infatti il divieto per lo Stato di qualunque commistione o sostegno a una specifica confessione

⁹³ Su questa falsariga, R.N. BELLAH, cit., p. 50, definisce Abraham Lincoln “il nostro presidente martire”.

⁹⁴ Definita “onnipervasiva” da P.G. MONATERI, *Cittadinanza e laicità fra emancipazione e messianesimo politico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2009, p. 16.

⁹⁵ Basti pensare che molti dei primi coloni americani erano giunti nel Nuovo Mondo proprio per motivi religiosi, essenzialmente consistenti nella volontà di sottrarsi alle persecuzioni della Corona inglese. In proposito, cfr. D.A. WEIR, *Early New England. A Covenanted Society*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge, 2005, p. 52. Legge in chiave storica l'evoluzione della religione civile americana P. GORSKI, *American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*, University Press, Princeton, 2017; per un recente, più breve, contributo in lingua italiana in materia, v. D. FABBRI, *La religione civile americana tra spiritualità e strategia*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, n. 4, 2016, pp. 33-39.

⁹⁶ Sul punto però, nota D.H. DAVIS, *Law, Morals and Civil Religion in America*, in *Journal of Church and State*, vol. 39, n. 3, 1997, p. 424, emerge una delle differenze riscontrabili tra quelle che sono, a suo parere, le due versioni della religione civile americana, *liberal e conservative*.

⁹⁷ Così R.N. BELLAH, cit., p. 43.

⁹⁸ Discutibilmente, secondo L. DIOTALLEVI, *Un'alternativa...*, cit., p. 75, questa incapacità della religione civile americana di affrancarsi e rendersi autonoma dalle “religioni di chiesa” non la renderebbe nemmeno una religione della politica, che dovrebbe invece essere in grado di produrre in proprio i suoi valori, riti e simboli.

⁹⁹ Sul punto, v. A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in S. Canestrari (a cura di), cit., p. 53.

¹⁰⁰ Come ampiamente noto, l'*Establishment Clause* è contenuta nel primo emendamento della Costituzione americana, per cui “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances”.

religiosa, in virtù di quel *wall of separation*¹⁰¹ tra istituzioni pubbliche e confessionali imposto dalla Costituzione.

La religione civile di cui si sta trattando in questa sede, invece, è priva di riconoscimenti giuridici conclamati¹⁰², ma affiora continuamente nella storia degli Stati Uniti¹⁰³, fino a far ritenere che dal quadro costituzionale sinteticamente delineato essa sia stata non solo non osteggiata, ma persino agevolata. Proprio perché volto a regolare un pluralismo religioso già ampiamente presente nella società, ogni possibile instaurazione di una *established Church* è apparsa dall'inizio della loro storia un'opzione impossibile per gli Stati Uniti, che hanno così cristallizzato nella Carta fondamentale quella esigenza di separazione fra Stato e chiese che non equivale a una identica separazione dalla religione in sé¹⁰⁴. Sin da quella fondamentale scelta di distinzione si è immediatamente, dunque, posta l'esigenza di identificare una nuova tavola valoriale condivisa, cui la religione civile ha tentato di rispondere¹⁰⁵.

Ciò che qui preme però ulteriormente rimarcare è come religione civile e modello di separazione americano si alimentino a vicenda. Lo Stato è infatti autonomo da ogni confessione religiosa e può quindi darsi solo un proprio culto originale. Al contempo, proprio perché dotato di una sua religione civile che non entra in competizione con le fedi classiche, deve necessariamente porsi in posizione equidistante da queste ultime, lasciando completa libertà religiosa individuale ai suoi cittadini in regime di pluralismo.

¹⁰¹ La metafora del muro che divide i due ambiti è stata usata per la prima volta dalla Corte Suprema nella nota sentenza *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947), online all'indirizzo <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep330/usrep330001/usrep330001.pdf>, p. 18.

¹⁰² Come evidenzia A. FERRARI, *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un «matrimonio dispari»*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2003, p. 149.

¹⁰³ Emblematico il messaggio del presidente Roosevelt rivolto al Congresso nel gennaio del 1942; in quel caso, come riporta E. GENTILE, *Le religioni della politica...*, cit., pp. 163-164, il presidente dichiarò che la vittoria degli USA nel secondo conflitto mondiale sarebbe equivalso alla “vittoria della religione”, in quanto “noi siamo mossi dalla fede (...) lottiamo per essere fedeli a questa divina eredità”. Curiosamente, quindi, così reinterpretata, la guerra avrebbe visto contrapposta la religione civile americana, da un lato, e le religioni politiche nazifasciste, dall'altro.

¹⁰⁴ Di questo avviso anche S. FERRARI, *La nozione di laicità...*, cit., p. 107.

¹⁰⁵ Come rileva C. SABBATINI, cit., p. 21, citando Hugh Hecló, la stessa Costituzione americana, concepita come un documento ateo, ha in realtà favorito “la nascita di una “religione pubblica” basata sull'idea di un “Dio che crea l'uomo a sua immagine; lo dota di diritti; ha un interesse provvidenziale per le vicende umane; giudica gli individui e i popoli in base alla loro rettitudine e, non ultimo, ha uno speciale interesse per la nazione americana”.

Di tutt'altro tenore il caso della religione civile francese, tradizionalmente posta agli antipodi rispetto a quella americana per genesi e modalità di sviluppo. Nella patria della *laïcité* e degli insegnamenti di Rousseau, infatti, il concetto non poteva che declinarsi in maniera differente, con sue specificità e prerogative peculiari.

In Francia, l'elaborazione di una *religion civile* non è figlia della necessità di individuare un'etica collettiva valida per un corpo sociale eterogeneo e composito, ma, piuttosto, della volontà di conferire definitiva autonomia allo Stato da ogni influenza confessionale. Da qui, l'assenza, nella religione civile francese, di ogni riferimento alla divinità o a una qualunque simbologia riconducibile a un patrimonio di valori già religiosamente connotato. Il suo nucleo assiologico, infatti, è quello proprio del repubblicanesimo laico¹⁰⁶, sorto storicamente in contrapposizione alla monarchia di diritto divino¹⁰⁷ rovesciata con la Rivoluzione.

In un regime in cui lo Stato democratico è l'unico attore sulla scena pubblica, in ossequio a un'idea di ordine sociale che è rimasta monarchica in assenza di monarchia ma in presenza di un potere pubblico forte e centralizzato¹⁰⁸, alle religioni non è concessa alcuna presenza in quello spazio, rimanendo a loro riservata esclusivamente la sfera del privato individuale. La Repubblica, in tale sistema, è capace di – *rectius*, è tenuta a – fare a meno di ogni apporto valoriale offerto dalle diverse religioni ed è libera, quindi, di elaborare una propria morale, essenzialmente e puramente laica¹⁰⁹.

Allontanandosi però in parte dalle riflessioni di Rousseau, la Francia ha costruito una religione civile pienamente alternativa a quella delle fedi tradizionali, presentata come una “equivalente funzionale”¹¹⁰ di queste ultime. Al centro della

¹⁰⁶ “A prescindere da ogni contenuto religioso, anzi in latente polemica con esso”, a parere di G.E. RUSCONI, *Religione civile e identità...*, cit., p. 833.

¹⁰⁷ Per A. BIRAL, *Assolutismo monarchico e forme di legittimazione in Francia*, in *Belfagor*, vol. 33, n. 5, 1978, p. 580, nella monarchia assoluta francese “il re non è più re ‘per grazia divina’, secondo l'antico rito dell'elezione e dell'investitura, ma è ora direttamente di origine divina: non è un uomo chiamato a coprire un ufficio stabilito da Dio, ma è lui stesso divino (...). Il potere assoluto è legittimo perché deposto non nelle mani di un uomo (se fosse così, sarebbe subito tirannico), ma di un uomo-dio”.

¹⁰⁸ Parla di “Stato francese come potenza che si afferma contro tutte le altre formazioni sociali, e corpi intermedi” P.G. MONATERI, cit., p. 9.

¹⁰⁹ Per approfondimenti bibliografici relativi alla natura e alle specificità della laicità francese, cfr. la nota 17 del terzo capitolo del presente lavoro.

¹¹⁰ Così L. DIOTALLEVI, *Un'alternativa...*, cit., p. 99.

stessa idea repubblicana, l'ordinamento francese ha infatti posto "una sorta di sacralizzazione dell'unità del corpo sociale"¹¹¹ che presenta sì i caratteri tipici di una religiosità, ma secolarizzata. Successivamente alla caduta del potere monarchico, per sua natura sacro, a sostituirsi a esso è stata quindi una nuova autorità, democratica e repubblicana, a sua volta legittimata da un elemento trascendente non religioso.

Si tratta della Ragione, o dell'Essere Supremo di chiara matrice illuminista, che tuttora, a leggerne i testi fondativi, guida l'agire delle istituzioni francesi¹¹². Traducendo tale entità in termini più contemporanei, essa potrebbe definirsi come un'etica secolare che, teoricamente comune a tutti i consociati, dovrebbe rappresentarne l'unico terreno valoriale condiviso. Il mito rivoluzionario che animava la prima Francia repubblicana¹¹³ si situa quindi alla base della *religion civile*, ma ciò non implica che quest'ultima non sia stata col tempo costantemente aggiornata.

In particolare nel secondo dopoguerra, i tentativi gollisti di rinfoculare l'identità di un Paese profondamente lacerato dagli anni della occupazione tedesca si sono concretizzati proprio in una inedita versione della religione civile "à la française"¹¹⁴, dotata di un proprio apparato simbolico strettamente repubblicano¹¹⁵ in maniera non difforme da quanto già visto per gli Stati Uniti¹¹⁶.

¹¹¹ Sono parole di M. D'ARIENZO, *La "religione della laicità" nella Costituzione francese*, in *Supplemento alla Rivista Diritto e Religioni*, n. 1, 2012, *I Quaderni*, n. 7, p. 3

¹¹² Ricorda a proposito M. D'ARIENZO, *La "religione della laicità"...*, cit. pp. 8-9, che il Preambolo della Costituzione del 1958 proclama la fedeltà del popolo francese "ai principi della sovranità nazionale definiti dalla Dichiarazione del 1789". Quest'ultima, a sua volta, dichiara nel proprio Preambolo che "l'Assemblea nazionale riconosce e dichiara, alla presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo, i seguenti diritti dell'uomo e del cittadino".

¹¹³ Non a caso alimentato, secondo L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1955, p. 4, da due anime: l'una, propria dell'individualismo liberale, l'altra, democratica, della sovranità nazionale.

¹¹⁴ Così si intitola un noto saggio di J.P. WILLAIME, *La religion civile à la française*, in *Autres Temps*, n. 6, 1985, pp. 10-32. Willaime, peraltro, sostiene che l'idea di una religione civile puramente laica sia fallita e definisce quella francese come "une religion laïque sur fond de «christianitude»", perfetto prodotto del sincretismo tra cultura laica e cultura cattolica (p. 24).

¹¹⁵ Basti pensare al recentissimo caso dell'omaggio tributato dalla Repubblica a Samuel Paty, il professore ucciso da un radicalizzato jihadista perché aveva mostrato in classe alcune vignette pubblicate sulla nota rivista satirica *Charlie Hebdo* durante una lezione sulla libertà di espressione. La cerimonia, completamente laica, si è svolta il 21 ottobre 2020 alla Sorbona, scelta come simbolo della cultura francese; durante la stessa è stato suonato l'inno nazionale e il presidente Macron ha tenuto un discorso eloquente, in cui ha menzionato l'importanza dei valori repubblicani e della laicità. Peraltro, proprio allo scopo di "porre un argine al «séparatisme islamiste»" e al progetto di "contre-société" che verrebbe da esso perseguito attraverso l'intento, rivendicato dai gruppi integralisti più radicali, di dar vita a un sistema parallelo basato su valori diversi da quelli repubblicani e di promuovere così un altro tipo di organizzazione della società", il Governo francese sta lavorando a un disegno di legge "contre

Dove però, a parere di chi scrive, da quel modello si distanzia maggiormente è proprio nel rapporto con il sacro preesistente; laddove infatti la *civil religion* americana non solo non si contrappone alle altre fedi, ma vi si affianca traendone peraltro in molte occasioni spunti evidenti, la variante francese adotta un atteggiamento completamente diverso. Il pluralismo religioso nella società statunitense non faceva probabilmente temere per un'eccessiva influenza sul potere pubblico da parte di una specifica confessione, mentre lo stesso non può dirsi per la Francia, tradizionalmente a maggioranza cattolica¹¹⁷. L'esigenza di affrancarsi dal regime monarchico e di garantire la massima autonomia al nuovo Stato appena sorto sulle sue ceneri della monarchia ha condotto dunque all'elaborazione di una *religion civile* asseritamente del tutto laica, dando luogo però a una evidente contraddizione.

Priva di qualunque esplicito riferimento divino, ampiamente presente invece negli Stati Uniti, la religione civile generata dallo Stato francese ha finito proprio per divinizzare quest'ultimo e la politica che ne è espressione. Paradossalmente, quindi, si potrebbe sostenere che un prodotto nato per 'de-sacralizzare' le istituzioni è caduto nella tentazione esattamente opposta. In altre parole, il tentativo di costruire uno Stato talmente indipendente e autonomo da poter negare sacralità, in nome del dominio della Ragione, a tutto ciò che Stato non è, ha finito per conferire quella stessa sacralità a quest'ultimo e ai propri principi essenziali. In questo modo, la democrazia è divenuta "una vera e propria religione, che ha bisogno di riti per essere

les séparatismes", attualmente in preparazione, che sarà presentato in Consiglio dei ministri il prossimo 9 dicembre. Per un primo commento, da cui è tratta la citazione appena riportata (p. 3), v. A. LICASTRO, *Le virtù nascoste della laïcité. A proposito di certificat de verginité e dintorni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 20, 2020, specie pp. 1-4.

¹¹⁶ E. GENTILE, *Le religioni della politica...*, cit., p. 194, ravvisa infatti che, dopo la Seconda guerra mondiale, il mito repubblicano francese ha definitivamente affermato la sua egemonia come una vera e propria religione civile, dotata "di un suo Pantheon, di un martirologio, di un'agiografia (...) e di una liturgia varia e multiforme presente ovunque".

¹¹⁷ Evidenza tale differenza storica J. BAUBÉROT, *Existe-t-il une religion civile républicaine?*, in *French Politics, Culture & Society*, vol. 25, n. 2, 2007, p. 15.

riconosciuta e accettata”¹¹⁸, e con lei ha assunto lo stesso carattere mistico anche la *laïcité* che ne struttura l’ordinamento sin dall’art. 1 della Costituzione¹¹⁹.

Peraltro, il terreno privilegiato per la diffusione di questa ‘religione laica’ non può che essere la scuola pubblica¹²⁰, luogo in cui la pedagogia dei valori nazionali trova la sua massima espressione. L’idea, quindi, che a una religione civile si possa essere educati ci riporta immediatamente al punto di partenza da cui ha preso le mosse l’intera riflessione appena svolta. Scopo iniziale della medesima, infatti, era porre le basi per cercare di comprendere se nel nostro ordinamento fosse ipotizzabile una forma di religione civile e in quale misura, eventualmente, essa potesse rilevare ai fini di un programma di de-radicalizzazione. Di questo, appunto, si tratterà nel prossimo paragrafo.

3. Una religione civile in Italia: quattro possibili modelli e il principio supremo di laicità

La questione inerente alla possibilità di individuare una religione civile italiana è indubbiamente di particolare interesse. Guardando al passato, infatti, è evidente che un Paese che ha conosciuto l’unità in epoca relativamente recente necessita più di altri di un comparto valoriale in grado di fornire compattezza a un corpo sociale altrimenti frammentato. Volgendo, invece, lo sguardo al presente è impossibile prescindere dall’odierno quanto recente pluralismo che sta interessando

¹¹⁸ La citazione è tratta dalle riflessioni del filosofo e politico francese Vincent Peillon, riportate in italiano nel contributo di A. GATTI, *La religione repubblicana. Riflessioni sulla laïcité ideologique consacrata nella nuova riforma scolastica francese*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 11 febbraio 2014, p. 5. Proprio durante l’orazione funebre in memoria di Samuel Paty, il presidente Macron ha ribadito che compito essenziale della scuola è “faire des républicains”.

¹¹⁹ Come noto, al primo comma dell’art. 1, la Carta del 1958 prevede che “La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l’égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d’origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée.”.

¹²⁰ La cui funzione educatrice ai valori morali laico-repubblicani è stata ulteriormente valorizzata, secondo A. GATTI, cit., p. 1, dalla riforma del 2013 voluta proprio dal Ministro Peillon. In materia di libertà scolastiche dei privati, da una prospettiva ecclesiasticistica e con un occhio particolare al caso francese, v. A. FERRARI, *Libertà scolastiche e laicità dello Stato in Italia e Francia*, Giappichelli, Torino, 2002.

la nostra società, la quale, da religiosamente omogenea che era, sta velocemente assumendo i tratti di una compagine sempre più multiculturale¹²¹.

Occorre, dunque, cercare di comprendere se sia possibile concepire una religione civile all'interno della cornice del nostro ordinamento costituzionale¹²², e, in caso affermativo, quali ne siano i contenuti¹²³. Per farlo, si vaglieranno, in questo paragrafo, quattro possibili modelli di religione civile, per verificarne la compatibilità con il sistema italiano: anzitutto, quelli francese e americano, prima sinteticamente illustrati, poi quello delle plurime religioni civili individuate da Bellah e, infine, quello cristiano-cattolico di *cultural religion*.

3.1. Il modello francese e il modello americano

Pur essendo certamente la più vicina a noi geograficamente, la versione di religione civile francese appare in realtà, a un'analisi più approfondita, forse la più lontana in assoluto da quanto concepibile dal nostro ordinamento.

Anzitutto, ciò si deve alle diverse parabole sociali e politiche conosciute storicamente dai due Paesi¹²⁴, troppo distanti per consentire di immaginare un esito comune anche sotto questo punto di vista. Al di là e prima del fronte giuridico, infatti, è su quello fattuale che risulta complesso pensare alla trasposizione in Italia del modello francese. Coesistente alla possibilità di successo di quest'ultimo, soprattutto, appare invero la costruzione di un apparato simbolico autenticamente laico e nazionale, nel senso di prodotto dalla nazione, che ricalchi pure i contorni di un comparto simbolico confessionale, ma dai contenuti, in ogni caso, schiettamente aconfessionali.

¹²¹ Già nel 1999 F. GARELLI, *La religione civile e il problema dell'integrazione nelle società complesse*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, p. 169, sottolineava che “non da oggi si avverte l'assenza di un'idea di fondo che dia unità alla situazione italiana, di simboli che attestino e alimentino un sentire comune, di un senso di appartenenza che faccia dell'Italia una nazione, di una cultura repubblicana che ci renda davvero repubblica”.

¹²² Come visto a proposito di Stati Uniti e Francia, infatti, ogni religione civile è inscindibilmente connessa, fino a esserne figlia, dei principi iscritti nelle diverse Costituzioni – basti pensare al *wall of separation* americano o alla *laïcité* francese.

¹²³ Rileva invero correttamente L. SCIOLLA, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, p. 269, “il carattere formale della religione civile, che non dice quasi nulla sui propri contenuti”.

¹²⁴ Evidenza sul punto S. LARICCIA, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, in M. Tedeschi, (a cura di), cit., p. 146, il fatto che le ragioni dell'assenza di un'etica laica in Italia risiedano nella “mancata rivoluzione borghese nel nostro paese” verificatasi invece in Francia e Inghilterra.

È il caso, evidentemente, di quanto successo in Francia, che ha consacrato in Costituzione i suoi tre simboli essenziali¹²⁵, tutti retaggi della Rivoluzione e sulle basi di quel mito, come visto, ha edificato il suo intero impianto di religione civile al cui vertice siede il Presidente della Repubblica.

In Italia invece, per quanto negli ultimi decenni si sia assistito a un “copioso processo di rivalutazione di taluni elementi di forte valenza simbolica”¹²⁶, risulta difficile sostenere che essi abbiano assunto una reale forza coesiva simile a quella dei loro corrispettivi d’Oltralpe¹²⁷. Una motivazione plausibile della mancata pari efficacia degli stessi potrebbe risiedere nel fatto di non aver saputo aggiornare il mito fondativo della nazione, con i suoi emblemi, alle più recenti vicende vissute dallo Stato italiano¹²⁸, sebbene si sia visto che anche in Francia il riferimento continuo sia il momento rivoluzionario risalente a ormai più di due secoli fa, ma si tratta di analisi che non competono a questo studio.

¹²⁵ All’art. 2 della Costituzione del 1958, dopo la proclamazione del francese come lingua ufficiale, si legge infatti “L’emblème national est le drapeau tricolore, bleu, blanc, rouge. L’hymne national est «La Marseillaise». La devise de la République est «Liberté, Égalité, Fraternité»”.

¹²⁶ Così G.M. SALERNO, cit., p. 1. L’Autore menziona, a dimostrazione di tale processo, la legge n. 671 del 1996, che ha dichiarato il 7 gennaio “giornata nazionale della bandiera”; la legge n. 336 del 2000, che ha ripristinato la festività nazionale del 2 giugno, data di fondazione della Repubblica; la legge n. 64 del 2001 in materia di servizio civile nazionale, che destina quest’ultimo a concorrere alla “difesa della Patria”; la legge costituzionale n. 3 del 2001, che ha introdotto al terzo comma dell’art. 114 Cost. la disposizione per cui “Roma è la capitale della Repubblica”. Infine, Salerno ricorda, a p. 3, che il sito internet del Quirinale prevede un’apposita pagina dedicata a “i Simboli della Repubblica” (<https://www.quirinale.it/page/simboli>), in cui vengono descritti e illustrati approfonditamente il Tricolore, l’Inno nazionale, l’Emblema, lo Stendardo e l’Altare della Patria.

¹²⁷ Secondo A. MORELLI, *Simboli e valori della democrazia costituzionale*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo (a cura di), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 182, la stessa esistenza di un simbolo dipende dalla sua effettività, al punto che lo stesso, anche quando istituito per legge, “potrà assolvere la propria funzione solo quando il suo impiego avrà luogo in forza di una consuetudine diffusa nella società civile”.

¹²⁸ Sottolinea correttamente A. FERRARI, *Civil Religion in Italy: A “Mission Impossible”?*, in *The George Washington International Law Review*, vol. 41, 2010, p. 846, che nessun simbolo nazionale italiano richiama la Resistenza di cui è poi figlia la Costituzione del 1948, laddove è invece il Risorgimento a continuare a mantenere il ruolo di riferimento essenziale. Sul punto, ricorda A. FERRARA, *Riflessioni sul concetto di religione civile*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, pp. 220-221 che, in Assemblea Costituente, Calamandrei si fece promotore di una proposta di Preambolo all’intera Carta che richiama proprio i caduti della Resistenza, “Il popolo italiano consacra alla memoria dei fratelli caduti per restituire all’Italia libertà e onore la presente Costituzione”, neanche mai posta in votazione. A oggi, l’unico simbolo materiale citato in Costituzione è il tricolore, cui è dedicato l’art. 12 della Carta; simbolo dell’unità nazionale, che rappresenta, è poi il Presidente della Repubblica, ai sensi dell’art. 87, primo comma. Si potrebbe, infine, pensare al primo comma della XII disposizione transitoria, che vieta la riorganizzazione del disciolto partito fascista – quindi sì, stavolta, un’evidente eredità della Resistenza – ma, più che di simbolo introdotto dalla legge, si dovrebbe in tal circostanza più correttamente parlare di ‘diritto simbolico’.

In tal sede, interessa piuttosto rilevare un aspetto ulteriore, e più profondo, relativo alle motivazioni dell'incompatibilità del modello di cui si sta trattando con l'ordinamento italiano; un risvolto che risulterà immediatamente evidente se si procederà a una comparazione tra la *religion civile* e le caratteristiche di una religione politica illustrate precedentemente in questo lavoro.

Non difformemente da quest'ultima, anche l'esempio francese, in realtà, pare porsi come scopo ultimo più la legittimazione del primato di una entità collettiva secolare – naturalmente, lo Stato – che la coesione della compagine sociale di riferimento, tratto invece distintivo di un'autentica religione civile. Da qui, la sacralizzazione esclusiva della politica e la correlata formalizzazione di una liturgia¹²⁹ culminata nella istituzionalizzazione di simboli e riti che determinano un vero e proprio cerimoniale laico.

A fronte di tale analisi, quindi, a emergere è una pericolosa consonanza tra religione politica e religione civile francese, a rischio di derive paternalistiche, se non persino 'statolatriche'. Lo Stato liberale, che è necessariamente etico nel senso di portatore di propri valori¹³⁰, si espone, in questo caso, alla tentazione di trasfigurarsi in uno Stato etico inteso nella sua concezione più classica, di "fonte dell'etica"¹³¹.

Si tratta, a tutti gli effetti, di una deviazione insostenibile per il nostro ordinamento, il quale, laico in quanto democratico, è sorto in piena opposizione al regime previgente che faceva della religione politica un suo elemento peculiare. A differenziare la *religion civile* francese da quest'ultima, a ben vedere, è puramente la cornice ordinamentale in cui essa si colloca; le religioni politiche delle dittature novecentesche, infatti, nascono inestricabilmente legate ai totalitarismi di cui sono figlie, mentre l'esempio francese appare, a chi scrive, il più riuscito tentativo di trasporre la religione politica in un sistema che non può non rimanere eminentemente democratico.

¹²⁹ Ben esemplificata dai funerali di Samuel Paty, di cui si è trattato alla nota 110.

¹³⁰ A proposito, secondo G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa* [1957], Cacucci, Bari, 2007, pp. 20-21, "lo Stato moderno, avendo rinunciato a dare giudizi critici in tema di religione, è stato costretto a creare una deontologia umana indipendente dalla dogmatica e dalla morale religiosa: ha dovuto trovare in sé stesso la propria giustificazione e sufficienza, trasformandosi così in uno «Stato etico», cioè in un ente con un complesso di principi".

¹³¹ È la definizione di A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in S. Canestrari (a cura di), cit., pp. 58-59. Non a caso, il primo paragrafo del lavoro di A. GATTI, cit., si intitola "L'istruzione come educazione a vivere".

Tale passaggio, d'altra parte, ha certo implicato la perdita di alcune caratteristiche tipiche delle religioni politiche¹³², ma, allo stesso tempo, ha consentito di mantenerne alcune, come la sacralizzazione del potere pubblico e il confinamento nella sfera privata di ogni altro credo individuale.

La laicità 'prodotta' dalla giurisprudenza costituzionale italiana¹³³, invece, significa "dubbio rivolto pure alle proprie certezze, autoironia, demistificazione di tutti gli idoli, anche dei propri"¹³⁴. Si intende un atteggiamento delle istituzioni non privo di basi valoriali, ma pronto a mettersi in discussione, nella consapevolezza del rifiuto di ogni assolutismo¹³⁵. Per quanto più qui interessa, poi, ciò comporta il ripudio non solo di ogni religione politica, ma anche di qualsivoglia fenomeno che possa assumerne le sembianze, quale la *religion civile* francese di cui si è ora parlato.

Diverso il caso statunitense, in cui la *civil religion*, come illustrato, funge da collante sociale sin dai tempi dell'Indipendenza. Seppur per motivi dissimili, però, qualora ci si interrogasse a proposito dell'applicabilità di quel modello nel nostro ordinamento, si incontrerebbero difficoltà parimenti insormontabili.

In primo luogo, si è già argomentato circa il fatto che la religione civile americana sia stata in grado di elaborare una divinità "impersonale"¹³⁶, certo imbevuta di richiami cristiani – più ancora che cattolici – ma comunque svincolata da una specifica tradizione religiosa. Più facilmente, com'è di tutta evidenza, ciò ha potuto verificarsi in un contesto in cui il pluralismo confessionale è stato una realtà fattuale storicamente presente nella società¹³⁷; in un panorama come il nostro, invece, in cui una specifica religione è da sempre di gran lunga prevalente, è agevole

¹³² Su tutte, naturalmente, la mancata tolleranza della coesistenza di altre fedi politiche o religiose e la negazione di ogni pluralismo. Sono, questi, segni distintivi di un regime prettamente democratico, indiscutibilmente presenti in Francia come in ogni altro sistema costituzionale occidentale contemporaneo.

¹³³ Parla di "prodotto della giurisprudenza costituzionale" N. COLAIANNI, *La fine del confessionismo...*, cit., p. 89.

¹³⁴ Sono parole dello scritto di C. MAGRIS, *Laicità, la grande fraintesa*, raccolto in *La storia non è finita. Etica, politica, laicità*, Garzanti, Milano, 2006, p. 26.

¹³⁵ Rimarca la connessione tra laicità nell'accezione metodologico/procedurale, rifiuto di valori che si pretendano oggettivamente validi e sottratti a ogni discussione e al contempo presa di distanza dall'indifferentismo etico, P. BORSELLINO, *Le ragioni della laicità «procedurale» non fraintesa*, in E. D'Orazio (a cura di), *La laicità vista dai laici*, Università Bocconi Editore, Milano, 2009, pp. 80-81.

¹³⁶ Così la definisce S. FERRARI, *La nozione di laicità...*, cit., p. 110.

¹³⁷ Ricorda F.R. DE MARTINO, *L'attualità del principio pluralista come problema*, in M. Della Morte, F.R. De Martino, L. Ronchetti (a cura di), cit., p. 52, che la diversa composizione sociale, etnica e religiosa americana realizza, più di ogni altro elemento, "il modo di essere materiale del sistema politico costituzionale".

intuire che sarebbe stato complesso, per lo Stato, costruire un proprio apparato fideistico capace di distaccarsene almeno tanto da potersi dire completamente indipendente. In quel caso, come si vedrà nel successivo paragrafo trattando di *cultural religion*, si sarebbe assistito a una palese violazione del principio supremo di laicità, che impone il divieto di ripetere i propri valori da un altro ordinamento, peraltro regolatore di un'altra società solo in parte coincidente con la propria¹³⁸, e chiede invece di possederli in prima persona, di porli autonomamente alla base del proprio agire e in funzione della società.

A venire in rilievo, poi, sono ancora una volta le specificità del diritto ecclesiastico statunitense. Si è già spiegato come il *wall of separation* eretto dal primo emendamento alla Costituzione americana abbia giocato un ruolo fondamentale nella costruzione della *civil religion*, contribuendo a garantire effettiva separazione tra istituzioni pubbliche e confessionali¹³⁹, ma mai negando una dimensione religiosa all'ambito politico. Una peculiarità, però, troppo spesso sottovalutata è proprio la ineludibile caratteristica americana della genesi contestuale della sua Carta fondamentale, ancora oggi in vigore, e, insieme, della sua società. In altre parole, solo un embrione di società statunitense preesisteva all'elaborazione di quella Costituzione, che ha dunque potuto fissare principi e obiettivi per il germinante Stato americano in assenza di eccessivi condizionamenti anteriori. Come rileva ancora una volta argutamente Bellah¹⁴⁰, anche la Dichiarazione d'indipendenza, di qualche anno precedente alla Costituzione, conteneva diversi riferimenti a Dio, già allora il Dio 'della nazione', più che quello di una specifica confessione presente nella società americana. Così, la nascita della *civil religion* è del tutto interrelata a quella degli Stati Uniti nel loro complesso, al punto da esserne inscindibile. Religione civile, società e Costituzione sono figlie, in America, del medesimo momento storico e sopravvivono nella loro essenza fino alla

¹³⁸ In quel caso, secondo F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in M. Tedeschi, (a cura di), cit., p. 88, verrebbe meno la laicità e, di conseguenza, la libertà individuale, dal momento che la seconda non può esistere senza la prima.

¹³⁹ Che rende del tutto sconosciuto all'ordinamento americano, per esempio, il sistema delle intese tra Stato e confessioni religiose notoriamente previsto dalla nostra Carta costituzionale.

¹⁴⁰ R.N. BELLAH, cit., pp. 39-40

contemporaneità, pur con gli inevitabili smottamenti che più di due secoli di storia non possono non aver cagionato¹⁴¹.

Il contesto italiano è del tutto diverso, per certi versi quasi opposto; l'ordinamento democratico ha dovuto necessariamente fare i conti col sistema previgente, reagendo agli orrori del fascismo con il rifiuto di qualsiasi forma di confessionismo, financo solo ideologico come quello del regime mussoliniano, e optando per una laicità connotata "nell'essenziale"¹⁴², come poi verrà letta dalla giurisprudenza costituzionale, dal principio di distinzione degli ordini. Non solo, quindi, sarebbe naturalmente in contrasto con quest'ultimo il tentativo di appropriazione di simbologia e ritualità cattolica¹⁴³ per costruire una religione civile nazionale, ma lo sarebbe persino edificare una propria religione del tutto autonoma, per quanto complessa anche solo da immaginare. Lo Stato laico, infatti, non può farsi portatore di alcuna visione trascendente, tanto che essa sia importata da un già esistente apparato confessionale, quanto che sia frutto di una elaborazione originale.

Una religione civile ricalcata sul modello americano finisce dunque per essere inconcepibile, qualora calata all'interno della nostra cornice costituzionale. Il particolare risvolto della laicità italiana, per cui lo Stato non è indifferente al fenomeno religioso, non significa certo che di esso possa servirsi per proprie finalità,

¹⁴¹ Rileva le criticità legate al mantenimento di una Carta costituzionale tanto longeva e parimenti difficilmente emendabile una recentissima analisi di S. CASSESE, *La Costituzione americana: debolezza di un modello*, in *Corriere della Sera*, 4 novembre 2020, p. 34.

¹⁴² Corte costituzionale, sentenza n. 334/1996, cit., considerato in diritto, par. 3.2.

¹⁴³ A tale affermazione si potrebbe obiettare ricordando la questione delle festività cattoliche a cui, in virtù prima dell'art. 11 del Concordato e poi dell'art. 6 dell'Accordo del 1984, è riconosciuta anche rilevanza civile. Sul punto, ricorda però G. CASUSCELLI, *La crisi economica e la reciproca collaborazione tra le Chiese e lo Stato per "il bene del Paese"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2011, p. 29 che "la ratio della rilevanza civile di festività religiose (...) non può che riposare nella prospettiva di una tutela promozionale della libertà religiosa dei cittadini-fedeli, ai quali lo Stato agevola l'osservanza delle prescrizioni confessionali obbliganti in materia di feste "di precetto", senza però che risulti violata la regola della neutralità dello Stato". L'intento di quest'ultimo, dunque, dovrebbe non essere quello di una appropriazione delle festività religiose in chiave di costruzione di una religione civile nazionale, ma la garanzia della libertà religiosa "a tutela della persona come lavoratore, come cittadino e come credente" (così J. PASQUALI CERIOLI, *Il lavoro*, in G. Casuscelli (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 183). Si tratta di una considerazione, peraltro, che dovrebbe valere per tutte le confessioni religiose che hanno ottenuto in sede di intesa il riconoscimento di determinate festività che consente ai loro appartenenti di osservare il riposo dal lavoro o di essere esentati dagli obblighi scolastici (cfr., a titolo di esempio, artt. 4 e 5 legge n. 101 del 1989 sulla regolazione dei rapporti con l'Unione delle Comunità ebraiche italiane). Secondo tale lettura, "il privilegio di cui gode la Chiesa cattolica che alcune sue peculiari festività religiose (che non hanno assunto, come le domeniche o il 25 dicembre, un carattere consuetudinario e, in certo senso, una valenza "laica") siano considerate rilevanti civilmente *erga omnes*, appare contrario a ragionevolezza" (ancora G. CASUSCELLI, *La crisi...*, cit., p. 29).

né, tantomeno, che possa darsi una sua fede autonoma, da affiancare a quelle tradizionali. Al contrario, comporta garanzia per la salvaguardia, in regime di pluralismo confessionale e culturale, della libertà di religione dei cittadini, i quali hanno il pieno diritto, a differenza delle istituzioni pubbliche, di non essere laici.

A ben vedere, anche negli Stati Uniti, pur in presenza di una religione civile, sussiste tale regime di pluralismo, così come è sostenuta la libertà religiosa individuale. È interessante, quindi, notare come da un nucleo apparentemente simile – quello di un separatismo che non implica però opposizione nei confronti delle religioni – discendano differenze tanto marcate.

Nel sistema americano, la distanza dal fenomeno religioso istituzionalizzato non ha impedito, anzi ha favorito, la comparsa di una fede autonoma, in un Dio che è necessariamente impersonale in quanto nato per essere la divinità comune a tutti i cittadini, al di là delle singole credenze di ciascuno. Nel nostro, invece, una simile costruzione si porrebbe in insanabile contrasto col principio supremo di laicità. Anche la versione statunitense di religione civile, dunque, risulta in traducibile nel nostro ordinamento¹⁴⁴, costringendoci a proseguire la nostra indagine alla ricerca di un modello compatibile con il perimetro costituzionale italiano.

3.2. Le cinque religioni civili italiane di Bellah e la *cultural religion*

Per i motivi appena esposti, le eventualità di una religione civile ‘d’importazione’, solo adattata al quadro italiano ma di base corrispondente a un modello straniero, appaiono poco convincenti. Come si è visto, infatti, prima ancora che sul lato giuridico, è su quello culturale e politico che gli esempi francese e americano paiono inconcepibili, qualora estraniati dal loro contesto d’origine. Occorre, quindi, provare a immaginare strade completamente nuove, non figlie di una impossibile trasposizione, ma dirette eredi della nostra storia nazionale, per poi vagliarne la compatibilità con i principi posti al vertice dell’ordinamento costituzionale.

¹⁴⁴ Nonostante il suggestivo titolo dello scritto di A. KOPPELMAN, *The New American Civil Religion: Lesson for Italy*, in *The George Washington International Law Review*, n. 41, 2010, p. 861 ss.

La prima delle ipotesi che si prenderà in considerazione nasce, curiosamente, da un'altra riflessione di Bellah, il quale, dopo aver riportato al centro del dibattito scientifico il concetto di religione civile *tout court*, specie riferito agli Stati Uniti, si è poi concentrato proprio sul caso italiano¹⁴⁵. Sua convinzione è che nel nostro Paese coesistano addirittura cinque religioni che possano dirsi civili e che proprio la concorrenza, anzitutto ideologica, tra la maggior parte di queste sia alla base dell'assenza di un terreno unico e indiscutibile di identificazione¹⁴⁶.

Nella visione di Bellah, cattolicesimo politico¹⁴⁷, liberalismo, socialismo e attivismo – di cui sarebbe diretta espressione il fascismo – si porrebbero storicamente in Italia in continua competizione. Attorno a queste religioni civili, poi, ne graviterebbe una quinta, il “basso continuo religioso” – una sorta di sottofondo emozionale persino precristiano da cui dipenderebbe la assoluta lealtà alla famiglia, al borgo d'origine e al nucleo di appartenenza, persino alla mafia¹⁴⁸ – la quale, riconoscendo priorità alle fedeltà particolaristiche, contribuirebbe a indebolire alla radice ogni reale impegno civile che non vada a vantaggio del proprio gruppo di interessi¹⁴⁹.

Prima di verificare la consistenza delle teorie appena esposte, e, soprattutto, la concreta possibilità di eleggere quelle indicate come religioni civili nazionali, è necessario, a parere di chi scrive, comprendere se effettivamente esse possano dirsi religioni civili. Ciò che infatti sorprende è il fatto che, se quelle individuate da Bellah costituiscono sì elementi di coesione, ma non al punto da potersi considerare le uniche religioni civili nazionali, risulta complesso poter loro attribuire persino lo stesso *status* di religione civile. Per definizione, infatti, dovrebbe essere lo Stato a produrne una, una e una sola, al fine di fornire un sostrato assiologico condiviso alla propria attività.

¹⁴⁵ Lo scritto dedicato all'Italia è R.N. BELLAH, *The five religions of Modern Italy*, originariamente pubblicato nel suo *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, New York, 1980, pp. 86-118, raccolto in italiano con il titolo *Le cinque religioni dell'Italia moderna* nel volume a cura di M. Bortolini, cit., pp. 67-123. In *Varieties...*, cit., peraltro, Bellah si occupa specificamente anche di Messico e Giappone.

¹⁴⁶ Si concentra su tale esito della riflessione di Bellah F. GARELLI, cit., p. 176.

¹⁴⁷ Secondo R.N. BELLAH, *Le cinque religioni...*, cit., pp. 75-76, “il cattolicesimo italiano è ed è sempre stato una religione civile”, tanto per le profonde implicazioni politiche dovute alla presenza del papato, da lui definita “per secoli un'istituzione italiana” quanto per la “tendenza del cattolicesimo in generale (...) a esprimersi in particolari forme sociali e politiche”.

¹⁴⁸ R.N. BELLAH, *Le cinque religioni...*, cit., p. 77 ss., specie p. 79.

¹⁴⁹ R.N. BELLAH, *Le cinque religioni...*, cit., pp. 77-83, p. 83

Quelle di cui si sta trattando, invece, sono tendenze politiche, o persino prepolitiche, espressione di gruppi di individui, i quali, più che ricevere un'istruzione pubblica in tal senso¹⁵⁰, ambirebbero a una adesione statuaria a quelle culture¹⁵¹. Ragionando per immagini, si potrebbe sostenere che, laddove una religione civile autentica nasce dal vertice del potere pubblico, che intende imporla ai suoi cittadini, le cinque ipotesi di Bellah procedono in senso opposto, trovando la loro genesi direttamente tra i consociati e rivolgendosi allo Stato, perché le abbracci e orienti nella loro direzione il proprio agire.

Appare questo, più che quello ravvisato da Ferrara, il principale nodo problematico che consente di definire solo 'culture politiche' gli esiti della riflessione di Bellah, e non religioni civili; secondo Ferrara, invece, altri due sarebbero i punti distintivi fondamentali¹⁵². Un elemento coesistente alla religione civile, anzitutto, sarebbe la ritualità, aspetto che al contrario diviene solo accessorio trattando di culture politiche. In secondo luogo, una religione civile racchiuderebbe necessariamente in sé un'immagine idealizzata della comunità nazionale "in cui aspetti salienti dell'identità collettiva sono «ingranditi (...) e trasformati»"¹⁵³; non così, invece, sarebbe per le culture politiche, cui difetterebbe quindi questa dimensione trasfigurante.

Anche qualora queste si dotassero di quegli elementi – l'aspetto rituale e il carattere idealizzante – d'altra parte, non mi pare sussisterebbero egualmente le condizioni per considerarle religioni civili. A ben vedere, peraltro, alcune di quelle presentano eccome una ritualità simbolica – su tutte, il cattolicesimo e l'attivismo concretizzatosi nel fascismo – così come, allo stesso modo, anche un lato mitizzatore della comunità di cui sono espressione. Rimane, però, l'incontrovertibile dato di partenza: al massimo, ciò che si potrebbe sostenere è che tali culture aspirino al rango di religioni civili, vale a dire a essere prodotte direttamente dallo Stato – come accaduto durante il Ventennio, in quel caso drammaticamente – ma certo non le si

¹⁵⁰ Si ricorda, infatti, che una delle caratteristiche indefettibili di una religione della politica, categoria più ampia cui appartengono le religioni civili, è quella per cui uno Stato interpreta il proprio agire in maniera pedagogica.

¹⁵¹ Secondo F. TRANIELLO, cit., p. 267, proprio la "contrapposizione di partiti portatori di subculture a carattere ideologico ha avuto una funzione deterrente e deprimenti nei confronti di una comune religione civile".

¹⁵² A. FERRARA, cit., p. 209 ss.

¹⁵³ Si esprime in questi termini, citando anche in parte Durkheim, A. FERRARA, cit., p. 210.

può ritenere tali finché queste perpetuano a essere condivise unicamente da frammenti, più o meno cospicui, della compagine sociale.

Così intese, quindi, al di là di ulteriori riflessioni circa l'attualità delle medesime¹⁵⁴, esse andrebbero a costituire delle mere culture, specificamente politiche, in cui si riconoscono porzioni di società in regime di pluralismo non solo confessionale ma, appunto, anche culturale. Con ciò non si esclude il fatto che esse possano naturalmente ambire a condizionare i poteri pubblici, qualora loro esponenti, attraverso i meccanismi democratici che costituiscono esercizio della sovranità mediata che la Costituzione riconosce al popolo, riescano a indirizzare l'agire delle istituzioni verso i valori che sono loro propri. Mai, però, potrebbero sperare di assurgere alla qualifica di 'cultura di Stato', o 'cultura ufficiale' e nemmeno, anche in assenza di un riconoscimento ufficiale, di essere l'unica cultura italiana.

Il principio di laicità, infatti, impone non esclusivamente che lo Stato debba mantenersi in posizione equidistante e imparziale rispetto alle fedi e alle confessioni religiose¹⁵⁵, ma anche nei confronti delle diverse culture presenti nel Paese¹⁵⁶. Adottarne una, o presceglierla come fosse la sola da tutelare e perseguire, si pone in evidente contrasto con detto principio, impedendo la realizzazione di quel pluralismo culturale la cui concretizzazione è uno degli obiettivi dell'ordinamento. Il passaggio da semplice cultura politica a religione civile, infatti, produrrebbe esattamente il malaugurato effetto di negare il pluralismo, anziché promuoverlo, in nome di una

¹⁵⁴ È evidente, infatti, che tutte le 'religioni civili' individuate da Bellah abbiano subito delle evoluzioni, o siano addirittura scomparse, nel corso dei quarant'anni che ci separano da quelle intuizioni. L'impatto del cattolicesimo così, come delle altre religioni tradizionali, è per esempio negli ultimi decenni profondamente mutato, tema per cui si rimanda al primo capitolo del presente lavoro (in particolare, per quanto riguarda il nostro Paese, a M. VENTURA, *Creduli e credenti...*, cit.); ancora, le riflessioni di Bellah si collocavano in un clima ancora fortemente novecentesco, nel senso di figlio delle ideologie del XX secolo, come il socialismo, oggi grandemente ridimensionate. Forse, paradossalmente, ad avere mantenuto intatta la sua carica è l'unica delle cinque che precede temporalmente e logicamente le altre, quel 'basso continuo' che, a fronte della globalizzazione, può avere solo mutato parte dei suoi riferimenti, sostituendo l'attaccamento al luogo di provenienza con quello alla nazione italiana, asseritamente minacciata nella sua autenticità dalle influenze internazionali e dall'immigrazione e dunque da tutelare nel nome del nuovo sovranismo condiviso da una parte della popolazione.

¹⁵⁵ In materia, cfr. la pronuncia della Corte costituzionale n. 329 del 1997, accessibile online all'indirizzo <http://www.giurcost.org/decisioni/1997/0329s-97.htm>, considerato in diritto, par. 2, secondo cui, "il principio (di laicità, ndr) (...) non significa indifferenza di fronte all'esperienza religiosa ma comporta equidistanza e imparzialità della legislazione rispetto a tutte le confessioni religiose".

¹⁵⁶ A proposito, v. N. MARCHEI, *La laicità "culturale" come principio supremo*, A. Ceretti, L. Garlati (a cura di), cit., p. 344.

insostenibile pretesa di uniformità della compagine sociale e, di conseguenza, dei diversi apparati valoriali in cui i singoli gruppi si riconoscono¹⁵⁷.

Non a caso, tornando alle cinque intuizioni di Bellah, è necessario rilevare che una delle culture da lui segnalate, in età pre-costituzionale, ha compiuto esattamente quello strappo. Si tratta naturalmente di ciò che lo studioso americano ha definito “attivismo”, che nella sua declinazione fascista si è posto appunto, durante il Ventennio, come unica cultura dello Stato¹⁵⁸. Così facendo, però, essa si è tramutata non in una religione civile, bensì, come chiarito in precedenza, in una religione politica integralista e totalitaria, incapace di tollerare ogni forma di pluralismo e inclusività. In tale circostanza, quindi, ha preso corpo il rischio che un ordinamento corre quando sceglie di adottare un’unica cultura presente nella società e farla sua senza ammetterne alcun’altra. Un azzardo cui evidentemente non si può esporre un regime democratico e, di più, “laico-pluralista”¹⁵⁹, la cui Carta fondamentale è proprio espressione di quel compromesso costituzionale¹⁶⁰ tra diverse culture politiche che ha ispirato i lavori dell’Assemblea costituente¹⁶¹.

Ciò che uno qualunque degli elementi individuati da Bellah non potrà raggiungere nel nostro ordinamento, quindi, è esattamente l’unicità cui, per

¹⁵⁷ Secondo il principio pluralista espresso dalla nostra Costituzione, al contrario, ognuno dovrebbe essere libero di lottare “per migliorare le proprie posizioni, ma all’interno di un contesto segnato dalla presenza di molte forze, politiche, economiche, culturali, tanto numerose da rendere irrealistica la pretesa di una soltanto di queste forze di fare piazza pulita di tutto il resto”. Cfr. G. ZAGREBELSKY, V. MARCENÒ, *Giustizia costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2018, p. 47.

¹⁵⁸ Nota argutamente M. BORTOLINI, nella *Presentazione* al volume di R.N. BELLAH, *La religione civile in Italia e in America*, cit., pp. 20-21 che, tra tutte, l’attivismo è l’unica tradizione culturale “coscientemente nazionale”, laddove le altre sono orientate o a un livello più generale e assoluto, che travalichi i confini del singolo Stato – come il cattolicesimo, il socialismo e il liberalismo – oppure a uno più particolaristico e immediato – così il basso continuo religioso – incapace di interessarsi della dimensione statale. Dalle parole di Bortolini sembra trasparire, quindi, la convinzione che l’attivismo fosse quella anche più facilmente adattabile a un contesto nazionale.

¹⁵⁹ Tale lo definisce N. MARCHEI, *La giurisprudenza ordinaria in materia penale: le contraddittorie anime del principio di laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2009, p. 13.

¹⁶⁰ Sulla natura del cosiddetto compromesso costituzionale, cfr. G. DELLEDONNE, *La Resistenza in Assemblea costituente e nel testo costituzionale italiano del 1948*, relazione presentata alla giornata di studio e memoria per il sessantesimo anniversario della Costituzione italiana, organizzata a Sant’Anna di Stazzema (Lucca) dalla Scuola superiore “Sant’Anna” di Pisa, 21 novembre 2008 e poi raccolta in *Historia constitucional*, n. 10, 2009, pp. 227-231.

¹⁶¹ Sottolinea M. FIORAVANTI, *Il compromesso costituzionale. Riflessioni sulla genesi e sulla attuazione della Costituzione repubblicana*, relazione presentata al convegno organizzato dal Comune di Firenze e dal Comitato per la Difesa della Costituzione “Giornate di riflessione storico-teorica nel 60° anniversario della Costituzione”, Firenze, 2 e 3 ottobre 2008 e pubblicata sul sito della fondazione Astrid (<http://www.astrid-online.it>), p. 1, come da certa dottrina “il ‘compromesso’ è stato assunto come base legittimante la Costituzione medesima”.

definizione, aspira la religione civile. Quelle culture politiche, dunque, non solo non costituiscono religioni civili, ma nemmeno possono ambire a diventarlo, pena, una volta di più, una patente violazione del supremo principio di laicità.

Intorno al concetto di cultura è incentrata anche l'ultima proposta che si prenderà in considerazione in tal sede circa una eventuale religione civile italiana. Più che di quest'ultima, invero, un'interessante dottrina internazionale intravede, soprattutto in Italia, la possibilità di una *cultural religion*¹⁶². Ci troviamo di fronte, anche in questo caso, a un prodotto di origine statuale perfettamente compatibile con un regime democratico e pluralista che non si pone in competizione con le fedi tradizionali. A differenza della religione civile classica, però, esso si fonda su una specifica cultura religiosa, quella cattolica, che, in quanto storicamente di gran lunga maggioritaria nella compagine sociale, sarebbe parte del patrimonio valoriale della nazione e potrebbe quindi fornire la propria tavola di valori a sostegno anche dell'agire pubblico.

Si tratta di una riflessione che in parte ci riconduce al primo capitolo di questa ricerca, nel punto in cui si è rapidamente fatto cenno alla consapevolezza, da parte di alcune religioni, della necessità, a fronte della laicizzazione delle società contemporanee, di accettare un nuovo ruolo, particolarmente attento ai richiami culturali e identitari, loro concesso dal contesto attuale¹⁶³. In misura ancora maggiore, però, è una proposta che rimanda al dibattito politico e dottrinale già sviluppatosi nel nostro Paese ormai più di quindici anni fa a proposito del ruolo del

¹⁶² J.F. LANIEL, cit., specie p. 384.

¹⁶³ In merito al "Progetto culturale" intrapreso dalla Chiesa cattolica dalla metà degli anni '90 in Italia v. la nota del capitolo I del presente lavoro. Sul punto, cfr. G. ZAGREBELSKY, *Società pluralista e universalismo della Chiesa cattolica*, in E. D'Orazio (a cura di), cit., pp. 11-13, per cui nella contemporaneità "la religione si offre come tessuto connettivo di società politiche in auto-disfacimento" e, con specifico riferimento al caso italiano, "la religione cattolica romana (...) si propone come religione civile, come sostegno della società politica (...), come fattore d'identità". In realtà, come ricorda G.E. RUSCONI, *Una supplenza di religione civile...*, cit., pp. 239-241, già dagli anni '70 la Chiesa ha ritenuto in qualche circostanza essenziale svolgere una funzione civile "di sostegno della democrazia italiana"; l'Autore cita, a titolo di esempi, il supporto fornito allo Stato dalla Chiesa nella lotta contro il terrorismo o il coinvolgimento degli uomini di Chiesa nel contrasto ai fenomeni mafiosi. Su questo specifico punto e i rapporti tra Chiesa e mafia, v. S. OGNIBENE, *L'eucaristia mafiosa. La voce dei preti*, Navarra Editore, Palermo, 2014.

Cristianesimo nell'Occidente secolarizzato e plurale¹⁶⁴. In quel periodo, i cosiddetti atei devoti¹⁶⁵ invocavano a gran voce non una revisione costituzionale in senso anti-laico¹⁶⁶, ma semmai una rilettura delle disposizioni del 1948 “in prospettiva dichiaratamente filo-cattolica”¹⁶⁷ che giustificasse l'adozione di una religione civile di matrice confessionale.

Quella fase appare oggi superata, ma un ritorno a concetti simili non è affatto da escludere alla luce del contesto politico attuale. La retorica populista, infatti, imperante in Europa e non solo negli ultimi anni¹⁶⁸, necessita per natura di un apparato simbolico cui legare la narrazione di una comunità coesa, genuina e

¹⁶⁴ Un dibattito suscitato essenzialmente dalla trasformazione in senso multiculturale della società italiana, in cui però il sorgere della minaccia del terrorismo islamista ha certamente giocato un ruolo centrale. Nell'impossibilità di riassumerlo in questa sede, cfr. almeno le riflessioni di M. PERA, J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, 2004, in cui si proponeva il modello di una religione civile “cristiana non confessionale (...) pubblica, perché spirito e sentire comune di una società che se ne nutre” (p. 87). A proposito, v., in senso critico, G. CASUSCELLI, *Le laicità e le democrazie...*, cit., p. 6. Tale l'eco di quella fase storica che anche di recente, il cardinale Camillo Ruini, indiscusso protagonista del “Progetto culturale”, è stato intervistato a proposito del ruolo della Chiesa nella politica italiana e nella discussione culturale: v. “*La Chiesa italiana è in declino. Criticare papa Francesco? Non significa essergli contro*”, intervista realizzata da A. Cazzullo per il Corriere della Sera e pubblicata il giorno 6 ottobre 2020.

¹⁶⁵ L'espressione si deve ad A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Einaudi, Torino, 2004, p. 46. In quel periodo, S. FERRARI, nella sua recensione al volume di F. Garelli, G. Guizzardi, E. Pace (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna, 2003, pubblicata su *Oliv.it*, ravvisava, dal dibattito politico e culturale in merito all'opportunità di esporre il crocifisso nelle scuole pubbliche, “la tendenza ad affermare la religione cattolica come una sorta di religione civile degli italiani, cioè un complesso di valori e principi condivisi da tutta la comunità nazionale e capaci di rappresentarne l'unità e l'identità”. A proposito dell'uso politico della religione nel nostro Paese, spesso esito di strumentalizzazioni, si veda il recente dibattito pubblicato sul n. 2/2020 dei Quaderni di diritto e politica ecclesiastica: P. CONSORTI, *Il ruolo del diritto nell'uso politico della religione. L'esperienza italiana da «mani pulite» all'ascesa della Lega* (pp. 309-320); L. DIOTALLEVI, *Osservazioni sociologiche sull'attuale uso politico della religione in Italia*, (pp. 321-338).

¹⁶⁶ Si tratta di una revisione, peraltro, di per sé impossibile, se è vero che l'art. 139 Cost. sottrae al procedimento di revisione costituzionale non solo la forma repubblicana dello Stato, ma anche i principi supremi che a essa danno forma, come la laicità. Sul punto, v. la sentenza della Corte costituzionale n. 1146 del 1988, cit., considerato in diritto, par. 2.1, per cui “la Costituzione italiana contiene alcuni principi supremi che non possono essere sovvertiti o modificati nel loro contenuto essenziale neppure da leggi di revisione costituzionale o da altre leggi costituzionali. Tali sono tanto i principi che la stessa Costituzione esplicitamente prevede come limiti assoluti al potere di revisione costituzionale, quale la forma repubblicana (art. 139 Cost.), quanto i principi che, pur non essendo espressamente menzionati fra quelli non assoggettabili al procedimento di revisione costituzionale, appartengono all'essenza dei valori supremi sui quali si fonda la Costituzione italiana”.

¹⁶⁷ Così A. SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici “religiose” dello Stato laico*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 196.

¹⁶⁸ Evidenzia i tratti comuni tra i populismi odierni e i totalitarismi novecenteschi, pur nelle ovvie e notevoli differenze, A. MORELLI, *Il principio personalista...*, in M. Della Morte, F.R. De Martino, L. Ronchetti (a cura di), cit., p. 43. L'Autore elenca anche, alla nota 29, una serie di riferimenti bibliografici utili alla ricostruzione delle diverse esperienze populiste, specie dei nostri giorni.

unitaria¹⁶⁹ e può quindi agevolmente risolversi nell'appropriazione di dottrine e simboli religiosi a fini puramente strumentali¹⁷⁰. Naturalmente, in una simile strategia, l'identità religiosa da sfruttare non potrà non essere quella della maggioranza, anche se ormai vissuta secondo un criterio di *belonging* più che di *believing*¹⁷¹. In tal modo, la cultura religiosa cattolica non solo viene piegata a esigenze particolari, ma perfino contrapposta ad altre¹⁷², di più recente insediamento nella società, proprie delle minoranze – etniche o religiose che siano – non riconosciute parte del 'vero' popolo¹⁷³.

Oggi come allora, le obiezioni giuridicamente fondate a tale impostazione sono evidenti: un ordinamento autenticamente laico non può in alcun modo identificarsi con una qualunque visione religiosa, sebbene maggioritaria o storicamente e culturalmente più influente delle altre¹⁷⁴, se è vero che il principio supremo di laicità è connotato nell'essenziale dalla separazione degli ordini spirituale e temporale. Quest'ultimo – va rimarcato – non esige solo che lo Stato si ponga in posizione refrattaria e equidistante rispetto a ogni idealità confessionale, ma permette altresì alla laicità di assumere quel ruolo di “punto di riferimento di ideologie e culture diverse (...) senza assumerne alcuna come propria”¹⁷⁵ che le è naturale. Un ordinamento che, infatti, si fa promotore di un effettivo pluralismo è necessariamente tenuto a non adottare uno specifico apparato assiologico proveniente solo da una

¹⁶⁹ Più in generale, A. FERRARI, *Laicità e religione civile...*, cit., p. 143, sottolinea come “nella religione civile (...) l'asse e il fondamento del vincolo sociale e del patriottismo erano spostati dall'individuo alla comunità di appartenenza (...), dalle garanzie offerte all'individuo dal diritto (...) alle garanzie scaturenti dal legame del singolo, prim'ancora che con le pubbliche istituzioni, con una precisa e originaria comunità di riferimento”. Il populismo dunque, che sulla retorica della coesione di quella comunità incentra parte del suo racconto, può facilmente trovare nella religione civile una risorsa utile alla propria narrazione.

¹⁷⁰ In tal senso v. N. COLAIANNI, *Populismo, religioni...*, cit., p. 105 ss. L'Autore, suggestivamente, ritiene poi che lo stesso populismo stia oggi assumendo le vesti di una nuova fede secolare, strutturata, come le religioni, su una leadership infallibile e sulla visione di un popolo unitario, non attraversato da divisioni, con individui in rapporto diretto, e sottomesso, con la loro guida senza la necessità dell'intermediazione delle formazioni sociali (p. 110).

¹⁷¹ In tema, si rimanda al primo paragrafo del capitolo I di questo studio.

¹⁷² Ravvisava questo rischio già nel 2007 C. CASALONE, *Laicità: una prospettiva cattolica*, in A. Ceretti, L. Garlati (a cura di), cit., p. 132.

¹⁷³ A proposito, cfr. le riflessioni del politologo Y. MOUNK, *Popolo vs Democrazia: Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 49.

¹⁷⁴ In tema, sostiene J. PASQUALI CERIOLI, *La laicità nella giurisprudenza amministrativa...*, cit., p. 23, che l'impermeabilità tra principi confessionali e principi statuali impone che, anche ammettendo l'influenza storica e culturale del cristianesimo nella nascita e nello sviluppo dello Stato costituzionale, tale ascendenza si debba arrestare in un ambito eminentemente extra-giuridico.

¹⁷⁵ La citazione si deve a S. PRISCO, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza. Una riflessione sullo Stato laico*, Jovene, Napoli, 1986, p. 30.

porzione di consociati. Come già visto nello scorso paragrafo ipotizzando l'impossibile trasposizione in Italia del modello di religione civile americano, la laicità preclude allo Stato di assumere quale proprio sostrato assiologico quello di un altro ordinamento, specie se esso regola solo una parte della collettività nazionale, come è tipico di un ordinamento confessionale¹⁷⁶.

Quello che viene richiesto alle istituzioni, al contrario, è proprio di individuare un sistema di valori che non coincida con quelli sottostanti ad alcuna specifica concezione del mondo¹⁷⁷, religiosa¹⁷⁸ o meno¹⁷⁹ che sia; si dovrà trattare di un nucleo dotato di una forza unificatrice autenticamente costituzionale e il più possibile inclusiva, aperto al pluralismo di fedi e culture, senza però escludere che a quest'ultimo si possano frapporre limiti invalicabili¹⁸⁰.

A ciò si aggiunga, in conclusione, un ulteriore elemento spesso sottovalutato trattando di necessario rispetto del principio di indipendenza degli ordini; quest'ultimo non è posto dall'ordinamento a sole finalità di autotutela, come a voler scolpire nel dettato costituzionale unicamente il divieto di indebite ingerenze delle istituzioni ecclesiastiche nell'ambito di interessi, materie e rapporti di competenza riservata e propria dello Stato. Distinzione degli ordini, infatti, significa anche, al contempo e di converso, garanzia per le autonomie confessionali da ogni interferenza delle autorità civili nel loro spazio esclusivo¹⁸¹. Una qualunque appropriazione di

¹⁷⁶ In particolare se confessionale, si assisterebbe poi all'ulteriore paradosso per cui i valori tipici di un ordinamento che si fonda per natura sulla libera adesione dei fedeli finirebbero per sostenerne uno, statale, cui si appartiene per nascita, tanto che viga in quello Stato il principio dello *ius sanguinis* quanto dello *ius soli*.

¹⁷⁷ Evidenza a proposito A. SPADARO, *Dall'indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali. Lo sbocco obbligato: l'individuazione di doveri altrettanto fondamentali*, in *Politica del diritto*, n. 1, 2006, p. 175, la necessità, per lo Stato laico, di non sposare pregiudizialmente alcuna visione del mondo.

¹⁷⁸ Secondo N. COLAIANNI, *La fine del confessionismo...*, cit., p. 76, la strada alternativa comporterebbe infatti il rischio di "ritrasformazione della fede in «religione dello Stato» e dello stato liberale in «Stato cristiano»".

¹⁷⁹ Sia essa infatti anche filosofica o morale, lo Stato "non può far propria una determinata *Weltanschauung* perché tutte le visioni della vita hanno pari dignità". Così G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione...*, cit., p. 178.

¹⁸⁰ Lo Stato laico è infatti, nelle riflessioni di S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di...*, cit., p. 144, "la proiezione istituzionale di una base socio-culturale strutturalmente (e irriducibilmente pluralista), che arbitra dunque i conflitti ideologici, religiosi e più largamente culturali tra i gruppi che vivono sotto la sua sovranità, ma non per questo rinuncia a valutazioni di pregevolezza o di indesiderabilità delle loro manifestazioni esteriori".

¹⁸¹ Cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato...*, cit., pp. 27-28. Ricorda in tema G. CASUSCELLI, *L'evoluzione della giurisprudenza costituzionale...*, cit., p. 1126, che il divieto di commistione da cui è caratterizzata la laicità in virtù del principio di distinzione degli ordini comporta

simboli, dottrine, riti e valori, che di per sé non dovrebbero suscitare alcun interesse pubblico, si porrebbe in contrasto dunque anche sotto tal profilo con un corollario essenziale del principio supremo di laicità, rendendo impossibile anche questa inedita forma di religione civile/*cultural religion*.

4. Conclusione: il contenuto di un piano laico di de-radicalizzazione

Le riflessioni finora svolte hanno ampiamente chiarito quanto l'idea stessa di religione civile sia distante dal nostro ordinamento. Tutti i modelli che sono stati presi in considerazione, infatti, si sono dimostrati alla prova dei fatti incompatibili con i principi costituzionali cui l'ordinamento si ispira, al punto da permetterci di concludere che nessuna religione civile, comunque declinata, sia effettivamente attuabile in un contesto come quello regolato dalla Carta del 1948. Tanto che si tratti di una qualsivoglia forma di divinizzazione della politica e delle sue istituzioni, quanto della trasposizione di valori da un ordinamento confessionale, o ancora della creazione di un apparato spirituale *ad hoc*, i principi della Costituzione italiana ergono infatti insormontabili barriere all'edificazione di una religione civile, di impossibile teorizzazione nello Stato democratico-pluralista, laico nell'accezione elaborata dalla Consulta.

Tornando dunque alle ragioni per cui si è intrapresa l'analisi appena condotta, si deve concludere che, per quanto suggestiva, l'ipotesi di servirsi nel nostro ordinamento di una religione civile all'interno dei programmi di contrasto alla radicalizzazione deve essere esclusa. La via seguita dai due fenomeni – radicalizzazione da un lato e costruzione di una religione civile dall'altro – muove certamente in direzioni del tutto opposte – politicizzazione della religione nel primo caso, sacralizzazione della politica nel secondo – ma proprio la seconda traiettoria si rivela, come dimostrato, non percorribile per il nostro ordinamento.

Sarebbe un errore, quindi, ritenere che la Costituzione possa fungere da base per una nuova religione civile nazionale, oppure ancora che siano in grado di farlo i

che lo Stato “non possa avvalersi di precetti, apparati e strutture confessionali per il raggiungimento dei suoi fini”.

principi su cui questa si fonda¹⁸², o solo alcuni di essi. Nemmeno la laicità, per quanto più interessa ai fini del presente studio, può ambire ad assumere tale funzione¹⁸³. Essa costituirà però, insieme naturalmente ad altri valori, quel nucleo irrinunciabile su cui si fonda l'etica repubblicana e costituzionale.

Come si è brevemente accennato nel corso della trattazione, lo Stato contemporaneo è infatti necessariamente etico, qualora si intenda tale concetto nell'accezione di uno Stato portatore di propri e ben determinati portati assiologici.

In questo senso, gli ordinamenti attuali sono appunto contraddistinti dalla "positivizzazione, al massimo livello formale-gerarchico, dei valori finali delle regole giuridiche, cioè del dover-essere cui, più o meno direttamente, i comportamenti prescritti (il dover-fare) risultano funzionalizzati"¹⁸⁴. La volontà di perseguire quei valori, dunque, e conseguentemente di prevedere norme orientate a tale scopo, rivela che l'ordinamento della democrazia pluralista non trova legittimazione esclusivamente nella pura legalità. Quest'ultima, infatti, poteva essere sufficiente finché il corpo sociale si presentava sostanzialmente omogeneo¹⁸⁵ e lo Stato giustificava il proprio potere proprio nell'esercizio legale di quest'ultimo¹⁸⁶. In quel contesto, l'assenza di conflitti interni a una società uniforme consentiva ancora all'ordinamento di basare la sua autorità sul mero fatto di essere titolato a regolare la vita di cittadini che in esso si riconoscevano tutti in egual misura. L'avvento dei pluralismi e la contestuale crisi del modello liberale hanno invece reso indispensabile l'individuazione di un nocciolo duro assiologico che al tempo stesso ne orienti l'attività e, qualora stabilmente accettato dai consociati, legittimi la sua stessa esistenza e il suo agire. In altre parole, lo Stato democratico nasce proprio per garantire la realizzazione di quei valori che vi sottostanno, in cui si riconosce gran

¹⁸² Neppure, quindi, il super-valore della dignità umana, nonostante le suggestioni in tal senso di G.M. FLICK, *Elogio della dignità...*, cit., p. 5.

¹⁸³ Prende in considerazione tale eventualità, finendo per smentirla, S. FERRARI, *La nozione di laicità...*, cit., pp. 117-120. Secondo L. LOMBARDI VALLAURI, *Stato laico, pensiero laico, pensiero dello Stato laico*, in A. Ceretti, L. Garlati (a cura di), cit., p. 57, l'ascrizione del principio di laicità alla categoria dei principi supremi operata dalla Consulta ha fatto sì che questo oggi appartenga "a un "nuovo sacro" giuridico".

¹⁸⁴ Sono parole di L. D'ANDREA, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 213.

¹⁸⁵ A. APOSTOLI, cit., p. 14, ricorda, in tema, che "una società omogenea e indifferenziata è infatti per definizione "coesa", poiché il legame tra i suoi elementi è così forte da racchiudere in sé una compiuta integrazione".

¹⁸⁶ In argomento, v. A. MORELLI, *I paradossi...*, cit., pp. 103-105.

parte della compagine sociale e che dunque vengono positivizzati in principi costituzionali¹⁸⁷. È giustappunto dall'enunciazione di tali principi, in particolare di quelli supremi, che, secondo Morelli, deriva la “connotazione propria e specifica dell'ordinamento costituzionale”¹⁸⁸, la sua identità.

Lo stesso concetto di identità ci permette, ora, di muoverci sul terreno a noi più congeniale, quello del rapporto tra lo Stato e il radicalizzato cui va offerto – e, si ricorda, non imposto – un trattamento rieducativo. Da una parte, infatti, avremo l'identità pubblica, laica e democratica, dall'altra quella individuale¹⁸⁹, interamente forgiata dalla religiosità, viziata o meno che sia, del singolo.

Ciò che innanzitutto preme chiarire è che laddove, come illustrato, la prima è tenuta a rinunciare a ogni affermazione di verità assoluta, religiosamente fondata o meno, alla seconda non può essere ovviamente precluso di abbracciarne una. Di più: la descritta commistione operata dai radicalizzati, per cui il messaggio religioso assume anche natura politica fino a perdere le sue connotazioni originali, sarebbe intollerabile, agli occhi dell'ordinamento, se attuata dalle istituzioni civili, qualora queste pretendessero di imprimere valenza religiosa, o anche solo latamente spirituale, alle proprie attività politiche, ma lo stesso non vale per gli individui. Il principio di distinzione degli ordini – e più in generale quello di laicità, di cui è corollario – non richiede infatti che anche i consociati, oltre ai poteri pubblici, debbano tenere rigidamente separati ambiti civile e spirituale¹⁹⁰.

Non si concorda, quindi, con quella dottrina, particolarmente attenta al tema della de-radicalizzazione¹⁹¹, secondo cui componente essenziale di quest'ultima sia la de-politicizzazione della religiosità individuale. Più in dettaglio, secondo tale orientamento, l'intervento pubblico dovrebbe essere strutturato in modo tale da far

¹⁸⁷ Appunto i principi costituzionali, secondo A. MORELLI, *I paradossi...*, cit., p. 110, “rappresentano fattori di unità (e di unificazione, in una prospettiva dinamica) del sistema giuridico, in quanto ne costituiscono la sintesi ideale”.

¹⁸⁸ A. MORELLI, *I paradossi...*, cit., pp. 194.

¹⁸⁹ L'identità personale rappresenta, a parere di G. PINO, *Il diritto all'identità personale*, il Mulino, Bologna, 2003, p. 81, “una formula sintetica per contraddistinguere il soggetto da un punto di vista globale nella molteplicità delle sue specifiche caratteristiche e manifestazioni (moralì, sociali, politiche, intellettuali, professionali, ecc.), cioè per esprimere la concreta ed effettiva personalità individuale del soggetto”.

¹⁹⁰ Ricorda sul punto N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità...*, cit., p. 49 che “lo Stato ha il dovere di essere laico ma non può pretendere che lo sia o lo diventi ogni cittadino”.

¹⁹¹ L.S. MARTUCCI, *Radicalizzati jihadistì...*, cit., p. 22. L'Autrice ribadisce la sua opinione in *Laicità e diritti nei programmi...*, cit., pp. 11-12.

“emergere la laicità e il pluralismo della società, nella cui cornice costituzionale quei precetti (i precetti religiosi, ndr) devono essere osservati e vissuti come *essenzialmente* religiosi”¹⁹². A parere di chi scrive, però, questo genere di intervento presenta alcuni profili di criticità tanto sotto il profilo della sua legittimità costituzionale, quanto da quello delle opportunità di successo: proprio la laicità e il pluralismo che menziona impongono infatti allo Stato il divieto di indagare nella sfera più intima del soggetto e di sindacare le sue opinioni in materia tanto religiosa quanto politica. Anzi, sull’ordinamento graverà l’obbligo di rispettare le concezioni politiche e religiose di ciascuno, senza poter imporre alcuna misura volta alla decostruzione dell’identità dell’individuo.

Ma anche qualora ci si concentrasse sulla manifestazione esteriore di tali convinzioni, è evidente che, agli occhi dell’ordinamento, il fatto di motivare un atto violento sulla base di ragioni politiche o religiose, sia di per sé irrilevante. Non si vede, dunque, perché un’attività di de-radicalizzazione dovrebbe avere, tra i suoi punti cardine, la definizione di confini precisi tra l’ambito politico e religioso, come se la contaminazione dei due campi rappresentasse di per sé un problema¹⁹³. Si potrebbe ritenere, forse, che tale commistione favorisca l’opposizione del soggetto al minimo etico intangibile che è fatto proprio dall’ordinamento ed è, come visto, rappresentato dalla dignità umana. In tale prospettiva, la forza tipica dei messaggi religiosi, unita all’inevitabile dimensione relazionale che è propria di un contenuto politico, costituirebbe una miscela esplosiva, che più facilmente condurrebbe l’individuo a nutrire forme di disprezzo della dignità altrui. Come più volte ripetuto nel corso del presente lavoro¹⁹⁴, però, al radicalizzato deve comunque essere concesso di coltivare la propria originale concezione religiosa, politica o politico-religiosa, senza però che questo lo legittimi ad agire di conseguenza.

Alla luce delle riflessioni finora svolte, direi di più: una volta acclarato che una delle tendenze tipiche della contemporaneità consiste proprio nell’edificazione di una religiosità personale, sempre più figlia del vissuto individuale, di scelte

¹⁹² L.S. MARTUCCI, *Laicità e diritti nei programmi...*, cit., pp. 11-12. Corsivo nel testo originale.

¹⁹³ *Contra*, N. COLAIANNI, *Sicurezza e prevenzione...*, cit., p. 49, ritiene che la de-radicalizzazione, intesa come misura di prevenzione antiterroristica, si incentri sull’obbligo positivo di sottoporsi a un processo di rieducazione “al giusto rapporto tra fede islamica e politica, che porti come risultato a non abbracciare una versione intollerante, armata, sanguinosa di quel rapporto”.

¹⁹⁴ Basti pensare, a titolo di esempio, alle conclusioni del capitolo II.

autonome del singolo o dalla volontà di stringere nuovi vincoli comunitari o istituzionali per colmare il proprio bisogno di appartenenza, il concetto di religione civile sembra arricchirsi di una nuova sfumatura. In questo senso, più correttamente, di religiosità civile si potrebbe parlare, significando una visione religiosa privata, non pubblica, imbevuta di altri contenuti che strettamente religiosi non sono, ma anzi spesso rivelano una componente più autenticamente politica. Opporsi al flusso di tale corrente, ritenendo invece che la religiosità debba mantenersi pura e indifferente a ogni influenza esterna, appare non solo miope, ma soprattutto lontano dall'orizzonte dello Stato laico, cui devono rimanere estranee le più intime scelte individuali. Lo stesso ordinamento che ottempera rigorosamente al principio supremo di laicità non facendo sua alcuna specifica visione etico-religiosa, quindi, incorrerebbe in una patente violazione dello stesso se pretendesse di impedire al soggetto di perseguire la propria religiosità personale, per quanto viziata dai suoi convincimenti politici.

Quanto esposto, però, non significa che le istituzioni civili siano destinate ad attuare una strategia di de-radicalizzazione necessariamente inefficace. Il canone della neutralità che distingue lo Stato laico non gli impedisce, infatti, di attribuire rilevanza a valori etici¹⁹⁵, razionalmente fondati, senza che ciò evochi necessariamente l'idea di un ordinamento che imponga oppressivamente il proprio portato assiologico¹⁹⁶. Una volta consacrati in Costituzione, quei valori assumono infatti anche rilievo giuridico, sotto forma di principi, dando forma all'etica pubblica che da quel patrimonio valoriale indisponibile è alimentata. Con tale nozione non si identifica una specifica etica, religiosa o laica che sia, collettiva, ma una "meta-etica"¹⁹⁷ generale e vincolante, il cui scopo ultimo è proprio quello di garantire la

¹⁹⁵ Sottolinea il rischio che oggi si avverta una frattura sempre più ampia tra la capacità di elaborazione di quei valori etici e la loro "emarginazione nell'area dell'insignificanza", in virtù dell'applicazione del canone della neutralità dell'ordinamento, C. CARDIA, *Laicità, etica, spiritualità (frammenti di analisi)*, in M. Tedeschi, (a cura di), cit., p. 88.

¹⁹⁶ Rammenta condivisibilmente J. PASQUALI CERIOLI, *La laicità nella giurisprudenza amministrativa...*, cit., p. 23, che, essendo la nostra una democrazia aperta, anche il dovere di fedeltà alla Repubblica e di osservarne la Costituzione e le leggi *ex art. 54 Cost.* non può essere inteso come "una necessaria piena conformità ideale ai valori dell'ordinamento richiesta alla sfera di coscienza (religiosa, ideologica, politica) del soggetto". Cfr. anche la bibliografia riportata dall'Autore alla nota 61.

¹⁹⁷ A. SPADARO, *Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla "meta-etica" pubblica (costituzionale)*, relazione tenuta al convegno nazionale AIC, Napoli, 26-27 ottobre 2007, disponibile online all'indirizzo <http://www.aic2007.unina.it/programma.htm>, p. 3. Il contributo è stato poi pubblicato in AA.VV., *Annuario 2007. Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, Padova Cedam, 2008, p. 57 ss.

coesistenza pacifica delle altre etiche, individuali e collettive, all'interno della stessa cornice.

Così, Spadaro ricorda che una Costituzione può essere di tutti, ma non vuota, nel senso di politicamente neutra¹⁹⁸. Anzi, a suo parere, uno Stato costituzionale in cui la laicità è parte di quel nucleo duro di valori che costituisce la sua inespugnabile cittadella¹⁹⁹ è laico proprio perché rinuncia a fare sua ogni concezione del mondo religiosa o ideologica preesistente; non solo, però. Laicità significa anche non lasciare che tra dette visioni prevalga quella necessariamente più forte secondo le mere procedure democratiche, avendo invece preventivamente selezionato un proprio riferimento assiologico che potrà fungere da argine a opzioni che vi si pongano in insanabile contrasto²⁰⁰. Tale interpretazione, cui in questa sede si aderisce, sottintende quindi sì una concezione della laicità “debole”²⁰¹, ma non per questo ridotta a un mero proceduralismo adiaforo.

Ciò conduce, inevitabilmente, all'affermazione per cui anche l'ordinamento più liberale possibile si basa su una propria tavola di valori²⁰², dalla quale diviene ora

¹⁹⁸ V. A. SPADARO, *Costituzionalismo versus populismo (Sulla c.d. deriva populistico-plebiscitaria delle democrazie costituzionali contemporanee)*, in G. Brunelli, A. Pugiotto, P. Veronesi (a cura di), *Scritti in onore di Lorenza Carlassare*, vol. V, Jovene, Napoli, 2009, p. 2007 ss., poi pubblicato in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), ottobre 2009, p. 4.

¹⁹⁹ Cfr. A. SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità...*, cit., p. 189. Per V. PACILLO, *Buon costume e libertà religiosa. Contributo all'interpretazione dell'art. 19 della Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 2012, p. 36, la laicità non solo convive con l'esistenza di un nucleo di valori non negoziabili da parte dei poteri pubblici, ma è essa stessa un principio valore non negoziabile in quanto rappresenta al tempo stesso un metodo “di governance diretto ad escludere la dittatura di dogmatismi – religiosi o irreligiosi che siano” e uno “per evitare l'erosione dei principi e valori su cui si fonda il patto fondamentale tra i cittadini di fronte alla tentazione di soddisfare gli integralismi o di conquistare un consenso pluralista”. *Contra*, però, v. F. RIMOLI, *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell'integrazione democratica*, Giappichelli, Torino, 1999, p. 71 ss., per cui un ordinamento laico “non è mai fautore di una propria opzione assiologica”. L'Autore è più recentemente tornato sull'argomento in *L'interpretazione “morale” della Costituzione: brevi considerazioni critiche*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2015, specie p. 16 ss.

²⁰⁰ A. SPADARO, *Dall'indisponibilità (tirannia)...*, cit., p. 175.

²⁰¹ L'espressione ‘laicità debole’ che qui si utilizza è quella ricordata da G. FORNERO, *Due significati irrinunciabili di laicità*, in E. D'Orazio (a cura di), cit., p. 61 ss., per cui essa consiste in una laicità intesa in senso largo, metodologico, che può essere fatta propria tanto da credenti quanto da non credenti e non allude ad alcuna specifica visione del mondo, religiosa o irreligiosa che sia. Più diffusamente sul tema, v. G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.

²⁰² Sin da dopo il processo di Norimberga, secondo F. GIUFFRÈ, *La solidarietà...*, cit., p. 49, “si consolida gradualmente la consapevolezza che non sarebbe più stato possibile concepire un ordinamento neutro rispetto ad un nucleo fondamentale di contenuti sostanziali”. Addirittura, a parere di G. AMATO, *Laicità, metodo comune di confronto*, in *Italianieuropei*, n. 2, 2008, disponibile online all'indirizzo <https://www.italianieuropei.it/it/la-rivista/archivio-della-rivista/item/349-laicit%C3%A0-metodo-comune-di-confronto.html>, “la democrazia è fondata essa stessa su assoluti, tali essendo la

necessario attingere ai nostri fini, per giungere compiutamente a una proposta contenutistica di un piano di reinserimento sociale.

Tornando agli inizi del ragionamento sviluppato nel corso di questo capitolo, si ricorda infatti che il concetto di de-radicalizzazione designa, a uno sguardo più attento, una rieducazione precisamente individualizzata a misura del soggetto, volta, con un ulteriore passaggio, alla sua risocializzazione. A venire in primo piano, quindi, sono, all'interno del menzionato comparto assiologico pubblico, specificamente quei valori cui si ispira la coesistenza tra consociati auspicata dalla Costituzione.

Più in concreto, un programma di de-radicalizzazione dovrà illustrare, in primo luogo, all'individuo cui è rivolto, che ognuno è pienamente libero, all'interno del nostro ordinamento, di professare il proprio credo, essendogli assicurato in tale ambito uno spazio privo di ingerenze pubbliche e private. Naturalmente, a loro volta, altri cittadini sono titolati a fare propaganda della propria religione e quindi a porre in essere condotte di proselitismo dirette alla persuasione, ma ciò non autorizza a violare la libertà costituzionalmente garantita di aderire (o di non aderire) a una fede in modo del tutto volontario e spontaneo. Il merito primario della laicità consiste infatti nel suo "assiduo preoccuparsi di dar a tutti il modo di essere se stessi"²⁰³: a ogni consociato, dunque, persino se radicalizzato a partire da una matrice religiosa o politica. Ancora, gli verrà spiegata la natura dell'atteggiamento complessivo che lo Stato intrattiene col fenomeno religioso, improntato all'equidistanza, ma non all'indifferenza, nonché le garanzie e i limiti figli della versione italiana della laicità.

Fin qui, però, l'attività finisce per consistere in niente di più di una semplice illustrazione; si tratterebbe, a ben vedere, di una sorta di corso di diritto costituzionale in pillole, rivolto peraltro a soggetti carenti delle necessarie basi culturali per comprendere appieno la materia, privo di ogni ulteriore ambizione. Non si richiederebbe, evidentemente, al radicalizzato di aderire, per esempio, alla laicità

dignità della persona, il rispetto per la sua vita e per le sue libertà, l'eguaglianza a prescindere da qualunque fattore di possibile discriminazione, il pluralismo, la tutela delle minoranze, la coltivazione della pace e della solidarietà nelle relazioni internazionali". Certamente, però, detta tavola di valori comuni, richiesta per l'unità stessa del corpo politico, va individuata, come rimarca G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato e questione bioetica*, in M. Tedeschi (a cura di), cit., p. 295, nella Costituzione.

²⁰³ Così P. BELLINI, *Della idea di laicità nelle relazioni fra privati*, in M. Tedeschi, (a cura di), cit., p. 39.

dello Stato, ovvero di approvare il fatto che quest'ultimo si impegni nella salvaguardia della libertà religiosa di ciascuno. Più semplicemente, tali prospettazioni sarebbero funzionalizzate a far comprendere all'individuo le specificità dell'ordinamento in cui si muove e le conseguenze delle violazioni delle regole da esso stabilite. In ciò si ravvisa, certamente, una finalità coerente con lo spirito rieducativo che anima l'operazione²⁰⁴, ma, a parere di chi scrive, non sufficiente.

Il tema che dovrebbe rivestire una rinnovata centralità è, a nostra opinione, quello della responsabilità, "uno dei cardini della riflessione morale e politica contemporanea"²⁰⁵. Già ci si è intrattenuti, nel corso di questo studio, sulla rilevanza, nell'ordinamento costituzionale, della previsione di doveri inderogabili di solidarietà, il cui adempimento è richiesto con la stessa decisione con la quale sono riconosciuti diritti inviolabili²⁰⁶; ciò che non è ancora emerso, invece, è quel portato dell'inscindibile connessione tra diritti e doveri, che ai nostri scopi può risultare di particolare interesse. L'idea stessa che all'esercizio in concreto di libertà garantite possano opporsi limiti connessi alla necessaria partecipazione sociale della persona rivela infatti il ruolo che l'ordinamento attribuisce alla responsabilità percepita da un individuo nei confronti dell'altro. La relazione tra libertà e responsabilità è così concepibile in chiave circolare, esattamente alla stregua della dialettica tra diritti e doveri cui sottintende²⁰⁷: l'esercizio di un diritto inviolabile comporta sempre

²⁰⁴ La giurisprudenza di legittimità ha più volte ribadito infatti che la finalità rieducativa della pena consiste nel "riconoscimento della necessità (da parte del condannato, ndr) di rispettare le leggi penali, che assicurano la soglia minima dei comportamenti leciti dovuti e di conformare in genere il proprio agire ai doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociali". Cfr. Cass. pen., n. 688/1998, par. 5. Sulla stessa falsariga, anche Cass. pen., n. 2481/2000, per cui "occorre invece aver riguardo essenzialmente, in armonia con la visione laica cui si ispira l'ordinamento giuridico, alla prospettiva che il condannato acquisisca consapevolezza della necessità di rispettare le leggi penali e di conformare, in genere, il proprio agire ai doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale sanciti dall'ordinamento medesimo".

²⁰⁵ Così, A. PIRNI, M. SGHIRINZETTI, *Tra dovere e responsabilità. Un rinnovato e atteso dialogo*, in *Lessico di etica pubblica*, n. 2, 2014, p. 3. La materia della responsabilità e della libera scelta è sempre più d'attualità non solo nelle tradizionali prospettive giuridiche e filosofiche, ma anche in quelle, più nuove, delle neuroscienze e dell'informatica teorica. Cfr., per una interessante e recentissima riflessione in tema, G. TRAUTTEUR, *Il prigioniero libero*, Adelphi, Milano, 2020.

²⁰⁶ F. GIUFFRÈ, *La solidarietà...*, cit., p. 10, rileva che, senza la sussistenza di vincoli di solidarietà fra i consociati, un ordinamento non sarebbe nemmeno concepibile.

²⁰⁷ Sul punto, v. G. BASCHERINI, *La solidarietà politica nell'esperienza costituzionale repubblicana*, in *Costituzionalismo.it*, fascicolo 1, 2016, p. 162.

l'assunzione di un dovere nei confronti della collettività, proprio come "ogni libertà è fondamento di responsabilità"²⁰⁸.

Insistere, così, su quest'ultima non significa solo mirare a far comprendere le fondamenta solidali della convivenza civile disegnata dall'ordinamento, ma sensibilizzare a un vincolo che è ritenuto essenziale per il medesimo scopo per cui, in altri sistemi menzionati nel presente capitolo, si è fatto ricorso alla religione civile. In una società composita, l'appello a forme di responsabilità a carico di tutti i consociati è funzionale proprio alla realizzazione di quella minima coesione²⁰⁹ che costituisce la necessaria compensazione alle spinte centrifughe proprie del pluralismo.

Il rimando alla responsabilità vale ai fini di questo studio sotto un duplice profilo. In prima istanza, in quanto certamente il piano di de-radicalizzazione di cui si sta ragionando non può non annoverare un riferimento alle sanzioni cui un individuo può andare incontro in caso di condotte lesive di fondamentali beni giuridici altrui, quali la vita o l'incolumità fisica. Tale richiamo, però, può non essere sufficiente. Come ha recentemente notato Greco, "ricondere il diritto (e l'ubbidienza al diritto) esclusivamente alla minaccia della sanzione vuol dire, (...) considerare l'uomo come un oggetto che "deve essere spinto" a fare qualcosa che altrimenti non farebbe"²¹⁰. Si tratta di una visione non solo eccessivamente cinica, che di fatto ritiene l'uomo incapace di regolarsi in assenza della prospettiva di una ritorsione, ma soprattutto miope, che trascura l'essenzialità, nel nostro ordinamento, del principio solidaristico. Di quest'ultimo, si ricorda qui la natura di tessuto connettivo²¹¹ dei rapporti tra i singoli, posto alla base della convivenza sociale prefigurata dalla Carta costituzionale. La dimensione relazionale del diritto, dunque, verrebbe del tutto ignorata in una prospettiva rieducativa, qualora si omettesse il fatto che il quadro giuridico in cui il radicalizzato si muove richiede un'assunzione di responsabilità solidale derivante dalla sua partecipazione al teatro sociale. Una volta appurato che l'obiettivo di una strategia rieducativa sia in prima battuta il *disengagement*, il disimpegno del singolo dall'intraprendere un'azione criminosa, si potrà sì scegliere

²⁰⁸ Così F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 1999, p. 209.

²⁰⁹ Secondo A. APOSTOLI, cit., p. 40, detta integrazione si realizza altresì attraverso il riconoscimento e la tutela dei diritti dei soggetti.

²¹⁰ T. GRECO, *La responsabilità dentro il diritto*, in *Questione Giustizia*, rivista telematica (www.questionegiustizia.it), 17 giugno 2020, par. 3.

²¹¹ Così A. MORELLI, *I principi costituzionali...*, cit., p. 3.

di perseguire quello scopo puramente con la intimidazione, ma si finirebbe così per tradire l'autentico spirito solidaristico che animava il progetto costituente²¹², che richiede evidentemente qualcosa di più.

In tale contesto, assume particolare spessore un secondo aspetto connesso al nuovo e, in questa sede, auspicato ruolo conferito al tema della responsabilità in un progetto di de-radicalizzazione. Per comprenderne la portata, occorre risalire alla definizione di radicalizzazione che si è individuata in questa tesi, secondo la quale radicalizzato è colui che ha conformato la propria intera identità attorno alla sua professione di fede e si rifiuta di riconoscere eguale dignità a chi non condivide tale religiosità.

La responsabilità reciproca, infatti, si fonda sull'idea che nell'altro il soggetto sia in grado di specchiarsi in quanto in grado di scorgervi riflessa la propria dignità. Si tratta, dunque, di un tipo di convinzione diametralmente opposta a quella che fonda un percorso di radicalizzazione, in cui proprio l'incapacità di vedere nel diverso da sé elementi comuni conduce all'impossibilità di confrontarsi senza ricorrere a forme di imposizione della propria visione. In tale direzione, il nucleo della attività rieducativa – o 'de-radicalizzante', che dir si voglia – potrebbe giustappunto consistere in questo aspetto: se il radicalizzato è impossibilitato a nutrire rispetto, solidarietà o compassione nei confronti dell'altro dal momento che disconosce a quest'ultimo umanità e, in definitiva, dignità, occorre prospettargli una differente visione.

Una visione incentrata sul rispetto della pari dignità e sui vincoli solidaristici imposti dal nostro ordinamento in cambio del riconoscimento dei diritti inviolabili, che davvero possa assicurare, qualora adottata dal radicalizzato, una rinnovata astensione in concreto da ogni attività criminale motivata dalla sua religiosità. Si tratterebbe, con tutta evidenza, di un'azione pubblica che, nel pieno rispetto del principio di laicità, non intende in alcun modo alterare la religiosità individuale, la quale potrebbe benissimo rimanere frammista a elementi politici e persino totalitaria. Costituirebbe, però, un tentativo laico di de-radicalizzazione, che

²¹² Ricorda N. LIPARI, *La cultura della solidarietà nella Costituzione italiana*, in *Parlamento*, n.12, 1989, p. 19, che in Assemblea costituente “l'idea della solidarietà – assieme a quella del primato della persona, ai principi di libertà e giustizia, al rifiuto del totalitarismo –, è tra quelle su cui più spontaneamente si è verificata la convergenza di ispirazioni ideali profondamente diverse”.

insieme alle ricadute derivanti dalla violazione di una regola statutale, mostrerebbe al radicalizzato non solo le conseguenze giuridiche delle sue azioni, ma, di più, cosa significhi essere parte di una compagine sociale regolata dalla nostra Costituzione, in cui il ponte fra le libertà garantite e la responsabilità richiesta è costituito proprio dal super-valore della dignità umana²¹³.

Solo così potrà essere effettivamente raggiunto lo scopo di reinserimento sociale che sottostà a ogni intervento rieducativo. Il potere pubblico, in tal modo, non offrirà soltanto biasimo e riprovazione al radicalizzato, già sanzionato per gli errori commessi e ora posto di fronte a un'autorità che desidera, intraprendendo un'impossibile crociata, modificarne le scelte più intime a proprio piacimento, ma si troverà dinnanzi a istituzioni in grado di proporgli un 'manuale di istruzioni' idoneo a un concreto ritorno in società.

A uno sguardo superficiale, questo può sembrare un obiettivo meno ambizioso; si tratta però, ai nostri occhi, della strada più agilmente percorribile da un ordinamento che non voglia rinunciare a definirsi laico e il cui indefettibile scopo ultimo rimanga la tutela della persona umana, persino nelle sue sfaccettature più censurabili. Fornito di quegli strumenti, al radicalizzato è messa a disposizione la possibilità di comprendere l'essenza della concezione costituzionale della convivenza civile; essa non consiste nel rispetto delle leggi in quanto tali, per quanto già in questo modo si otterrebbe quel disimpegno auspicato dal progetto rieducativo, ma nella coscienza dell'eguale dignità di ciascuno e dei vincoli solidaristici che legano i consociati. Circa le eventualità di buona riuscita di tale operazione di reinserimento sociale non si hanno evidentemente certezze, ma indubbiamente si tratta di una nuova possibile via per una sfida, quella della de-radicalizzazione, irrinunciabile da ormai quindici anni per lo Stato democratico-pluralista e cui ancora, a oggi, non si è stati capaci di offrire una risposta univoca ed efficace.

²¹³ Quello a cui si fa riferimento è un concetto evidentemente laico di dignità, alieno alle molteplici declinazioni che, data la sua rilevanza, gli vengono attribuite dalle singole religioni al proprio interno – si pensi, da ultimo, alla recente enciclica di Papa Francesco, *Fratelli tutti sulla fraternità e l'amicizia sociale*, 3 ottobre 2020, in cui la centralità dell'inalienabile dignità umana è più volte rimarcata. Per esempio, si sottolinea che “ogni essere umano ha diritto a vivere con dignità e a svilupparsi integralmente, e nessun Paese può negare tale diritto fondamentale” (par. 107) e che il fatto che “ogni essere umano possiede una dignità inalienabile è una verità corrispondente alla natura umana al di là di qualsiasi cambiamento culturale” (par. 213). Per i cattolici, però, la “sorgente di dignità umana e di fraternità sta nel Vangelo di Gesù Cristo” (par. 277); lo Stato laico, invece, è tenuto a elaborare un proprio, autonomo, concetto di dignità, alla cui tutela andrà orientato il suo intero agire.

NOTE CONCLUSIVE

Il primo obiettivo del presente studio era individuare una definizione di radicalizzazione, e quindi di radicalizzato, che fosse in grado di assumere innanzitutto contorni propri, autonomi e distinti da quelli di concetti spesso maldestramente sovrapposti come fondamentalismo o estremismo. Al tempo stesso, era apparso essenziale conferire alla radicalizzazione un'autentica rilevanza giuridica, capace di indicare all'ordinamento il baricentro attorno al quale orientare la propria attività di contrasto al fenomeno.

L'esito dell'analisi ha portato a concludere che, secondo l'originale prospettiva adottata in questa sede, il radicalizzato di matrice religiosa è colui che ha informato la sua intera identità attorno a ciò in cui crede, per quanto la sua professione di fede possa risultare viziata dal proprio vissuto o da condizionamenti di per sé alieni a una dimensione anche solo latamente spirituale. La 'totalitarizzazione' che ha così luogo nella sfera più intima della personalità del soggetto finisce dunque per ridurre in frantumi non solo i legami che regolano l'equilibrio tra la sua religiosità e gli altri ambiti della sua personalità, ma per riverberarsi anche sulla sua socialità.

Proprio come opera uno Stato totalitario in relazione alla vita dei suoi cittadini, si è detto, allo stesso modo una religiosità individuale totalitaria penetra in ogni aspetto dell'identità del singolo, al punto che difficilmente la sua dimensione intersoggettiva potrà rimanerne intaccata. Nell'altro diverso da sé, quindi, il radicalizzato stenterà a riconoscere pari dignità, considerando, anzi, la vita altrui meritevole di sacrificio per la causa perseguita.

Tale sprezzo per la dignità, però, è carico anche di ricadute giuridiche, se è vero che essa rappresenta il minimo etico intangibile fatto proprio dall'ordinamento; lo Stato laico, democratico e pluralista, tollera infatti tutte le visioni dell'esistenza, anche le più intrinsecamente contrarie ai valori di cui si fa portatore, ma non può ammettere che quelle concezioni si traducano, nei fatti, in altrettante condotte lesive di beni giuridici meritevoli di tutela. Da una prospettiva che concepisce quello alla sicurezza non come un diritto soggettivo, ma come un interesse collettivo

funzionalizzato alla tutela dei diritti in quanto condizione essenziale per il loro esercizio, al radicalizzato potranno quindi essere posti limiti dal legislatore solo qualora egli abbia già fatto seguire alle proprie intime convinzioni azioni o omissioni da esse ispirate, violazioni in concreto dei doveri inderogabili di solidarietà imposti dalla nostra Carta fondamentale. Si potrebbe concludere quindi, sulla falsariga del ragionamento condotto, che, ogni volta che in questo studio si è trattato di radicalizzazione, più opportunamente si sarebbe dovuto accompagnare quel lemma all'aggettivo 'violenta'. Non è in sé una personalità radicalizzata, infatti, che può rappresentare un problema per lo Stato laico, ma solo una che sfoci in comportamenti materiali conseguenti. Anche quel 'violenta', però, va spiegato: esso non rimanda, infatti, solo a un atto lesivo della vita o dell'integrità fisica delle persone offese, naturalmente sanzionato nel codice penale, ma, più estensivamente, a una qualunque condotta contraria ai doveri inderogabili di solidarietà, specie di rispetto della dignità altrui.

Nella necessaria garanzia della diversità che è richiesta dal principio supremo di laicità, quei doveri svolgono infatti la funzione di circoscrivere le differenze in una cornice di integrazione minima che si frapponga alla frammentazione dell'ordinamento, in nome di un punto di mediazione tra le diverse istanze sottese al pluralismo. Quel baricentro da altro non è costituito che dal valore della dignità umana, "presupposto del mutuo riconoscimento"¹ la cui tutela è lo scopo stesso che giustifica l'esistenza dell'ordinamento costituzionale, fondato sulla primazia della persona.

Si sono evidenziate, quindi, le notevoli difficoltà dell'attuale strategia italiana di contrasto alla radicalizzazione, che, nei suoi diversi ambiti operativi, appare non solo incoerente, ma persino a rischio di indebite compressioni di diritti inviolabili. Per scongiurare tale fatale eventualità, si è in questa sede suggerito di adottare una univoca definizione di radicalizzazione, valida tanto per il ramo penale, quanto per quelli penitenziario e amministrativo dell'ordinamento; suo obiettivo è fornire organicità alla visione complessiva della radicalizzazione di matrice religiosa adottata nel nostro Paese e scongiurare il rischio di derive securitarie disposte a

¹ Così S. DELLAVALLE, cit., paragrafo 6, punto f).

sacrificare sull'altare dell'emergenza irrinunciabili esigenze di garanzia delle posizioni soggettive individuali.

Una volta chiarito cosa si intende per radicalizzazione, la seconda parte di questo lavoro si è concentrata sull'annosa questione della mancanza, nel nostro ordinamento, di un piano nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione, prospettando soluzioni inedite su entrambi i versanti.

Si sono, così, studiate e proposte formule collaborative con le comunità religiose, specie in tema di prevenzione, in grado di incardinarsi senza smottamenti nei binari tracciati dal principio di distinzione degli ordini. Anche in questo ambito, infatti, l'azione dello Stato deve rimanere nettamente separata da quella eventualmente posta in essere dalle confessioni. Ma ciò non implica che queste ultime debbano rimanere necessariamente inerti di fronte alla sfida del contrasto alla radicalizzazione di matrice religiosa. Merita un cenno particolare la suggerita ipotesi di interlocuzione con i soggetti confessionali in parte ricalcata sull'esperienza vissuta dal nostro ordinamento al momento di dover procedere alla ripresa delle celebrazioni liturgiche sospese a causa dell'emergenza pandemica. Gli imprevedibili mutamenti dell'attualità, infatti, hanno costretto le istituzioni civili alla ricerca di nuovi percorsi, senza alcuna certezza di successo, ma con il coraggio di una sperimentazione che non può non rimanere sempre attenta alla tutela delle garanzie costituzionali.

Occorre quindi ribadire la necessità di riconoscere che le misure di prevenzione della radicalizzazione finora implementate sono effettivamente preventive solo da un punto di vista nominalistico, concentrandosi in realtà su un momento posteriore alla pre-radicalizzazione vera e propria. Non necessariamente, si badi, per colpa delle istituzioni civili. È complesso, infatti, immaginare un'efficace strategia preventiva completamente priva di elementi religiosi, impossibili da maneggiare per un ordinamento laico. L'attività di prevenzione, dunque, una volta acquisita tale consapevolezza, potrebbe essere demandata alle comunità religiose, insieme all'elaborazione di protocolli condivisi con il potere politico.

È nella pratica della de-radicalizzazione, invece, che lo Stato dovrebbe concentrare i suoi sforzi, in primo luogo sgombrando il campo da dubbi relativi alla finalità di tale operazione. Ogni ipotesi di riprogrammazione interna del soggetto cui è indirizzata va infatti rigettata, non solo perché di complesse – se non impossibili –

realizzazione e verifica, ma anche e soprattutto in quanto costituzionalmente illegittima. L'intangibile sfera della coscienza individuale è infatti tale, e non può non rimanerle anche a fronte di asserite esigenze di sicurezza.

Come si è sostenuto nel corso della trattazione, il concetto di de-radicalizzazione non è in realtà distinto da quello di rieducazione, inteso nella sua accezione di reinserimento sociale. Gli strumenti giuridici, quindi, che andranno forniti al radicalizzato sono quelli atti a permettergli di comprendere la concezione della convivenza civile e dei rapporti interpersonali fatta propria dal nostro ordinamento. In tale direzione è appunto emersa nella presente tesi la questione dei valori di uno Stato laico e della sua (im)possibilità di richiedere ai consociati l'intima adesione agli stessi.

Pur in presenza di un regime costituzionale che rende inammissibile l'idea stessa di una religione civile, l'ordinamento non rinuncia infatti a farsi portatore di un proprio apparato assiologico, offerto e non imposto ai cittadini. È in quel bacino valoriale, dunque, che va identificato lo scopo di una de-radicalizzazione laica, con un particolare occhio di riguardo per il concetto di responsabilità. Alla coesione minima che è lo scopo primario della religione civile, infatti, nel nostro Stato democratico e pluralista è funzionale proprio il richiamo alla responsabilità di tutti, contrappeso essenziale alle tendenze centrifughe connaturate a una compagine sociale composita e articolata. All'attenzione del radicalizzato, dunque, verrebbe così portato il fatto che le libertà garantitegli dall'ordinamento implicano in sé un'assunzione di responsabilità, la consapevolezza che la partecipazione al teatro sociale si fonda certamente su diritti, ma al contempo altresì su doveri.

A ben vedere, una simile prospettazione potrebbe essere la più coerente col dettato costituzionale non solo in quanto si asterebbe da ogni tentazione di intima conversione del soggetto, ma anche perché si porrebbe nel solco tracciato dal principio solidaristico, architrave del nostro ordinamento. Eleggere la responsabilità quale centro nodale di un piano di de-radicalizzazione, infatti, significa considerare la dimensione relazionale del diritto plasticamente incarnata da quel principio e comprendere che, sebbene il primo obiettivo di un'attività di risocializzazione debba necessariamente consistere nel mero *disengagement*, procedere solo con

l'intimidazione, minacciando severe reazioni in caso di ritorno a condotte criminose, non è sufficiente.

Responsabilità vuol dire solidarietà, consapevolezza e senso del limite, ma vuol dire anche, e soprattutto, dignità – sia propria² sia da riconoscere agli e negli altri – super-valore del nostro ordinamento e riferimento essenziale anche nell'ottica di questa tesi. Se chi scrive dovesse, in chiusura, redigere un bilancio finale dall'esperienza di studio compiuta in questi mesi, sarebbe indubbiamente quella la prima voce da considerarsi.

Ci si è accorti, procedendo nel lavoro, quanto la sua preminenza sia in grado di influenzare qualsiasi analisi giuridica di un'iniziativa statale – tanto che si tratti, per esempio, della reazione sul fronte penalistico al terrorismo di matrice religiosa quanto di rapporti con le comunità islamiche – e ogni possibile strada futura che si è intesa tratteggiare. Un tratto essenziale di una personalità radicalizzata, infatti, è stato individuato nello sprezzo della dignità altrui; circolarmente, si è auspicata la centralità di quest'ultima, specie della sua funzione connettiva tra diritti inviolabili e doveri inderogabili di solidarietà, all'interno di una strategia di de-radicalizzazione.

È forse questa, quindi, la vera conclusione cui si è pervenuti all'esito della presente ricerca: l'autentica consapevolezza che il valore supremo della dignità umana rappresenta sempre la stella polare che deve orientare l'intero agire dell'ordinamento, anche a fronte di sfide nuove e apparentemente inaffrontabili con gli strumenti classici messi a disposizione del legislatore³. Invero, è dalle fondamenta che occorre ripartire per individuare una soluzione, o almeno un possibile percorso risolutivo. Non è detto che sia quello più rispondente alle sempre crescenti istanze securitarie, e nemmeno il più efficace, ma certamente si tratta di una via che permette allo Stato laico di raggiungere il massimo obiettivo perseguibile: rimanere se stesso, ancorato ai propri principi fondamentali, persino nell'emergenza.

² Sia concesso qui citare la grande letteratura del Novecento, per cui “l'uomo, nel caos dei primordi, prese coscienza per la prima volta della propria dignità umana”. Cfr. S. MARAI, *Le braci* [1942], Adelphi, Milano, 1998, p. 103.

³ Si pensi all'asserita necessità di predisporre un arsenale penalistico più flessibile rispetto alle ordinarie garanzie costituzionali, data la gravità del fenomeno terroristico, di cui si è ampiamente parlato nel capitolo II di questa tesi.

BIBLIOGRAFIA

Vengono qui riportate per esteso le indicazioni bibliografiche delle opere citate nel testo.

AA.VV., *Nuove forme di prevenzione della criminalità organizzata: gli strumenti di aggressione dei profitti di reato e le misure di prevenzione*, Quaderni del Consiglio Superiore della Magistratura, n. 104, 1998.

AA. VV., *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

AA.VV., *Perspective on Radicalisation and Political Violence - Papers from the First International Conference on Radicalisation and Political Violence - London, 17-18 January 2008*, International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, Londra, 2008.

AA.VV., *La radicalizzazione del terrorismo islamico. Elementi per uno studio del fenomeno di proselitismo in carcere*, Quaderni ISSP, n. 9, giugno 2012.

AA.VV., *The Meaning of 'Religion' in Multicultural Societies Law*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 39, 2017.

AA.VV., *Prevention of radicalisation in selected European countries. A comprehensive report of the state of the art in counter-radicalisation*, Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen, Hannover, 2017.

AA.VV., *Gap analysis on counter-radicalisation measures*, Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen, Hannover, 2017.

ABBAS, Tahir, *Muslim Minorities in Britain: Integration, Multiculturalism and Radicalism in the Post-7/7 Period*, in *Journal of Intercultural Studies*, vol. 28, n. 3, 2007, pp. 287-300.

ABBAS, Tahir, *Implementing 'Prevent' in Countering Violent Extremism in the UK: A Left-Realist Critique*, in *Critical Social Policy*, vol. 39, n. 3, 2018, pp. 396-412.

ABU SALEM, Miriam, *L'Islam italiano e le regole religiose di fronte all'emergenza del COVID-19: "L'avversità si accompagna alla buona sorte" (Cor 94, 5-6)*, in *Oliv.it*, 13 marzo 2020.

ACCIAI, Riccardo, *La bozza di intesa fra la Repubblica Italiana e l'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia*, in Parlato, Vittorio, Varnier, Giovanni B. (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 258 ss.

AINIS, Michele, *Laicità e confessioni religiose*, relazione presentata al Convegno dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, svoltosi a Napoli il 26 ottobre 2007.

ALICI, Luca (a cura di), *Il diritto di punire. Testi di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia, 2012.

ALICINO, Francesco, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, CEDAM, Padova, 2011.

ALICINO, Francesco, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni "altre" e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013.

ALICINO, Francesco, *Le emergenze del terrorismo islamista e le necessità dello Stato laico costituzionale di diritto*, in Martino, Roberto, Alicino, Francesco, Barone, Antonio (a cura di), *L'impatto delle situazioni di urgenza sulle attività umane regolate dal diritto*, Giuffrè, Milano, 2017.

ALICINO, Francesco, *Lo Stato laico costituzionale di diritto di fronte all'emergenza del terrorismo islamista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 2, 2018.

ALICINO, Francesco (a cura di), *Terrorismo di ispirazione religiosa. Prevenzione e deradicalizzazione nello Stato laico*, Editrice APES, Roma, 2020.

ALICINO, Francesco, *Costituzione e religione in Italia al tempo della pandemia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2020.

ALLEN, Charles, *Threat of Islamic Radicalization to the Homeland*, intervento alla Commissione *Homeland Security and Governmental Affairs* del Senato statunitense, 14 marzo 2007.

ALUFFI BECK-PECCOZ, Roberta, *Il diritto islamico*, in Ferrari, Silvio (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, Islam e induismo*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 173 ss.

AMATO, Giuliano, *Laicità, metodo comune di confronto*, in *Italianieuropei*, n. 2, 2008.

AMATO, Stefania, PASSIONE, Michele, *La legge italiana: un profilo giuridico*, in *Studi sulla questione criminale*, n.2, 2018, pp. 51-66.

AMBROSI, Andrea, *Edilizia di culto e potestà legislativa regionale*, in *Diritto e religioni*, n. 2, 2017, p. 217 ss.

AMBROSIO, Gianni, *Continuità e cambiamenti nell'appartenenza civile e religiosa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2000, pp. 51-69.

ANGELETTI, Silvia, *La nuova Intesa con l'Unione Buddhista Italiana: una doppia conforme per il Sangha italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2008.

ANGELETTI, Silvia, *L'accesso dei ministri di culto islamici negli istituti di detenzione, tra antichi problemi e prospettive di riforma. L'esperienza del Protocollo tra Dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria e UCOII*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 24, 2018.

ANGELUCCI, Antonio, *Una politica ecclesiastica per l'islam?*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2014, pp. 141-158.

ANGELUCCI, Antonio, *Ancora sul concetto di confessione religiosa e alcune note sulla natura confessionale dell'islam*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2019, pp. 21-48.

ANNICHINO, Pasquale, *Sicurezza nazionale e diritto di libertà religiosa. Alcune considerazioni alla luce della recente esperienza statunitense*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2017.

APOSTOLI, Adriana, *Il consolidamento della democrazia attraverso la promozione della solidarietà sociale all'interno della comunità*, in *Costituzionalismo.it*, rivista telematica (www.costituzionalismo.it), n. 1, 2016.

ARCHER, Toby, *Welcome to the Umma: The British State and its Muslim Citizens since 9/11*, in *Cooperation and Conflict*, vol. 44, n. 3, 2009, pp. 329-347.

ARROBA CONDE, Manuel Jesús, RIONDINO, Michele, *Introduzione al diritto canonico*, Le Monnier Università, Firenze, 2017.

BALSAMO, Antonio, *Decreto antiterrorismo e riforma del sistema delle misure di prevenzione*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 2 marzo 2015.

BARAN, Zeyno, *Fighting the war of ideas*, in *Foreign Affairs*, vol. 84, n. 6, novembre-dicembre 2005.

BARATTA, Alessandro, *Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?*, in Anastasia, Stefano, Palma, Mauro (a cura di), *La bilancia e la misura: giustizia, sicurezza, riforme*, FrancoAngeli, Milano, 2001, p. 19 ss.

BARBERA, Augusto, *Il cammino della laicità*, in Canestrari, Stefano (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007.

BARBERIS, Dino, *Le religioni nell'epoca globale secondo José Casanova. Secolarizzazione, ruolo pubblico delle religioni e pluralismo religioso*, in *Archivio teologico torinese*, n. 2, 2013, pp. 336-352.

BARBERIS, Mauro, *Società post-secolare? Cinque obiezioni ai laici accomodanti*, in *il Mulino*, n. 1, 2010, pp. 5-19.

BARBERIS, Mauro, *Liberté, égalité, sécurité. Gli equivoci della guerra al terrore*, in *il Mulino*, n. 4, 2016, pp. 565-577.

BARBERIS, Mauro, *Non c'è sicurezza senza libertà. Il fallimento delle politiche antiterrorismo*, il Mulino, Bologna, 2017.

BARBIERI, Luigi, *Fattore religioso e dinamiche storico-istituzionali. La procedura per le "Intese" ex art. 8 Cost. tra regole del gioco e principi di democrazia sostanziale*, in *Diritto e religioni.*, n. 2, 2016.

BARTOLI, Roberto, *Lotta al terrorismo internazionale. Tra diritto penale del nemico, jus in bello del criminale e annientamento del nemico assoluto*, Giappichelli, Torino 2008.

BARTOLI, Roberto, *Legislazione e prassi in tema di contrasto al terrorismo internazionale: un nuovo paradigma emergenziale?*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 3, 2017, pp. 233-259.

BARTOLOMEI, Franco, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale. Saggio*, Giappichelli, Torino, 1987.

BASCHERINI, Gianluca, *La solidarietà politica nell'esperienza costituzionale repubblicana*, in *Costituzionalismo.it*, fascicolo 1, 2016, pp. 125-162.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, *Le régime de séparation et laïcité en France; quelques évolutions récentes*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2014, pp. 191-208.

BASILE, Fabio, *Società multiculturali, immigrazione e reati culturalmente motivati (comprese le mutilazioni genitali femminili)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2007.

BASILE, Fabio, *Il reato di "pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili" alla prova della giurisprudenza: un commento alla prima (e finora unica) applicazione giurisprudenziale dell'art. 583 bis c.p.* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 24, 2013.

BASILE, Fabio, *Brevi considerazioni introduttive sulle misure di prevenzione*, in *Giurisprudenza italiana*, n. 6, 2015, pp. 1520-1523.

BASILE, Fabio, GIANNOCOLI, Mariarosa, *Il coltello “kirpan”, i valori occidentali e gli arcipelaghi culturali confliggenti. A proposito di una recente sentenza della Cassazione*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, n. 3, 2017.

BASILE, Fabio, *Esiste una nozione ontologicamente unitaria di pericolosità sociale? Spunti di riflessione, con particolare riguardo alle misure di sicurezza e alle misure di prevenzione*, in Paliero, Carlo Enrico, Viganò, Francesco, Basile, Fabio, Gatta, Gian Luigi (a cura di), *La pena, ancora fra attualità e tradizione – Studi in onore di Emilio Dolcini*, Giuffrè, Milano, 2019, pp. 955-986.

BASILE, Fabio, *Manuale delle misure di prevenzione. Profili sostanziali*, Giappichelli, Torino, 2020.

BASSU, Carla, *I diritti umani e le nuove sfide della sicurezza*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 27 marzo 2017.

BAUBÉROT, Jean, *Existe-t-il une religion civile républicaine?*, in *French Politics, Culture & Society*, vol. 25, n. 2, 2007, pp. 3-18.

BAUMAN, Zygmunt, *La solitudine del cittadino globale* [1999], Feltrinelli, Milano, 2000.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernità liquida* [2000], Laterza, Roma-Bari, 2002.

BECCARO, Andrea, BONINO, Stefano, *Terrorism and Counterterrorism: Italian Exceptionalism and Its Limits*, in *Studies in Conflict & Terrorism*, 9 dicembre 2019.

BECK, Ulrich, *Il Dio personale. La rinascita della religiosità secolare* [2008], Laterza, Roma-Bari, 2009.

BELLAH, Robert N., *La religione civile in Italia e in America*, Armando Editore, Roma, 2009.

BELLINI, Piero, *Della idea di laicità nelle relazioni fra privati*, in Tedeschi, Mario (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 11-43.

BELLUCCI, Lucia, *Immigrazione e pluralità di culture: due modelli a confronto*, in *Sociologia del diritto*, n. 3, 2001, p. 131 ss.

BENIGNI, Rita, *L'intesa con L'Unione Induista Italiana Sanatana Dharma Samgha*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2007, p. 413 ss.

BERLINGÒ, Salvatore, CASUSCELLI, Giuseppe (a cura di), *Stato democratico e regime pattizio. Atti dell'incontro di studio: Messina, 6-7 giugno 1975*, Giuffrè, Milano, 1977.

BERLINGÒ, Salvatore, *Risposta*, in *Las relaciones entre el Estado Y las Confesiones minoritarias: los derechos religiosos de los inmigrantes*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XIV, 1998, p. 55-58.

BERLINGÒ, Salvatore, *La prospettiva di un'intesa con l'Islam in Italia*, in *Anuario de derecho eclesiastico del Estado*, vol. XIV, 1998, pp. 643-664.

BERLINGÒ, Salvatore, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in Berlingò, Salvatore, Casuscelli, Giuseppe, Domianello, Sara (a cura di), *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, UTET, Torino, 2000, p. 7 ss.

BERLINGÒ, Salvatore, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. VI, UTET, Torino, 1991, p. 454 ss.

BERLINGÒ, Salvatore, *Mediazione e Religioni: la sfida in una società complessa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 22, 2018.

BERNARDI, Alessandro, *Populismo giudiziario? L'evoluzione della giurisprudenza penale sul kirpan*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, 2017, pp. 673-689.

BERNARDI, Alessandro, *Lotta senza quartiere al terrorismo fondamentalista in Europa: riflessioni sulla funzione della pena*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, n. 3, 2018, pp. 1049-1076.

BERTOLESI, Riccardo, *Indottrinare al martirio non è reato di associazione con finalità di terrorismo*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 23 gennaio 2017.

BETTETINI, Andrea, *Tra autonomia e sussidiarietà: contenuti e precedenti delle convenzioni a carattere locale tra Chiesa e Istituzioni pubbliche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2010.

BETTETINI, Andrea, *Gruppi sociali, confessioni religiose e intese: sulla giustiziabilità di una pretesa all'avvio delle trattative preordinate alla conclusione di un'intesa ex art. 8, terzo comma, Cost.*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2016.

BETTIOL, Giuseppe, *Il mito della rieducazione*, in AA. VV., *Sul problema della rieducazione del condannato*, CEDAM, Padova, 1964, p. 3 ss.

BEUNAS, Clément, *Du «radical» au «radicalisé». Les usages médiatiques et politiques de la notion de «déradicalisation» en France (2014-2017)*, in *Déviance et Société*, 2019, vol. 43, no 1, pp. 3-39.

BIANO, Ilaria, *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?* in *SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA*, vol. 8, n. 15, pp. 81-102, 2017.

BILOTTI, Domenico, *I ministri dei culti acattolici: incompiutezze definitorie e inderogabilità funzionali*, Giuffrè, Milano, 2013.

BILOTTI, Domenico, *Le origini del fondamentalismo cristiano: profili comparatistici e prospettive di ricerca*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 40, 2018.

BIN, Roberto, BRUNELLI, Giuditta, PUGIOTTO, Andrea, VERONESI, Paolo (a cura di), *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Giappichelli, Torino, 2004.

BIN, Roberto, PITRUZZELLA, Giovanni, *Diritto Costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2017.

BIRAL, Alessandro, *Assolutismo monarchico e forme di legittimazione in Francia*, in *Belfagor*, vol. 33, n. 5, 1978, pp. 578-592.

BOBBIO, Norberto, *Libertà*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1978, p. 994 ss., consultabile online all'indirizzo http://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

BOGNETTI, Giovanni, *Apologia di delitto punibile ai sensi della Costituzione e interpretazione della norma dell'art. 414 c.p. u.c.*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1971, p. 18 ss.

BOMBARDIERI, Maria, *Firenze-Islam, luoghi di culto: una moschea nella città. La comunità musulmana coinvolge i cittadini*, in *Il Regno*, n. 8, 2012, p. 228 ss.

BONGIOVANNI, Giorgio, *Laicità e democrazia: il significato e il ruolo del principio di neutralità dello Stato*, in Canestrari, Stefano (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007.

BONOMI, Andrea, *Il diritto/dovere alla rieducazione del detenuto condannato e la libertà di autodeterminazione: incontro o scontro?*, in *Dirittifondamentali.it*, rivista telematica (www.dirittifondamentali.it), n. 1, 2019.

BOTTA, Raffaele, *Appartenenza confessionale e libertà individuali*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2000, pp. 131-156.

BOTTI, Federica, *La formazione dei ministri di culto di recente insediamento in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2017.

BOVA, Vincenzo, *Credere, obbedire, convertire. Chiesa cattolica italiana e pandemia*, in *Oliv.it*, 14 aprile 2020.

BREKKE, Torkel, *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

BRIGHTON, Shane, *British Muslims, Multiculturalism and UK Foreign Policy: 'Integration' and 'Cohesion' in and beyond the State*, in *International Affairs*, vol. 83, n. 1, 2007, pp. 1-17.

BRIGNONE, Michele, *L'islam in Italia, tra partecipazione civica e reti transnazionali*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2019, pp. 7-20.

BRIGUGLIO, Filippo, *Laicità dello Stato e libertà religiosa. Riflessioni sulla libertà religiosa nel mondo romano*, in Canestrari, Stefano (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007, pp. 333-352.

BRUNETTA, Oriana, “Una nazione con l’anima di una chiesa”. *Gli Usa di George W. Bush e l’uso politico della religione civile dopo l’11 settembre*, in *Contemporanea*, n. 1, 2008, pp. 155-163.

BRUNETTI, Leonardo, *Libertà religiosa e ordine pubblico: gli artt. 8 e 19 Cost. come norma generale inclusiva ed esclusiva*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 21 settembre 2018.

BUCCI, Onorato, *Sharī’a e cultura giuridica greco-romano-giudaico-cristiana*, in *Iura Orientalia*, II, 2005, pp. 72-91.

CAMPANINI, Massimo, *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2005.

CANCIO MELÍA, Manuel, *Los delitos de terrorismo: estructura típica e injusto*, Editorial Reus, Madrid, 2010.

CANEVA, Marina, *Carceri: nuove tecnologie per contrastare la radicalizzazione*, in *giustizia newsonline – Quotidiano del Ministero della giustizia*, rivista telematica (www.gnewsonline.it), 15 febbraio 2019.

CANTISANI, Stefania, *Luci e ombre nella sentenza Corte costituzionale n. 63 del 2016 (e nella connessa sentenza n. 52) tra affermazioni di competenza ed esigenze di sicurezza*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 31 gennaio 2017.

CANZIANI, Carolina, *Il concetto di sicurezza per Alessandro Baratta – un’analisi alla luce di recenti orientamenti nella criminologia critica*, relazione presentata al Convegno *Quali politiche per la sicurezza* organizzato dalla Regione Umbria e dall’Università degli Studi di Perugia il 14 e 15 novembre 2014.

CAPARESI, Cristina, TAMBORINI, Leonardo, *Una metodologia innovativa per la deradicalizzazione nel processo penale minorile. L'esperienza di Trieste*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, n. 1, 2019, pp. 163-171.

CAPASSO, Sara Igina, *La tutela della libertà religiosa nelle carceri*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 23 maggio 2016.

CAPUTO, Angelo, *Irregolari, criminali, nemici: note sul “diritto speciale” dei migranti*, in *Studi sulla questione criminale*, n. 1, 2007, pp. 45-63.

CARDIA, Carlo, *Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2008.

CARDIA, Carlo, DALLA TORRE, Giuseppe (a cura di), *Comunità Islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 2015.

CARNÌ, Matteo, *I ministri di culto delle confessioni religiose di minoranza: problematiche attuali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2015.

CARTABIA, Marta, *I principi di ragionevolezza e proporzionalità nella giurisprudenza costituzionale italiana*, relazione tenuta alla Conferenza trilaterale delle Corti costituzionali italiana, portoghese e spagnola, Roma, 24-26 ottobre 2013.

CASANOVA, José, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* [1994], il Mulino, Bologna, 2000.

CASAVOLA, Francesco Paolo, *I principî supremi nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in *Il Foro Italiano*, vol. 118, n. 4, aprile 1995, pp. 153/154-161/162.

CASAVOLA, Francesco Paolo, *I diritti umani*, CEDAM, Padova, 1997.

CASSESE, Sabino, *La Costituzione americana: debolezza di un modello*, in *Corriere della Sera*, 4 novembre 2020, p. 34.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Concordati, intese e pluralismo confessionale*, Giuffrè, Milano, 1974.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Post-confessionismo e transizione. I problemi del diritto ecclesiastico nella attuale esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1984.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Libertà religiosa e fonti bilaterali*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1987, pp. 85-100.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Laicità dello stato e aspetti emergenti della libertà religiosa: una nuova prova per le intese*, in AA.VV., *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. I, CEDAM, Padova, 2000, p. 467 ss.

CASUSCELLI, Giuseppe, *L'evoluzione della giurisprudenza costituzionale» in materia di vilipendio della religione*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 3, 2001, pp. 1119-1131.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Le laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2007, pp. 169-202 e in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 2007.

CASUSCELLI, Giuseppe, *La libertà religiosa alla prova dell'Islām: la peste dell'intolleranza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2008.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Diritto ecclesiastico ed attuazione costituzionale tra deformazione e proliferazione delle fonti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2010.

CASUSCELLI, Giuseppe, *La crisi economica e la reciproca collaborazione tra le Chiese e lo Stato per "il bene del Paese"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2011.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Enti ecclesiastici e doveri di solidarietà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 24 febbraio 2014.

CASUSCELLI, Giuseppe (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, V edizione, Giappichelli, Torino, 2015.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Una disciplina-quadro della libertà di religione: perché, oggi più di prima, urge "provare e riprovare" a mettere al sicuro la pace religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26, 2017.

CASUSCELLI, Giuseppe, *La tutela dell'identità delle minoranze religiose deve potersi avvalere di "un giudice e un giudizio"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 21, 2018.

CASUSCELLI, Giuseppe, *Il "vento del cambiamento" e il "soffio dello spirito"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n.23, 2018.

CATALANO, Gaetano, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione italiana* [1968], Giuffrè, Milano, 1974.

CATALANO, Gaetano, *Il diritto di libertà religiosa* [1957], Cacucci, Bari, 2007.

CAVAGGION, Giovanni, *Diritto alla libertà religiosa, pubblica sicurezza e “valori occidentali”*. *Le implicazioni della sentenza della Cassazione nel “caso kirpan” per il modello di integrazione italiano*, in *federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 1, 2017.

CAVAGGION, Giovanni, *Diritti culturali e modello costituzionale di integrazione*, Giappichelli, Torino, 2018.

CAVALIERE, Antonio, *Può la ‘sicurezza’ costituire un bene giuridico o una funzione del diritto penale?*, in *Critica del diritto*, 2009, p. 43 ss.

CAVANA, Paolo, *Prospettive di un’intesa con le comunità islamiche in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 23, 2016.

CAVANA, Paolo, *L’insegnamento religioso nella scuola pubblica italiana: una tradizione da rinnovare*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2016.

CERESA-GASTALDO, Massimo, *Misure di prevenzione e pericolosità scioale: l’incolmabile deficit di legalità della giurisdizione senza fatto*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), dicembre 2015.

CERETTI, Adolfo, GARLATI, Loredana, *Laicità e Stato di diritto. Atti del IV convegno di facoltà – Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006*, Giuffrè, Milano, 2007.

CERRINA FERONI, Ginevra, MORBIDELLI, Giuseppe, *La sicurezza: un valore superprimario*, in *Percorsi Costituzionali*, n. 1, 2008, pp. 31-44.

CESARINI, Andrea, *Ancora sul procedimento di stipulazione delle intese tra Stato e confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2019.

CESARINI, Andrea, *La delibera 'anti-velo' della Giunta lombarda e il nuovo paradigma della pubblica sicurezza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 7, 2020.

CESARINI, Andrea, *I limiti all'esercizio del culto nell'emergenza sanitaria e la 'responsabile' collaborazione con le confessioni religiose*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 18, 2020.

CHIZZONITI, Antonio G., TALLACCHINI, Maria Chiara (a cura di), *Cibo e religione: Diritto e diritti*, Libellula Edizioni, Tricase (LE), 2010.

CILARDO, Agostino, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le Associazioni islamiche italiane*, ESI, Napoli, 2002.

CIMBALO, Giovanni, ALONSO PÉREZ, José Ignacio (a cura di), *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole della collaborazione con enti confessionali*, Giappichelli, Torino, 2005.

CIOCCA, Fabrizio, *La comunità islamica più numerosa in Italia? Quella italiana*, in *neodemos – popolazione società e politica*, rivista telematica (www.neodemos.info), 20 marzo 2018.

CIPOLLA, Costantino, MARTELLI, Stefano, *Verso una teoria multidimensionale della religiosità? Un percorso interpretativo nella sociologia religiosa italiana degli anni Novanta*, in *Studi di Sociologia*, anno 34, fascicolo n. 4, *La religiosità in Italia: un dibattito aperto*, ottobre-dicembre 1996, pp. 365-388.

CISLAGHI, Alessandra, *Una “religione civile”: il vincolo e il legame*, in *Annuario Filosofico*, n. 31, 2015.

CLEMENTE DI SAN LUCA, Guido, *Il sindacato giurisdizionale sulle valutazioni tecniche in materia ambientale*, in *Giustamm – Rivista di diritto amministrativo*, rivista telematica (www.giustamm.it), n. 7, 2016.

COHEN, Barbara, TUFAIL, Waqas, *Prevent and the Normalization of Islamophobia*, in AA.VV., *Islamophobia: Still a Challenge For Us All*, Runnymede Trust, Londra, 2017, pp. 41-47.

COLAIANNI, Nicola, *Intese (diritto ecclesiastico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. V, Giuffrè, Milano, 2001.

COLAIANNI, Nicola, *La Consulta per l’Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in *OLIR – osservatorio della libertà ed istituzioni religiose*, gennaio 2006.

COLAIANNI, Nicola, *Musulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2006, pp. 251-257.

COLAIANNI, Nicola, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006.

COLAIANNI, Nicola, *Per un diritto di libertà di religione costituzionalmente orientato*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2007.

COLAIANNI, Nicola, *Una “carta” post-costituzionale?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2007.

COLAIANNI, Nicola, *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazione di intenti)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2009.

COLAIANNI, Nicola, *La fine del confessionismo e la laicità dello Stato (il ruolo della Corte costituzionale e della dottrina)*, in *Politica del diritto*, fascicolo 1, marzo 2009, pp. 45-91.

COLAIANNI, Nicola, *Religioni e ateismi: una complexio oppositorum alla base del neo-separatismo europeo* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2011.

COLAIANNI, Nicola, *La lotta per la laicità. Stato e Chiesa nell'età dei diritti*, Cacucci, Bari, 2015.

COLAIANNI, Nicola, *La decadenza del "metodo della bilateralità" per mano (involontaria) degli infedeli*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 28, 2016.

COLAIANNI, Nicola, *La libertà di religione in Italia negli ultimi dieci anni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 27, 2017.

COLAIANNI, Nicola, *Divieto di discriminazione religiosa sul lavoro e organizzazioni religiose*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 18, 2018.

COLAIANNI, Nicola, *Sicurezza e prevenzione del terrorismo cosiddetto islamista: il disagio della libertà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 32, 2019.

COLAIANNI, Nicola, *Populismo, religioni, diritto in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 34, 2019.

COLAIANNI, Nicola, *La libertà di culto al tempo del coronavirus*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 7, 2020.

COLELLA, Angela, *Il nuovo delitto di tortura*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 26 aprile 2018.

COLOMBO, Federico, *Interpreting Article 17 TFEU: New Openings towards a European Law and Religion System*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n.1, 2020.

COLOMBO, Federico, *L'intesa tra la Repubblica italiana e la Chiesa d'Inghilterra. Un'analisi genealogica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 11, 2020.

COMMISSIONE INTERNAZIONALE AUSTRIA – FRANCIA – GERMANIA, *Manuale sulla radicalizzazione violenta, riconoscimento del fenomeno da parte di gruppi professionali coinvolti e risposte a tale fenomeno*, Commissione Europea – Direzione Generale della Giustizia, Libertà e Sicurezza, giugno 2009.

COMITATO DEI MINISTRI DEL CONSIGLIO D'EUROPA, *Guidelines for prison and probation services regarding radicalisation and violent extremism*, 2 marzo 2016 e riportate in *Journal du droit des jeunes*, vol. 1-2, n. 351-352, 2016, pp. 92-95.

CONSORTI, Pierluigi, MORELLI, Mauro (a cura di), *Codice dell'assistenza spirituale*, Giuffrè, Milano, 1993.

CONSORTI, Pierluigi, *Nuovi rapporti fra la Repubblica e le confessioni religiose? Sui riflessi ecclesiasticistici della riforma del Titolo V, parte seconda, della Costituzione*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2003, p. 23 ss.

CONSORTI, Pierluigi, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2007.

CONSORTI, Pierluigi, *Nuovi razzismi e diritto interculturale. Dei principi generali e dei regolamenti condominiali nella società multiculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2009.

CONSORTI, Pierluigi, *1984-2014: le stagioni delle intese e la terza età dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2014, pp. 91-114.

CONSORTI, Pierluigi, *Globalizzazione della democrazia, laicità e religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2007.

CONSORTI, Pierluigi (a cura di), *Law, Religion and Covid-19 Emergency*, DiReSoM, Pisa, 2020.

CONSORTI, Pierluigi, *Il ruolo del diritto nell'uso politico della religione. L'esperienza italiana da «mani pulite» all'ascesa della Lega*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2, 2020, pp. 309-320.

CONSULICH, Federico, *Le misure di prevenzione personali tra Costituzione e Convenzione*, in *Legislazione penale*, rivista telematica (<http://www.la legislazione penale.eu>), 19 marzo 2019.

COPPOLA, Raffaele, *Simbolismo religioso e nuove prospettive per lo studio del diritto ecclesiastico dello Stato*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2008.

CORNELLI, Roberto, *Violenza organizzata e appartenenza religiosa. Il caso dell'Isis*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2018.

CORONELLI, Renato, *Incorporazione alla Chiesa e comunione: aspetti teologici e canonici dell'appartenenza alla Chiesa*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999.

CORSO, Piermaria (a cura di), *Manuale della esecuzione penitenziaria*, Monduzzi Editoriale, Milano, 2015.

COSTAMAGNA, Roberto, *Unione europea e confessioni religiose*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2002.

COSTANZO, Pasquale, *La nascita della Repubblica e i valori costituzionali*, discorso celebrativo del 60° anniversario del referendum istituzionale del 2 giugno 1946, Imperia, 1° giugno 2006, consultabile in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), all'indirizzo <http://www.giurcost.org/studi/pdf/costanzo2-2006.pdf>.

COTTA, Sergio, *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989.

COTTU, Enrico, *Altre "soavi inquisizioni": le tecniche premiali di rinuncia alla pena nella lotta al terrorismo contemporaneo*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2017, pp. 191-207.

CROCE, Marco, *La libertà religiosa nell'ordinamento costituzionale italiano*, ETS, Pisa, 2012.

CROCE, Marco, *L'edilizia di culto dopo la sentenza n. 63/2016: esigenze di libertà, ragionevoli limitazioni e riparto di competenze fra Stato e Regioni*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 3 maggio 2016.

CUCINIELLO, Antonio, *Scuola e Islam: l'Islam a scuola*, in *Democrazia e Sicurezza – Democracy and Security Review*, anno VII, n. 2, 2017, pp. 169-201.

DACREMA, Eugenio, *Il jihadismo ai tempi del coronavirus*, in *Commentary*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 2 aprile 2020.

DALLA TORRE, Giuseppe, *Sana laicità o laicità positiva?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 12 novembre 2012.

DALLA TORRE, Giuseppe, *Laicità dello Stato e questione bioetica*, in Tedeschi, Mario (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 285-301.

DALLA TORRE, Giuseppe, *Libertà religiosa e secolarismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 10, 2018.

D'AMBROSIO, Rocco, *Laicità, autonomia e religione civile*, in *Democrazia e diritto*, n. 2, 2006, pp. 29-44.

DAMBRUOSO, Stefano, *Jihad. La risposta italiana al terrorismo: le sanzioni e le inchieste giudiziarie*, Dike, Roma, 2018.

DAMBRUOSO, Stefano, GRAZIANO, Massimo, *Prevenzione della radicalizzazione. Un problema europeo in cui l'Italia può essere leader*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, giugno 2018, pp. 25-35.

D'ANDREA, Luigi, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Giuffrè, Milano, 2005.

D'ARIENZO, Maria, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2008.

D'ARIENZO, Maria, *La laicità francese: "aperta", "positiva" o "im-positiva"?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2011.

D'ARIENZO, Maria, *La "religione della laicità" nella Costituzione francese*, in *Supplemento alla Rivista Diritto e Religioni*, n. 1, 2012, *I Quaderni*, n. 7, pp. 3-18.

D'ARIENZO, Maria, *È legittima la sospensione della Messa in forma pubblica? Risponde una ecclesiasticista*, in *ACI stampa*, rivista telematica (www.acistampa.com), 23 aprile 2020.

D'AVACK, Pietro Agostino, voce *Concordato ecclesiastico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1961, p. 441 ss.

DAVIE, Grace, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain*, in *Social Compass*, vol. 37, n. 4, 1990, pp. 455-469.

DAVIS, Derek H., *Law, Morals and Civil Religion in America*, in *Journal of Church and State*, vol. 39, n. 3, 1997, pp. 411-425.

DE FRANCESCO, Ignazio, *Muslim in Prison an Educational Experience in Dialogue with Arab/Muslim Culture*, in *Islamochristiana*, n. 42, 2016, pp. 165-181.

DEL BÒ, Corrado, *La neutralità necessaria, Liberalismo e religione nell'età del pluralismo*, ETS, Pisa, 2014.

DEL BÒ, Corrado, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2014.

DE LEONARDIS, Lidia, *La nuova prospettiva del trattamento individualizzato: dalla rieducazione alla riabilitazione*, in *Psicologia e Giustizia*, n. 2, 2019.

DE LIA, Andrea, *La sconfinata giovinezza delle misure di prevenzione*, in *Archivio penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 1, 2017.

DELLA MORTE, Michele, DE MARTINO, Francesco Raffaello, RONCHETTI, Laura (a cura di), *L'attualità dei principi fondamentali della Costituzione dopo settant'anni*, il Mulino, Bologna, 2020.

DELLAVALLE, Sergio, *Dall'immagine Dei al riconoscimento reciproco. L'evoluzione del concetto di dignità umana alla luce della difesa della libertà religiosa*, in *Costituzionalismo.it*, rivista telematica (www.costituzionalismo.it), fascicolo 3, 2014.

DELLEDONNE, Giacomo, *La Resistenza in Assemblea costituente e nel testo costituzionale italiano del 1948*, relazione presentata alla giornata di studio e memoria per il sessantesimo anniversario della Costituzione italiana, organizzata a Sant'Anna di Stazzema (Lucca) dalla Scuola superiore "Sant'Anna" di Pisa, 21 novembre 2008 e poi raccolta in *Historia constitucional*, n. 10, 2009, pp. 217-241.

DELVECCHIO, Francesca, *Il detenuto a rischio radicalizzazione e i rimedi della prevenzione terziaria: triage iniziale, scelta allocativa e ruolo degli operatori penitenziari*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 6, 2017, pp. 193-210.

DE MAGLIE, Cristina, SEMINARA, Sergio, *Terrorismo internazionale e diritto penale*, CEDAM, Padova, 2007.

DEMANT, Froukje, DE GRAAF, Beatrice, *How to Counter Radical Narratives: Dutch Deradicalization Policy in the Case of Moluccan and Islamic Radicals*, in *Studies in Conflict and Terrorism*, n. 5, vol. 33, 2010.

DE MARTINO, Francesco Raffaello, *L'attualità del principio pluralista come problema*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2019, pp. 569-582.

DE OTO, Antonello, *Soka Gakkai: il buddismo di origine nipponica conquista l'Intesa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2016, p. 549 ss.

DE ROSA, Giovanni, *La discrezionalità tecnica: natura e sindacabilità da parte del giudice amministrativo*, in *Diritto Processuale Amministrativo*, 2013, p. 513 ss.

DE VERGOTTINI, Giuseppe, *La difficile convivenza fra libertà e sicurezza. La risposta delle democrazie al terrorismo. Gli ordinamenti nazionali*, in *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, n. 111, 2004, pp. 1185-1211.

DE VERGOTTINI, Giuseppe, *Il bilanciamento tra sicurezza e libertà civili nella stagione del terrorismo*, in AA.VV., *Sicurezza: le nuove frontiere. Cultura, economia, politiche, tecnologie*, FrancoAngeli, Milano, 2005, pp. 106-126.

DE VERGOTTINI, Giuseppe, *Una rilettura del concetto di sicurezza nell'era digitale e dell'emergenza normalizzata*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 4, 2019, pp. 66-85.

DICKMANN, Renzo, *La delibera del Consiglio dei ministri di avviare o meno le trattative finalizzate ad una intesa di cui all'art. 8, terzo comma, Cost. è un atto politico insindacabile in sede giurisdizionale*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2016.

DI CIOMMO, Mario, *Dignità umana e Stato costituzionale: la dignità umana nel costituzionalismo europeo, nella Costituzione italiana e nelle giurisprudenze europee*, Passigli, Firenze, 2010.

DI COSIMO, Giovanni, *Coscienza e Costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000.

DI COSIMO, Giovanni, *Carta bianca al Governo sulle intese con le confessioni religiose (ma qualcosa non torna)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 2, 2017.

DI IORIO, Tiziana, *Segni sul corpo e ferite nell'anima. Manipolazione degli organi genitali dei minori e diritti violati*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2016

DI IORIO, Tiziana, *Le mutilazioni genitali femminili tra misure di prevenzione e di contrasto: prospettive per l'eradicazione del fenomeno in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 33, 2019.

DI IORIO, Tiziana, *La quarantena dell'anima del civis-fidelis. L'esercizio del culto nell'emergenza sanitaria da Covid-19 in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 11, 2020.

DIOTALLEVI, Luca, *Un'alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

DIOTALLEVI, Luca, *L'ordine imperfetto. Modernizzazione, Stato, Secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014.

DIOTALLEVI, Luca, *Osservazioni sociologiche sull'attuale uso politico della religione in Italia*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2, 2020, pp. 321-338

DI ROSA, Giovanna, *Le solitudini in carcere. Il detenuto malato e il detenuto straniero: dialogo a tre voci*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), relazione svolta dall'Autrice in occasione di un corso di formazione sull'evoluzione del sistema penitenziario, organizzato dalla Scuola Superiore della Magistratura e tenutosi a Roma il 12 giugno 2018.

DI ROSA, Giovanna, *Le specificità del trattamento esecutivo in ambito penitenziario ed extrapenitenziario*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), intervento alla Scuola Superiore della Magistratura nell'ambito del corso "La lotta al terrorismo nella prospettiva europea: tra prevenzione e repressione", Roma, 25 ottobre 2018.

DOGLIANI, Mario, *Il volto costituzionale della sicurezza*, in *Astrid Rassegna*, n. 22, 2010.

DOLCINI, Emilio, *La «rieducazione del condannato» tra mito e realtà*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1979, pp. 469-521.

DOLCINI, Emilio, *Il principio della rieducazione del condannato: ieri, oggi, domani*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2018, pp. 1667-1692.

DOMIANELLO, Sara, *Ordine pubblico, giurisprudenza per principi e delibazione matrimoniale*, Giuffrè, Milano, 1989.

DOMIANELLO, Sara, MORELLI, Alessandro, *Alle radici della laicità civile e delle libertà confessionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2007.

DOMIANELLO, Sara, PASQUALI CERIOLI, Jlia, *Aporie e opacità dell'otto per mille: tra interesse pubblico a un pluralismo aperto e interessi specifici alla rigidità*

del mercato religioso, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2020.

DONINI, Massimo, *Il diritto penale di fronte al nemico*, in *Cassazione penale*, n. 2, 2006, pp. 694-735.

DONINI, Massimo, *Diritto penale di lotta v. diritto penale del nemico*, in Gamberini, Alessandro, Orlandi, Renzo (a cura di), *Delitto politico e diritto penale del nemico. Nuovo revisionismo penale*, Monduzzi, Bologna, 2007, p. 131 ss.

DONINI, Massimo, *Sicurezza e diritto penale. La sicurezza come orizzonte totalizzante del discorso penalistico*, in Donini, Massimo, Pavarini, Massimo (a cura di), *Sicurezza e diritto penale*, Bononia University Press, Bologna, 2009, p. 11 ss.

DONINI, Massimo, *Lotta al terrorismo e ruolo della giurisdizione. Dal codice delle indagini preliminari a quello postdibattimentale*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 113 ss.

DONZELLI, Romolo, *La tutela giurisdizionale degli interessi collettivi*, Jovene, Napoli, 2008.

D'ORAZIO, Emilio (a cura di), *La laicità vista dai laici*, Università Bocconi Editore, Milano, 2009.

DRIGO, Caterina, *La dignità umana quale valore (super)costituzionale*, in Mezzetti, Luca (a cura di), *Principi costituzionali*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 239 ss.

DRIGO, Caterina, *La dignità umana*, in Mezzetti, Luca (a cura di), *Diritti e doveri*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 161 ss.

DUDENHOEFER, Anne-Lynn, *Resisting Radicalisation: A Critical Analysis of the UK Prevent Duty*, in *Journal for Deradicalization*, n. 14, 2018, pp. 153-191.

DURISOTTO, David, *Istituzioni europee e libertà religiosa. CEDU e UE tra processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, ESI, Napoli, 2016.

EL-SAID, Hamed, *De-Radicalising Islamists: Programmes and their Impact in Muslim Majority States*, ICSR – The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, Londra, 2012.

FABBRI, Alberto, *L'assistenza spirituale ai detenuti musulmani negli istituti di prevenzione e di pena e il modello del Protocollo d'intesa: prime analisi*, in *Rassegna penitenziaria e criminologica*, n. 3, 2015.

FABBRI, Alberto, *Il Patto nazionale per un islam italiano come condizione preliminare per la stipula di intese con l'islam, le fasi costitutive*, in *federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), 17 maggio 2017.

FABBRI, Alberto, *Le intese alla prova: nuovi attori e vecchi contenuti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechurches.it), n. 29, 2019.

FABBRI, Dario, *La religione civile americana tra spiritualità e strategia*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, n. 4, 2016, pp. 33-39.

FABRETTI, Valeria, *Le differenze religiose in carcere. Culture e pratiche negli istituti di pena alla prova del pluralismo*, UniversItalia, Roma, 2014.

FACCHI, Alessandra, *Immigrazione, libertà e uguaglianza: due modelli politico-giuridici*, in *Teoria politica*, n. 2, 1996, p. 111 ss.

FACCHI, Alessandra, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

FANTELLI, Paola, *La “Dichiarazione di intenti per la federazione dell’Islam italiano”*: un primo commento, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), luglio 2008.

FASANI, Fabio, *Terrorismo islamico e diritto penale*, CEDAM, Padova, 2016.

FEDELE, Pio, *Discorso generale sull’ordinamento canonico*, CEDAM, Padova, 1941.

FENUCCI, Tullio, *Quanto spazio c’è per un diritto individuale alla sicurezza nell’ordinamento costituzionale italiano? Brevi osservazioni* in *federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 22, 2015.

FERLITO, Sergio, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003.

FERRAJOLI, Luigi, *Diritto e ragione: teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

FERRAJOLI, Luigi, *Il «diritto penale del nemico» e la dissoluzione del diritto penale*, in *Questione Giustizia*, n. 4, 2006, p. 87 ss.

FERRAJOLI, Luigi, *Due ordini di politiche e di garanzie in tema di lotta al terrorismo*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 8 ss.

FERRANTE, Mario, *Diritto, religione, cultura: verso una laicità inclusiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 35, 2017.

FERRARA, Alessandro, *Riflessioni sul concetto di religione civile*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, pp. 209-223.

FERRARI, Alessandro, *Libertà scolastiche e laicità dello Stato in Italia e Francia*, Giappichelli, Torino, 2002.

FERRARI, Alessandro, *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un «matrimonio dispari»*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2003, pp. 139-164.

FERRARI, Alessandro (a cura di), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna, 2008.

FERRARI, Alessandro, *Civil Religion in Italy: A “Mission Impossible”?*, in *The George Washington International Law Review*, vol. 41, 2010, pp. 839-859.

FERRARI, Alessandro, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012.

FERRARI, Alessandro, PASTORELLI, Sabrina (a cura di), *The Burqa Affair Across Europe Between Public and Private Space*, Routledge, Abingdon-New York, 2013.

FERRARI, Alessandro, *Cibo, diritto, religione. Problemi di libertà religiosa in una società plurale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 15, 2016.

FERRARI, Alessandro, *Il “Governo giallo-verde” di fronte all’Islam: l’eredità della XVII legislatura*, in *Diritto, Cittadinanza e Immigrazione*, n. 3, 2018.

FERRARI, Alessandro, *“Agenda 2020”: dove va l’Islam italiano?*, in *Oasis*, rivista telematica (www.oasiscenter.eu), 3 febbraio 2020.

FERRARI, Alessandro, *Covid-19 e libertà religiosa*, in *SETTIMANAnews*, rivista online (www.settimananews.it), 6 aprile 2020.

FERRARI, Silvio (a cura di), *L' Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, il Mulino, Bologna, 1996.

FERRARI, Silvio, IBÁN, Ivan C., *Diritto e religione in Europa occidentale*, il Mulino, Bologna, 1997.

FERRARI, Silvio, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002.

FERRARI, Silvio, Recensione al volume di Garelli, Franco, Guizzardi, Gustavo, Pace, Enzo (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna, 2003, pubblicata su *Oliv.it*.

FERRARI, Silvio, *Individual Religious Freedom and National Security in Europe After September 11*, in *Brigham Young University Law Review*, n. 2, 2004.

FERRARI, Silvio, *Religione, società e diritto in Europa occidentale*, in *Sociologia del Diritto*, n. 2, 2004, pp. 213-224.

FERRARI, Silvio, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2005, pp. 161-184.

FERRARI, Silvio, *Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2007, pp. 3-14.

FERRARI, Silvio, *Stati e religioni in Europa: un nuovo baricentro per la politica ecclesiastica europea?*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2008, pp. 3-14.

FERRARI, Silvio, *Tra manifesto e contratto: la Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione degli immigrati in Italia*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXV, 2009, pp. 469-483.

FERRARI, Silvio, *Diritto, religione e spazio pubblico*, in *Rivista di filosofia del diritto*, numero speciale, 2013, pp. 35-48.

FERRONE, Vincenzo, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo. La pratica politica dei diritti tra natura e cultura, individuo e comunità, «stato di pura natura» e società civile*, in *Studi francesi*, n. 167 (anno LVI, n. 2), 2012, pp. 221-256.

FERRY, Luc, GAUCHET Marcel, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium Libri, Roma, 2005.

FIANDACA, Giovanni, *Relazione della Commissione ministeriale incaricata di elaborare una proposta di interventi in materia di criminalità organizzata*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 12 febbraio 2014.

FIANDACA, Giovanni, MUSCO, Enzo, *Diritto penale – parte generale*, VII edizione, Zanichelli, Bologna, 2014.

FILORAMO, Giovanni, *Trasformazioni del religioso e ateismo*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2011, pp. 3-14.

FIORAVANTI, Maurizio, *Il compromesso costituzionale. Riflessioni sulla genesi e sulla attuazione della Costituzione repubblicana*, relazione presentata al convegno organizzato dal Comune di Firenze e dal Comitato per la Difesa della Costituzione “Giornate di riflessione storico-teorica nel 60° anniversario della Costituzione”, Firenze, 2 e 3 ottobre 2008 e pubblicata sul sito della fondazione Astrid (<http://www.astrid-online.it>).

FIorentin, Fabio, *Esecuzione penale e misure alternative alla detenzione. Normativa e giurisprudenza ragionata*, Giuffrè, Milano, 2013.

FIORITA, Nicola, LOPRIENO, Donatella, *Islam e costituzionalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 14, 2017.

FIORITA, Nicola, *Libertà religiosa e solidarietà civile nei giorni della grande paura*, in *Oliv.it*, 10 marzo 2020.

FLICK, Giovanni Maria, *I diritti dei detenuti nella giurisprudenza costituzionale*, in *Diritto e Società*, n. 1, 2012, pp. 187-201.

FLICK, Giovanni Maria, *Elogio della dignità (se non ora, quando?)*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 4, 2014.

FLORENZANO, Damiano, BORGONOVO RE, Donata, CORTESE, Fulvio (a cura di), *Diritti inviolabili, doveri di solidarietà e principio di eguaglianza. Un'introduzione*, Giappichelli, Torino, 2012.

FLORIS, Pierangela, *Autonomia confessionale. Principi-limite fondamentali e ordine pubblico*, Jovene, Napoli, 1992.

FLORIS, Pierangela, *Laicità e collaborazione a livello locale. Gli equilibri tra fonti centrali e periferiche nella disciplina del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2010.

FOBLETS, Marie-Claire, ALIDADI, Katayoun, *The RELIGARE Report: Religion in the Context of the European Union: Engaging the Interplay between Religious Diversity and Secular Models*, in Foblets, Marie-Claire, Alidadi, Katayoun, Nielsen, Jørgen S., Yanasmayan, Zeynep (a cura di), *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, Routledge, Abingdon-New York, 2016, p. 11 ss.

FOLLIERO, Maria Cristina, *Dialogo interreligioso e sistema italiano delle Intese: il principio di cooperazione al tempo della post-democrazia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2010.

FOLLIERO, Maria Cristina, *Post-democrazia europea e principio di cooperazione Unione Europea-Religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2010.

FORNERO, Giovanni, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.

FORZATI, Francesco, *La sicurezza penale fra assicurazione sociale, conservatio ordinum e criminalizzazione del corpo estraneo*, in *Archivio Penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 3, 2018.

FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti sulla fraternità e l'amicizia sociale*, 3 ottobre 2020.

FRENI, Fortunato, *La libertà religiosa tra solidarietà e pluralismo. Analisi e proposte sul modello di laicità "all'italiana"*, Jovene, Napoli, 2013.

FRENI, Fortunato, *I "nuovi accordi" Stato-confessioni in Italia tra bilateralità necessaria e diffusa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 15, 2020.

FRONZONI, Vasco, *L'islam nel circuito penitenziario e la prevenzione della radicalizzazione violenta e del proselitismo. Profili comparatistici*, in *Diritto e Religioni*, n. 2, 2016.

FROSINI, Tommaso Edoardo, *Il diritto costituzionale alla sicurezza*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2006.

FUCCILLO, Antonio, *La religione “contagiata” dal virus? La libertà religiosa nella collaborazione Stato-Chiesa nell'emergenza covid-19*, in *Oliv.it*, 21 aprile 2020.

GALSTON, William A., *Anti-Pluralism: the Populist Threat to Liberal Democracy (Politics and Culture)*, Yale University Press, New Haven, 2018.

GARDELLA, Peter, *American Civil Religion: What Americans Hold Sacred*, Oxford University Press, New York, 2014.

GARELLI, Franco, *La religione civile e il problema dell'integrazione nelle società complesse*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, pp. 169-188.

GARELLI, Franco, *Religione e politica in Italia: i nuovi sviluppi*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 66, 2014, pp. 9-26.

GATTI, Andrea, *La religione repubblicana. Riflessioni sulla laïcité ideologique consacrata nella nuova riforma scolastica francese*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 11 febbraio 2014.

GAUCHET, Marcel, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari, 2008.

GENNUSA, Maria Elena, *Libertà religiosa collettiva e principio di non discriminazione nel sistema ‘costituzionale’ dell'Unione europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 2, 2019.

GENTILE, Emilio, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1993 e successive edizioni.

GENTILE, Emilio, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

GENTILE, Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* [2001], Laterza, Roma-Bari, 2007.

GIANFREDA, Anna, *Libertà religiosa e culto dei defunti nell'epoca del Coronavirus*, in *Oliv.it*, 17 marzo 2020.

GIORDAN, Giuseppe, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 35, 2004, pp. 105-117.

GIRARD, René, *La violenza e il sacro* [1972], Adelphi, Milano, 1992.

GIUFFRÈ, Felice, *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2002.

GIUFFRÈ, Felice, *Alle radici dell'ordinamento: la solidarietà tra identità e integrazione*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2019.

GIUPPONI, Tommaso F., *Sicurezza personale, sicurezza collettiva e misure di prevenzione. La tutela dei diritti fondamentali e l'attività di intelligence*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2007.

GIUPPONI, Tommaso F., *La sicurezza e le sue "dimensioni" costituzionali*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2008.

GIUPPONI, Tommaso F., «*Sicurezza urbana*» e ordinamento costituzionale, in *Le Regioni*, anno XXXVIII, n. 1-2, febbraio-aprile 2010, pp. 49-82.

GOERZIG, Carolin, AL-HASHIMI, Khaled, *Radicalization in Western Europe. Integration, public discourse, and loss of identity among Muslim communities*, Routledge, Abingdon, 2015.

GORSKI, Philip, *American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*, Princeton University Press, Princeton, 2017.

GOVERNMENT OF CANADA - CANADA CENTRE FOR COMMUNITY ENGAGEMENT AND PREVENTION OF VIOLENCE, *National Strategy on Countering Radicalization to Violence*, 2018.

GRECO, Tommaso, *La responsabilità dentro il diritto*, in *Questione Giustizia*, rivista telematica (www.questionegiustizia.it), 17 giugno 2020.

GROSSI, Paolo, *La Costituzione italiana quale espressione di un tempo giuridico pos-moderno*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 3, 2013, pp. 607-627.

GROSSO, Enrico, *I doveri costituzionali*, relazione presentata al Convegno annuale 2009 dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti *Lo Statuto costituzionale del non cittadino*, svoltosi a Cagliari il 16-17 ottobre 2009, raccolta in *Lo statuto costituzionale del non cittadino, Atti del XXIV Convegno annuale dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Cagliari, 16-17 ottobre 2009*, Jovene, Napoli, p. 229 ss.

GUAZZAROTTI, Andrea, *Diritto al luogo di culto ed eguaglianza tra Confessioni religiose: il rebus delle competenze*, in *Le Regioni*, n. 3, 2016, p. 599 ss.

GUERZONI, Luciano, *Gli Accordi del 1984 tra la Repubblica italiana e la Santa Sede: dall'ideologia del Concordato "nuovo" alla realtà del nuovo Concordato*, in AA.VV., *Studi in onore di L. Spinelli*, vol. II, Mucchi editore, Modena, 1989, p. 751 ss.

GUERZONI, Luciano, *Considerazioni critiche sul "principio supremo" di laicità dello Stato alla luce dell'esperienza giuridica contemporanea*, in *Diritto ecclesiastico*, n. 1, 1992, pp. 86-112.

GUERZONI, Luciano, *Il principio di laicità tra società civile e Stato*, in Tedeschi, Mario (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 59-82.

GULLO, Nicola, *Prevenzione del terrorismo, tutela dell'ordine pubblico e diritti fondamentali degli stranieri: riflessioni sull'espulsione degli stranieri prevista dall'art. 3, d.l. n. 144 del 2005*, in *Diritto e questioni pubbliche*, vol. XVII, n. 2, 2017, pp. 461-487.

GUOLO, Renzo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

GUZZO, Luigi Mariano, *Prime osservazioni sul Protocollo d'intesa tra la Regione Calabria e la Conferenza Episcopale Calabria per la disciplina dell'assistenza religiosa cattolica nelle strutture sanitarie*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2017.

HABERMAS, Jürgen, *Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society*, in *New Perspectives Quarterly*, n. 25, 2008, pp. 17-29

HABERMAS, Jürgen, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in Ferrara, Alessandro (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009, pp. 24-41.

HABERMAS, Jürgen, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

HAJJAR, Lisa, *The Counterterrorism War Paradigm versus International Humanitarian Law: The Legal Contradictions and Global Consequences of the US "War on Terror"*, in *Law & Social Inquiry*, vol. 44, n. 4, pp. 922–956, novembre 2019.

HASSEMER, Winfried, *Perché punire è necessario*, il Mulino, Bologna, 2012.

HEGGHAMMER, Thomas, *The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad*, in *Quarterly Journal: International Security*, vol. 35, n. 3, inverno 2010/11, pp. 53-94.

HEMMINGSEN, Ann-Sophie, *An Introduction to the Danish Approach to Countering and Preventing Extremism and Radicalization*, Danish Institute for International Studies (DIIS), Copenhagen, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The role of religion in establishing social cohesion*, in *Eurozine*, 17 agosto 2006.

HOME AFFAIRS COMMITTEE – HOUSE OF COMMONS, *Roots of violent radicalisation - Nineteenth Report of Session 2010–12 - Volume I*, Londra, 2012.

HOME OFFICE, *Revised Prevent duty guidance: for England and Wales*, aggiornata al 10 aprile 2019, consultabile all'indirizzo

<https://www.gov.uk/government/publications/prevent-duty-guidance/revised-prevent-duty-guidance-for-england-and-wales#f-glossary-of-terms>.

HORGAN, John, *Psicologia del terrorismo* [2014], Edra, Milano, 2015.

IBÁN, Iván C., *Europa, diritto, religione*, il Mulino, Bologna, 2010.

INTROVIGNE, Massimo, *Secolarizzazione, "eccezione europea" e caso francese: una recensione di Europe: The Exceptional Case di Grace Davie e Catholicisme*, la

fin d'un monde di Danièle Hervieu-Léger, in *CESNUR – Center for Studies on New Religion*, 2003, consultabile all'indirizzo https://www.cesnur.org/2003/mi_dhl.htm.

IPPOLITO, Franco, *Il ruolo del diritto e l'impegno dei magistrati*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 342 ss.

JAKOBS, Günther, *I terroristi non hanno diritti*, in *terroristi non hanno diritti*, in Kostoris, Roberto E., Orlandi, Renzo (a cura di), *Contrasto al terrorismo interno e internazionale*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 3 ss.

JEMOLO, Arturo Carlo, *Il diritto nella vita dell'uomo*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1957-58, p. 36 ss.

JONES, Clarke R., *Are prisons really schools for terrorism? Challenging the rhetoric on prison radicalization*, in *Punishment & Society*, vol. 16, n. 1, 2014, pp. 74-103.

KEPEL, Gilles, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991.

KHAN, Amjad Mahmood, *Religious Freedom as a National Security Imperative: A New Paradigm*, in *Harvard Law School National Security Journal*, 22 marzo 2016.

KHOSROKHAVAR, Farhad, *Prisons de France. Violence, radicalisation, déshumanisation: surveillants et détenus parlent*, Robert Laffont, Parigi, 2016.

KOPPELMAN, Andrew, *The New American Civil Religion: Lesson for Italy*, in *The George Washington International Law Review*, n. 41, 2010, pp. 861-875.

KÖRNER, Felix, *Fratellanza Umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, in *La Civiltà Cattolica*, quaderno 4054, vol. 2, 2019, pp. 313-327.

KOSTORIS, Roberto E., VIGANÒ, Francesco (a cura di), *Il nuovo 'pacchetto' antiterrorismo*, Giappichelli, Torino, 2016.

KYMLICKA, Will, *Teoria e pratica del multiculturalismo d'immigrazione*, in Caniglia, Enrico, Spreafico, Andrea (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, LUISS University Press, Roma, p. 123 ss.

LAMCHICHI, Abderrahim, *L'islam de France à l'épreuve de la laïcité et du « vivre ensemble »*, in *Confluences Méditerranée*, n. 41, 2002, pp. 141-160.

LANIEL, Jean-François, *What 'cultural religion' says about secularization and national identity: A neglected religio-political configuration*, in *Social Compass*, 2016, vol. 63, n. 3, pp. 372– 388.

LANZILLO, Maria Laura, *Rischi sociali e domande di sicurezza*, in *Governare la paura – Journal of interdisciplinary studies*, marzo 2015.

LARICCIA, Sergio, *Laicità dello Stato e democrazia pluralista in Italia*, in Tedeschi, Mario (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 143-173.

LARICCIA, Sergio, *Un passo indietro sul fronte dei diritti di libertà e di eguaglianza in materia religiosa [?]*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 20, 2016.

LAURANO, Patrizia, ANZERA, Giuseppe, *L'analisi sociologica del nuovo terrorismo tra dinamiche di radicalizzazione e programmi di deradicalizzazione*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 75, 2017, pp. 99-115.

LAURENCE, Jonathan, VAISSE, Justin, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institution Press, Washington, 2006.

LEONCINI, Isabella, *I reati contro la vita*, in *Questioni fondamentali della parte speciale del diritto penale*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 3-67.

LEVORATO, Cristina, *Aspetti giuridici della dignità umana nell'orizzonte della disabilità*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 3 dicembre 2019.

LICASTRO, Angelo, *Unione europea e "status" delle confessioni religiose: fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014.

LICASTRO, Angelo, *La Corte costituzionale torna protagonista dei processi di transizione della politica ecclesiastica italiana?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26, 2016.

LICASTRO, Angelo, *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*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2017.

LICASTRO, Angelo, *La «sfida» del kirpan ai «valori occidentali» nelle reazioni della dottrina alla pronunzia della Cassazione penale, Sez. I, 15 maggio 2017, n. 24084*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 3, 2017, pp. 983-1008.

LICASTRO, Angelo, *Simboli religiosi e "valori occidentali": diritto, religione, integrazione*, in *ORDINES – Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee*, n. 1, giugno 2019, pp. 114-138.

LICASTRO, Angelo, *Il lockdown della libertà di culto pubblico al tempo della pandemia*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 14 aprile 2020.

LICASTRO, Angelo, *Le virtù nascoste della laïcité. A proposito di certificat de verginité e dintorni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 20, 2020.

LILLO, Pasquale, *La “Carta dei valori” della Repubblica italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 41, 2017.

LINGUA, Graziano, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa, 2013.

LIPARI, Nicolò, *La cultura della solidarietà nella Costituzione italiana*, in *Parlamento*, n.12, 1989.

LONARDO, Loris, *Il valore della dignità della persona nell’ordinamento italiano*, in *Rassegna di diritto civile*, n. 3, 2011, p. 761 ss.

LOPRIENO, Donatella, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2009.

LORENZETTI, Anna, *La Corte costituzionale e l’edilizia di culto: alla ricerca di un difficile equilibrio, fra riparto di competenze, libertà religiosa e il “convitato di pietra” dell’emergenza terrorismo*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 30 marzo 2017.

LORELLO, Laura, *Il dilemma sicurezza vs. libertà al tempo del terrorismo internazionale*, in *Democrazia e Sicurezza – Democracy and Security Review*, anno VII, n. 1, 2017.

LOMONTE, Enzo, *Marginalità sociale e prognosi di pericolosità delle misure di prevenzione personale. Le ragioni di un disagio*, in *Questione Giustizia*, n. 4, 1999, p. 730 ss.

LÜDERSSSEN, Klaus, *Il declino del diritto penale*, Giuffrè, Milano, 2005.

LUGATO, Monica, *L'Unione europea e le Chiese: l'art. 17 TFUE nella prospettiva del principio di attribuzione, del rispetto delle identità nazionali e della libertà religiosa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2014, pp. 305-322.

LUZZATI, Claudio, *La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, pp. 229-240.

LUZZATI, Claudio, *1929. La libertà negata*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 4, 2020.

MACIOCE, Fabio, *La laicità e l'integrazione sociale: un rapporto ambiguo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 27, 2016.

MACRÌ, Gianfranco, *Europa, lobbying e fenomeno religioso: il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Giappichelli, Torino, 2004.

MACRÌ, Gianfranco, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione europea*, in MACRÌ, Gianfranco, PARISI, Marco, TOZZI, Valerio, *Diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 79 ss.

MACRÌ, Gianfranco, *Immigrazione e presenze islamiche in Italia: la Consulta per l'Islam italiano (un breve commento)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2007.

MACRÌ, Gianfranco, *Chiese e organizzazioni religiose nel Trattato di Lisbona*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2008.

MACRÌ, Gianfranco, *Brevi riflessioni sui pareri espressi dal Comitato per l'Islam italiano*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2012, pp. 407-423.

MACRÌ, Gianfranco, *Il futuro (ancora incerto) della libertà religiosa in Italia: alla ricerca di un nuovo bilanciamento tra interessi collettivi (frazionati) e bisogni (flessibili) delle persone*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 28, 2017.

MACRÌ, Gianfranco, *La libertà religiosa, i diritti delle comunità islamiche. Alcune considerazioni critiche su due progetti di legge in materia di moschee e imam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2018.

MACRÌ, Gianfranco, *La libertà religiosa alla prova del Covid-19. Asimmetrie giuridiche nello “stato di emergenza” e nuove opportunità pratiche di socialità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 9, 2020.

MACRÌ, Gianfranco, *Brevi considerazioni in materia di governance delle pratiche di culto tra istanze egualitarie, soluzioni compiacenti e protocolli (quasi) “fotocopia”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 11, 2020.

MAGNANENSI, Simona, RISPOLI, Emanuela (a cura di), *La finalità rieducativa della pena e l'esecuzione penale*, in www.cortecostituzionale.it, sezione “Studi e documentazione”, 2008.

MAGRIS, Claudio, *La storia non è finita. Etica, politica, laicità*, Garzanti, Milano, 2006.

MAIELLO, Vincenzo, *La prevenzione ante delictum: lineamenti generali*, in Maiello, Vincenzo (a cura di), *La legislazione penale in materia di criminalità organizzata, misure di prevenzione ed armi*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 299 ss.

MAIELLO Vincenzo, *Profili sostanziali: le misure di prevenzione sostanziali*, in *Giurisprudenza italiana*, n. 6, 2015, pp. 1523-1528.

MAILLARD, Dominique, *The Muslims in France and the French Model of Integration*, in *Mediterranean Quarterly*, vol. 16, n. 1, 2005, pp. 62-78.

MAIONE, Raffaele, *La religione civile come nucleo di senso della dignità umana*, CEDAM, Padova, 2018.

MANCINI, Susanna, *La contesa sui simboli: laicità liquida e protezione della Costituzione*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2007.

MANCUSO, Anna Sveva, *La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le istituzioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 32, 2012.

MANDEL, David R., *Radicalization: What does it mean?*, in T. Pick, A. Speckhard, B. Jauch (a cura di), *Homegrown terrorists: Understanding and Addressing the Root Causes of Radicalisation among Groups with an Immigrant Heritage in Europe*, Institute of Physics Press, Bruxelles, 2009, pp. 101-113.

MANNA, Adelmo, *Natura giuridica delle misure di prevenzione: legislazione, giurisprudenza, dottrina*, in *Archivio Penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 3, 2018.

MANZONI, Alessandro, *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia [1822]*, in *Edizione nazionale ed europea delle opere di Alessandro Manzoni: testi criticamente riveduti e commentati*, vol. 5, Centro Nazionale di Studi Manzoni, Milano, 2005, appendice al capitolo III.

MARAFIOTI, Domenico, *Documento sulla Fratellanza Umana. Una lettura ragionata*, in *Rassegna di teologia*, n. 60, 2019, pp. 235-268.

MÁRAI, Sándor, *Le braci* [1942], Adelphi, Milano, 1998.

MARCHEI, Natascia, *La giurisprudenza ordinaria in materia penale: le contraddittorie anime del principio di laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2009.

MARCHEI, Natascia, *Le nuove leggi regionali 'antimoschee'*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2017.

MARCHEI, Natascia, *Il «diritto al tempio». Dai vincoli urbanistici alla prevenzione securitaria. Un percorso giurisprudenziale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018.

MARCHEI, Natascia, *La Corte costituzionale chiude il cerchio e "smantella" la legge della regione Lombardia sugli edifici di culto*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 3, 2019, pp. 681-696.

MARCHEI, Natascia, *La Corte costituzionale sugli edifici di culto tra limiti alla libertà religiosa e interventi positivi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 5, 2020.

MARINUCCI, Giorgio, DOLCINI, Emilio, GATTA, Gian Luigi, *Manuale di Diritto Penale – Parte Generale*, VII edizione, Giuffrè, Milano, 2018.

MARONE, Francesco, *The Use of Deportation in Counter-Terrorism: Insights from the Italian Case*, in *Perspectives*, International Centre for Counter-Terrorism (ICCT), L'Aia, 13 marzo 2017.

MARONE, Francesco, OLIMPIO, Marco, *Jihadist radicalization in Italian prisons: a primer*, in *Analysis*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, febbraio 2019.

MARONE, Francesco (a cura di), *Digital Jihad. Online Communication and Violent Extremism*, Ledizioni LediPublishing, Milano, 2019.

MARONE Francesco, *La nuova ondata di terrorismo in Francia*, in *Commentary*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 29 ottobre 2020.

MARONE, Francesco, *Se il terrorismo jihadista colpisce anche l’Austria*, in *Commentary*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 4 novembre 2020.

MARSDEN, Sarah V., *Reintegrating Extremists. Deradicalisation and Desistance*, Palgrave Pivot, Macmillan Publishers Ltd., Londra, 2017.

MARTINES, Temistocle, *Opere. Vol. 4: Libertà dei singoli e delle formazioni sociali- Altri temi di diritto pubblico*, Giuffrè, Milano, 2000.

MARTUCCI, Laura Sabrina, DE STAVOLA, Giovanni, *Deradicalizzazione e prevenzione del terrorismo religiosamente motivato. Un programma di contronarrativa costituzionalmente orientato (Trib. Bari, decr. n. 71/17)*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, giugno 2018, pp. 65-73.

MARTUCCI, Laura Sabrina, *Laicità e diritti nei programmi di deradicalizzazione dal terrorismo religioso*, in *Dirittifondamentali.it*, rivista telematica (www.dirittifondamentali.it), n. 2, 2018.

MARTUCCI, Laura Sabrina, *Radicalizzati jihadisti: profilazione e deradicalizzazione Constitution-compliant*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 8, 2019.

MARTUCCI, Laura Sabrina, *La tutela della libertà religiosa individuale nei percorsi di deradicalizzazione*, in Consorti, Pierluigi (a cura di), *Costituzione*,

religione e cambiamenti nel diritto e nella società, Pisa University Press, Pisa, 2019, p. 251 ss.

MASERA, Luca, *Il terrorismo e le politiche migratorie: sulle espulsioni dello straniero sospettato di terrorismo*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 76 ss.

MASSA PINTO, Ilenia, *Doveri e formazioni sociali. Il dovere di fedeltà alla Repubblica come dovere di non rompere l'armistizio tra gruppi portatori di fini non negoziabili (ovvero il dovere di comprendere le ragioni degli altri)*, in Balduzzi, Renato, Cavino, Massimo, Grosso, Enrico, Luther, Jörg (a cura di), *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi. Atti del convegno di Acqui Terme-Alessandria svoltosi il 9-10 giugno 2006*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 52 ss.

MAZZANTI, Edoardo, *L'adesione ideologica al terrorismo islamista tra giustizia penale e diritto dell'immigrazione*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2017, pp. 26-43.

MAZZIOTTI DI CELSO, Manlio, *Lezioni di diritto costituzionale*, vol. II, Giuffrè, Milano, II edizione, 1993.

MAZZOLA, Roberto, *La convivenza delle regole: diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005.

MAZZOLA, Roberto, *'Stato d'urgenza', 'ragion di stato' e fattore religioso*, in Martino, Roberto, Alicino, Francesco, Barone, Antonio (a cura di), *L'impatto delle situazioni di urgenza sulle attività umane regolate dal diritto*, Giuffrè, Milano, 2017.

MAZZOLA, Roberto, *Securitization of Religious Freedom: Religion and Limits of State Control in Italian Legal System*, in corso di pubblicazione nel volume destinato alla raccolta degli atti del meeting dell'European Consortium for Church and State Research di Tallin (16-18 novembre 2017).

MAZZOLA, Roberto, *Diritto alla paura e doveri di solidarietà sociale nel quadro normativo italiano vigente. Una difficile convivenza*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, pp. 349-372.

MCCAULEY, Clark, MOSKALENKO, Sophia, *Mechanisms of political radicalization: pathways toward terrorism*, in *Terrorism and Political Violence*, vol. 20, n. 3, 2008, pp. 415-433.

MCCRUIDDEN, Christopher (a cura di), *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press/The British Academy, Oxford, 2013.

MCCRUIDDEN, Christopher, *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, il Mulino, Bologna, 2019.

MELLONI, Alberto, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Einaudi, Torino, 2004.

MENDITTO, Francesco, *L'attualità della pericolosità sociale va accertata, senza presunzioni, anche per gli indiziati di mafia*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 3 luglio 2014.

MILANI, Daniela, *La tutela degli interessi religiosi delle comunità locali tra riforma della Costituzione e nuovi statuti regionali*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2005, pp. 201-244.

MILANI, Daniela, *Partecipazione e religione: strumenti e percorsi per una governance condivisa*, in Castro Jover, Adoración, *Diversidad religiosa y gobierno local. Marco jurídicos y modelos de intervención en España y en Italia*, Aranzadi, Pamplona, 2013, pp. 207-237.

MILANI, Daniela, FERRARI, Silvio, *Religioni in carcere. Un progetto triennale su nove istituti lombardi*, in *Il Regno – attualità*, n. 8, 2017, p. 212 ss.

MILANI, Daniela, NEGRI Alessandro, *Tra libertà di religione e istanze di sicurezza: la prevenzione della radicalizzazione jihadista in fase di esecuzione della pena*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 23, 2018.

MILANI, Daniela, *Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2, 2019, pp. 251-263.

MILANI, Daniela, *Sinodalità, primato e crisi della famiglia. Quale diritto canonico per il terzo millennio*, Libellula Edizioni, Tricase (LE), 2020.

MIRABELLI, Cesare, *L'appartenenza confessionale*, CEDAM, Padova, 1975.

MOCCIA, Sergio, *Il diritto penale tra essere e valore – funzione della pena e sistematica teleologica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992.

MODUGNO, Franco, *I “nuovi diritti” nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1995.

MOGHADAM, Fathali M., *The staircase to terrorism: a psychological exploration*, in *American Psychologist*, vol. 60, n. 2, 2005, pp. 161-169.

MOLTENI MASTAI FERRETTI, Gabriele, *Stato etico e Dio laico. La dottrina di Giovanni Gentile e la politica fascista di conciliazione con la Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1983.

MONACO, Giuseppe, *Confessioni religiose: uguaglianza e governo del territorio (brevi osservazioni a margine della sentenza della Corte costituzionale n. 63/2016)*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 2 luglio 2016.

MONATERI, Pier Giuseppe, *Cittadinanza e laicità fra emancipazione e messianesimo politico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2009.

MONDINO, Silvia, *Un sottile confine tra esercizio della libertà religiosa e indicatori di radicalizzazione in carcere?*, in *Antigone – semestrale di critica del sistema penale e penitenziario*, n. 1, 2017, pp. 93-115.

MONGILLO, Vincenzo, *La finalità rieducativa della pena nel tempo presente e nelle prospettive future*, in *Critica del diritto. Rassegna di dottrina, giurisprudenza, legislazione e vita giudiziaria*, n. 1-2-3-4, Gennaio-Dicembre 2009, pp. 173-228.

MONTESANO, Stefano, *L'esercizio della libertà di culto ai tempi del Coronavirus*, in *Oliv.it*, 20 marzo 2020.

MORELLI, Alessandro, *Simboli e valori della democrazia costituzionale*, in Dieni, Edoardo, Ferrari, Alessandro, Pacillo, Vincenzo (a cura di), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2005, pp. 167-191.

MORELLI, Alessandro, *Il dovere di fedeltà alla Repubblica*, in Balduzzi, Renato, Cavino, Massimo, Grosso, Enrico, Luther, Jörg (a cura di), *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi. Atti del convegno di Acqui Terme-Alessandria svoltosi il 9-10 giugno 2006*, Giappichelli, Torino, 2007.

MORELLI, Alessandro, *I paradossi della fedeltà alla Repubblica*, Giuffrè, Milano, 2013.

MORELLI, Alessandro, *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), 20 aprile 2015.

MORELLI, Alessandro, *Solidarietà, diritti sociali e immigrazione nello Stato sociale*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 24 ottobre 2018, pp. 533-547.

MORELLI, Alessandro, *Il principio personalista nell'era dei populismi*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 18 luglio 2019, pp. 359-369.

MORUCCI, Claudia, *I rapporti con l'Islam italiano: dalle proposte d'intesa al Patto nazionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 38, 2018.

MOSCA, Cesare, *La sicurezza come diritto di libertà. Teoria generale delle politiche della sicurezza*, CEDAM, Padova, 2012.

MOUNK, Yascha, *Popolo vs Democrazia: Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milano, 2018.

MULCAHY, Elizabeth, MERRINGTON, Sharon, BELL, Peter, *The Radicalisation of Prison Inmates: Exploring Recruitment, Religion and Prisoner Vulnerability*, in *Journal of Human Security*, vol. 3, n. 1, 2013, pp. 4-14.

MUSSELLI, Luciano, *Libertà religiosa e di coscienza*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. IX, Utet, Torino, 1994, p. 216 ss.

MUSSELLI, Luciano, *A proposito di una recente proposta di bozza d'intesa con l'Islam*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1, 1997, pp. 295-296.

MUSSELLI, Luciano, *I rapporti tra Islam e ordinamento italiano: una problematica intesa*, in *Il Politico*, vol. 64, n. 2, 1999, pp. 293-305.

MYTHEN, Gabe, WALKLATE, Sandra, KHAN, Fatima, *'I'm a Muslim, But I'm Not a Terrorist': Victimization, Risky Identities and the Performance of Safety*, in *British Journal of Criminology*, n. 1, 2009, pp. 1-19.

NARDI, Valérie, *La punibilità dell'istigazione nel contrasto al terrorismo internazionale*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2017.

NASO, Paolo, *God Bless America. Le religioni degli americani*, Editori Riuniti, Roma, 2002.

NASO, Paolo, *"Le religioni sono vie di pace" (Falso!)*, Laterza, Roma-Bari, 2019.

NATEGHPOUR, Amir, *Deradicalisation Programme. The Case of France*, GRIN Publishing, Monaco, 2018.

NEGRI, Alessandro, *Religious freedom and inviolable lines in pluralist societies: the case of cultural crimes*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 30, 2019.

NEUMANN, Peter R., *The trouble with radicalization*, in *International Affairs*, vol. 89, n. 4, 2013, pp. 879-893.

NICO, Anna Maria, *Ordine pubblico e libertà di religione in una società multiculturale (Osservazioni a margine di una recente sentenza della Cassazione sul kirpan)*, in *Osservatorio Costituzionale*, vol. 2, 2017.

NICOTRA, Ida, *Pena e reinserimento sociale ad un anno dalla "sentenza Torreggiani"*, intervento svolto in occasione del seminario "Il senso della pena. Ad un anno dalla sentenza Torreggiani della Corte EDU", tenutosi il 28 maggio 2014 nella "Sala Teatro" del carcere "Rebibbia Nuovo Complesso" e organizzato dall'Associazione Italiana dei Costituzionalisti e dal Master in Diritto Penitenziario e

Costituzione del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi "Roma Tre", pubblicato in *Diritto penitenziario e Costituzione*, rivista telematica (www.dirittopenitenziarioecostituzione.it).

NUSSBAUM, Martha C., *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York, 2008.

OSCE OFFICE FOR DEMOCRATIC INSTITUTIONS AND HUMAN RIGHTS (ODIHR), *Freedom of Religion or Belief and Security. Policy Guidance*, Varsavia, 2019.

OLIMPIO, Marco, *La misura delle espulsioni per terrorismo*, in *Commentary*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 14 dicembre 2018.

OLIOSI, Francesca, *La Corte Costituzionale e la legge regionale lombarda: cronaca di una morte annunciata o di un'opportunità mancata?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 24 ottobre 2016.

OLIOSI, Francesca, *Appartenenza religiosa e appartenenza di genere nell'Islam, tra interpretazioni classiche e istanze moderne*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. speciale *Daimon*, 2018, pp. 183-198.

OLEANDRI, Andrea, PULINO, Daniele, *Dove vivono i "cattivi"*, in AA.VV., *Torna il carcere. XIII Rapporto sulle condizioni di detenzione*, Associazione Antigone, Roma, 2017.

OLIVITO, Elisa, *"Se la montagna non viene a Maometto". La libertà religiosa in carcere alla prova del pluralismo e della laicità*, in *Costituzionalismo.it*, rivista telematica (www.costituzionalismo.it), n. 2, 2015.

OGNIBENE, Salvo, *L'eucaristia mafiosa. La voce dei preti*, Navarra Editore, Palermo, 2014.

ONIDA Francesco, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in Tedeschi, Mario (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 83-98.

ONIDA, Francesco, *Nuove problematiche religiose per gli ordinamenti laici contemporanei: Scientology e il concetto giuridico di religione*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, aprile 1998, pp. 279-293.

O'TOOLE, Therese, MEER, Nasar, NILSSON DEHANAS, Daniel, JONES, Stephen H., MODOOD, Tariq, *Governing through Prevent? Regulation and Contested Practice in State-Muslim Engagement*, in *Sociology*, vol. 50, n. 1, 2015, pp. 160-177.

PACE, Alessandro, *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale. Introduzione allo studio dei diritti costituzionali*, CEDAM, Padova, 2003.

PACE, Alessandro, *La sicurezza pubblica nella legalità costituzionale*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 1, 2015.

PACE, Enzo, *Religione civile e contesti nazionali*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, pp. 189-207.

PACE, Enzo, STEFANI, Piero, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia, 2000.

PACE, Enzo, GUOLO, Roberto, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

PACE, Enzo, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

PACE, Enzo, *Le religioni nell'era globale*, in *Treccani. Atlante geopolitico 2012*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2012, voce consultabile all'indirizzo

http://www.treccani.it/enciclopedia/le-religioni-nell-era-globale_%28Atlante-Geopolitico%29/.

PACILLO, Vincenzo, *Buon costume e libertà religiosa. Contributo all'interpretazione dell'art. 19 della Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 2012.

PACILLO, Vincenzo, *La sospensione del diritto di libertà religiosa nel tempo della pandemia*, in *Oliv.it*, 16 marzo 2020.

PACILLO, Vincenzo, *La libertà di culto al tempo del coronavirus: una risposta alle critiche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 8, 2020.

PADOVANI, Tullio, *Misure di sicurezza e misure di prevenzione*, Pisa University Press, Pisa, 2014.

PAFFARINI, Jacopo, *Libertà di culto e diversità religiosa nelle carceri inglesi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 25, 2018.

PAGANINI, Gianni, TORTAROLO, Edoardo (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Bruno Mondadori, Milano, 2004.

PAGLIARO, Antonio, *Il diritto penale fra norma e società. Scritti 1956-2008, Volume 4 – Altri scritti – II*, Giuffrè, Milano, 2009.

PALAZZO, Francesco, *Contrasto al terrorismo, diritto penale del nemico e principi fondamentali*, in *Questione Giustizia*, n. 4, 2006, p. 666 ss.

PALAZZO, Francesco, *Sanzione e riparazione all'interno dell'ordinamento giuridico italiano*, in Ambrosetti, Enrico Mario (a cura di), *Studi in onore di Mauro Ronco*, Giappichelli, Torino, 2017, p. 420 ss.

PALIERO, Carlo Enrico, *L'agorà e il palazzo. Quale legittimazione per il diritto penale?*, in *Criminalia*, 2012, pp. 95-117.

PALLAVICINI, Yahya, *L'identità dell'Islam europeo oltre gli stereotipi*, in *Italianieuropei*, n. 5-6, 2016.

PALLAVICINI, Yahya, *Scoprire la fratellanza nell'invocazione al Dio Unico*, pubblicata sul sito internet della COREIS – Comunità Religiosa Islamica Italiana all'indirizzo <https://www.coreis.it/dialogo-interreligioso/evento/la-coreis-aderisce-alla-preghiera-del-14-maggio-promossa-da-papa-francesco/>, 14 maggio 2020.

PAPISCA, Antonio, *Il diritto della dignità umana. Riflessioni sulla globalizzazione dei diritti umani*, Marsilio, Venezia, 2011.

PARISI, Marco, *Formazione civile e formazione religiosa: la questione delle "scuole di tendenza" e l'Islam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2008.

PARISI, Marco, *Laicità europea. Riflessioni sull'identità politica dell'Europa nel pluralismo ideale contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 1, 2018.

PARISI, Marco, *Immigrazione, pluralismo culturale e libertà religiosa. Il test dell'Islam italiano*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2018, pp. 525-550.

PASQUALI CERIOLI, Jlia, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006.

PASQUALI CERIOLI, Jlia, *La laicità nella giurisprudenza amministrativa: da principio supremo a “simbolo religioso”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2009.

PASQUALI CERIOLI, Jlia, *Il fattore religioso nel diritto dell'Unione europea*, in Lugli, Matteo, Pasquali Cerioli, Jlia, Pistolesi, Ingrid (a cura di), *Elementi di diritto ecclesiastico europeo*, Giappichelli, Torino, 2012 p. 3 ss.

PASQUALI CERIOLI Jlia, *Fatto giuridico “civile” e fatto giuridico “religioso”:* *qualificazione statale e indipendenza confessionale*, in Marchei, Natascia, Milani, Daniela, (a cura di), *Davanti a Dio e agli uomini. La responsabilità fra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*, il Mulino, Bologna, 2014, pp. 31-46.

PASQUALI CERIOLI, Jlia, *Interpretazione assiologica, principio di bilateralità pattizia e (in)eguale libertà di accedere alle intese ex art. 8, terzo comma, Cost.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 26, 2016.

PASQUALI CERIOLI, Jlia, *Propaganda religiosa: la libertà silente*, Giappichelli, Torino, 2018.

PASQUALI CERIOLI, Jlia, *La libertà di propaganda in materia religiosa nel «tempo della sicurezza»: una prospettiva teorica*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2019, pp. 241-249.

PASTORI, Giorgio, *Regioni e confessioni religiose nel nuovo ordinamento costituzionale*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2003, p. 4 ss.

PATALANO, Vincenzo, *Microcriminalità e politica degli enti locali. Introduzione ad un dibattito*, in Patalano, Vincenzo (a cura di), *Microcriminalità e politica degli enti locali*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 9-27.

PATERNITI MARTELLO, Claudio, *Le radici della radicalizzazione nella riflessione teorica francese*, in *Antigone – semestrale di critica del sistema penale e penitenziario*, n. 1, 2017, pp. 47-68.

PATERNITI MARTELLO, Claudio, *Figli di un dio minore. La libertà religiosa in carcere*, in AA.VV., *Torna il carcere. XIII Rapporto sulle condizioni di detenzione*, Associazione Antigone, Roma, 2017.

PECORELLA, Claudia, *Mutilazioni genitali femminili: la prima sentenza di condanna*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, anno LIV, fasc. 2, 2011, pp. 853-866.

PEDRINI, Federico, *Contro “le clausole generali” (sans phrase). Precauzioni per l’uso d’una categoria dottrinale ancora troppo vaga*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2017.

PERA, Marcello, RATZINGER, Joseph, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, 2004.

PERTICI, Andrea, *Terrorismo e diritti della persona*, in *Questione Giustizia*, settembre 2016, p. 26 ss.

PETRINI, Davide, *La prevenzione inutile. Illegittimità delle misure praeter delictum*, Jovene, Napoli, 1996.

PICIOCCHI, Cinzia, *La dignità come rappresentazione giuridica della condizione umana*, CEDAM, Padova, 2013.

PIN, Andrea, *Laicità e Islam nell’ordinamento italiano. Una questione di metodo*, CEDAM, Padova, 2010.

PIN, Andrea, *Islam e Costituzione italiana: il ruolo della cittadinanza*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2019, pp. 49-64.

PINO, Giorgio, *Il diritto all'identità personale*, il Mulino, Bologna, 2003.

PINTORE, Anna, *Le due torri. Diritti e sicurezza ai tempi del terrore*, in *Quaderni di Scienza Politica*, 2007, pp. 7-38.

PINTORE, Anna, *Procedure democratiche e democrazia deliberativa. A proposito di un libro di José Luis Martí*, in *Diritto & Questioni pubbliche*, rivista telematica (<http://www.dirittoequestionipubbliche.org>), n. 9, 2009, p. 336.

PINTORE, Anna, *Non c'è libertà senza sicurezza*, in *Ragion pratica*, n. 1, 2018, pp. 99-124.

PIRNI, Alberto, SGHIRINZETTI, Marta, *Tra dovere e responsabilità. Un rinnovato e atteso dialogo*, in *Lessico di etica pubblica*, n. 2, 2014.

PIROZZOLI, Anna, *La dignità dell'uomo: geometrie costituzionali*, ESI, Napoli, 2012.

PIZZOLATO, Filippo, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 1999.

POLITI, Fabrizio, *Libertà costituzionali e diritti fondamentali. Casi e Materiali. Un itinerario giurisprudenziale*, Giappichelli, Torino, 2016.

PORENA, Daniele, *Atti politici e prerogative del Governo in materia di confessioni religiose: note a prima lettura sulla sentenza della Corte costituzionale n. 52/2016*, in *www.federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 7 del 2016.

PORTIER, Philippe, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016.

PORTIER, Philippe, *Citoyenneté et laïcité en France. Parcours d'un siècle*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2016, pp. 73-84.

POSNER, Eric A., *Fear and the Regulatory Model of Counterterrorism*, in *Harvard Journal of Law & Public Policy*, vol. 25, n. 2, 2002, pp. 681-698.

POULAT, Émile, *Notre laïcité publique, La France est une République laïque*, Berg, Parigi, 2003.

POULTER, Sebastian M., *English Law and Ethnic Minority Customs*, Buttersworths, Londra, 1986.

PRELOT, Pierre-Henry, *La liberté religieuse en France. Un état des lieux*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2018, p. 43-55.

PRISCO, Salvatore, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza. Una riflessione sullo Stato laico*, Jovene, Napoli, 1986.

PRISCO, Salvatore, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009.

PRISCO, Salvatore, *I modelli istituzionali di integrazione musulmana in Europa e il caso dell'“Islám italiano”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2011.

PUGIOTTO, Andrea, *Il volto costituzionale della pena (e i suoi sfregi)*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2014.

PULITANÒ, Domenico, *Sicurezza e diritto penale*, in Donini, Massimo, Pavarini, Massimo (a cura di), *Sicurezza e diritto penale*, Bononia University Press, Bologna, 2009, p. 119 ss.

QUATTROCCHI, Alessandro, *Lo statuto della pericolosità qualificata sotto la lente delle Sezioni unite*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), n. 1, 2018, pp. 51-86.

QURASHI, Fahid, *The Prevent strategy and the UK 'war on terror': embedding infrastructures of surveillance in Muslim communities*, in *Palgrave Communications*, vol. 4, n. 17.

RAGAB, Eman, *Counter-terrorism policies in Egypt: effectiveness and challenges*, in *30PapersLeMed*, EuroMesco series, European Institute of the Mediterranean, Barcellona, 2016.

RAGAZZI, Francesco, *Suspect community or suspect category? The impact of counter-terrorism as 'policed multiculturalism'*, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 42, n. 5, 2016, pp. 724-741.

RAGAZZI, Francesco, *L'évolution de la politique anti-terroriste en France depuis les attentats de 2015: anticipation et mise au pas du corps social*, in *SciencesPo – Centre de recherches internationales*, rivista telematica (www.sciencespo.fr), aprile 2017.

RAMACCI, Fabrizio, *Corso di diritto penale - a cura di Roberto Guerrini*, VI edizione, Giappichelli, Torino, 2017.

RANDAZZO, Barbara, *Le laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2008.

RECALCATI, Massimo, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010.

REHMAN, Javaid, *Islam, "War on Terror" and the Future of Muslim Minorities in the United Kingdom: Dilemmas of Multiculturalism*, in *Human Rights Quarterly*, vol. 29, n. 4, novembre 2007, pp. 831-878.

RELATORE SPECIALE SULLA LIBERTÀ DI RELIGIONE, *Report of the Special Rapporteur on freedom of religion and belief*, A/HRC/34/50, 17 gennaio 2017.

RESTA, Giorgio, *Dignità, persone, mercati*, Giappichelli, Torino, 2014.

RHAZZALI, Mohammed Khalid, *L'Islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, FrancoAngeli, Milano, 2010.

RHAZZALI, Mohammed Khalid, *Comunicazione interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazioni nelle istituzioni*, Carocci, Roma, 2015

RHAZZALI, Mohammed Khalid, *L'Islam in Italia e le carceri*, in El Ayoubi, Mostafa, Paravati, Claudio (a cura di), *Dall'Islam in Europa all'Islam europeo. La sfida dell'integrazione*, Carocci, Roma, 2018, p. 117 ss.

RICCIARDI CELSI, Francesco, *Pluralismo religioso, multiculturalismo e resilienza urbana: profili di diritto ecclesiastico in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 12, 2017.

RICOLFI, Luca, *La società signorile di massa*, La nave di Teseo, Milano, 2019.

RIDOLA, Paolo, *Libertà e diritti nello sviluppo storico del costituzionalismo*, in Ridola, Paolo, Nania, Roberto (a cura di), *I diritti costituzionali*, vol. I, Giappichelli, Torino, 2006.

RIGANTI, Vincenzo, *Radicalismo islamico e diritto penale. Origini del fenomeno ed errori nel sistema di reazione in Europa e in Spagna*, Cacucci, Bari, 2018.

RIMOLI, Francesco, *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell'integrazione democratica*, Giappichelli, Torino, 1999.

RIMOLI, Francesco, *L'interpretazione "morale" della Costituzione: brevi considerazioni critiche*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2015.

RIMOLI, Francesco, *Laicità, eguaglianza, intese: la Corte dice no agli atei (pensando agli islamici)*, in *Giurisprudenza costituzionale*, n. 2, 2016, p. 644 ss.

RISICATO, Lucia, *Diritto alla sicurezza e sicurezza dei diritti: un ossimoro invincibile?*, Giappichelli, Torino, 2019.

RIZZI, Lino, *Religione civile e laicità in Rousseau*, in *Il Politico*, vol. 61, n. 3, luglio-settembre 1996, pp. 443-462.

RIZZI, Marco, *La secolarizzazione debole. Violenza, religione, autorità*, il Mulino, Bologna, 2016.

ROACH, Kent (a cura di), *Comparative Counter-Terrorism Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

ROMEO, Andrea, *Libertà di coscienza e religione alla prova della post-modernità: la prospettiva giusfilosofica di Martha C. Nussbaum*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 15, 2018.

ROMEO, Anna, *Autonomia scolastica e diritti fondamentali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 19, 2017.

ROSATI, Massimo, *Postsecolarismo*, in AA.VV., *Laicità interculturale*, FrancoAngeli, Milano, 2014, pp. 174-176.

ROSENFELD, Michel, *Can Constitutionalism, Secularism and Religion Be Reconciled in an Era of Globalization and Religious Revival?*, in *Cardozo Law Review*, n. 30, 2009, pp. 2333-2368.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Il contratto sociale* [1762], Hachette, Milano, 2016.

ROSI, Elisabetta, *Terrorismo internazionale: anticipazione della tutela e garanzie giurisdizionali*, in *Diritto penale e processo*, vol. 14, n. 4, 2008, pp. 446-464.

ROY, Olivier, *La laïcité face à l'Islam*, Stock, Parigi, 2005.

ROY, Olivier, *Generazione Isis. Chi sono i giovani che scelgono il Califfato e perché combattono l'Occidente*, Feltrinelli, Milano, 2017.

ROY, Olivier, *How Jihadi Terrorism Has Changed in France Since the 2015 Attack*, in *Commentary*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 13 novembre 2020.

RUGGERI, Antonio, *Appunti per uno studio sulla dignità dell'uomo, secondo diritto costituzionale*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 1, 2011.

RUGGERI, Antonio, *Il principio personalista e le sue proiezioni*, in www.federalismi.it, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 17, 2013.

RUGGERI, Antonio, *Confessioni religiose e intese tra iurisdictio e gubernaculum, ovvero la abnorme dilatazione dell'area delle decisioni politiche non giustiziabili (a prila lettura di Corte cost. n. 52 del 2016)*, in www.federalismi.it, rivista telematica (www.federalismi.it), n. 7, 2016.

RUGGERI, Antonio, *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 *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 29 maggio 2017, pp. 310-316.

RUGGERI, Antonio, *Tre questioni in tema di revisione costituzionale*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, rivista telematica (www.gruppodipisa.it), n. 2, 2018.

RUGGERI, Antonio, *La dignità dell'uomo e il diritto di avere diritti (profili problematici e ricostruttivi)*, in *ConsultaOnline*, rivista telematica (www.giurcost.org), 3 giugno 2018, pp. 392-411.

RUGGERI, Antonio, *Cittadini, immigrati e migranti, alla prova della solidarietà*, in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 2, 2019.

RUOTOLO, Marco, *La sicurezza nel gioco del bilanciamento*, relazione presentata al Convegno *I diversi volti della sicurezza*, svoltosi presso l'Università degli Studi di Milano – Bicocca il 4 giugno 2009.

RUOTOLO, Marco, *Diritto alla sicurezza e sicurezza dei diritti*, in *Democrazia e Sicurezza*, n. 2, 2013.

RUOTOLO, Marco, *Tra integrazione e maieutica: corte costituzionale e diritti dei detenuti*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 3, 2016.

RÜPKE, Jörg, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia, 2013.

GONZÁLEZ RUS, Juan José, *La criminalidad organizada en el Código Penal Español. Propuestas de reforma*, in *Anales de derecho*, n. 30, 2012, pp. 15-41.

RUSCONI, Gian Enrico, *Una supplenza di religione civile in Italia?*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, pp. 235-253.

RUSCONI, Gian Enrico, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

RUSCONI, Gian Enrico, *Religione civile e identità italiana*, in *il Mulino*, fascicolo 5, settembre-ottobre 2003, pp. 832-838.

RUSCONI, Gian Enrico (a cura di) *Lo stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008.

RUSCONI, Gian Enrico, *Cosa resta dell'Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

RUSHCHENKO, Julia, *Prison management of terrorism-related offenders: is separation effective?*, The Henry Jackson Society, Centre for the Response to Terrorism and Radicalisation, Londra, 2018.

SALERNO, Giulio M., *Il dovere di fedeltà tra simbolismo costituzionale e patriottismo repubblicano*, in *Scritti in onore di Gianni Ferrara*, Giappichelli, Torino, 2005.

SALVATORELLI, Luigi, *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1955.

SANTORO, Raffaele, *I simboli religiosi nell'ordinamento penitenziario italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2010.

SARACENI, Guido, «Laico»: *travagliata semantica di un termine*, in Tedeschi, Mario (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 49-57.

SARACINO, Dorianò, *Ringrazio che siamo vivi. Giovani stranieri in carcere*, Jaca Book, Milano, 2017.

SARG, Rachel, LAMINE, Anne-Sophie, *La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance*, in *Archives de sciences sociales des religions*, n. 153, 2011, pp. 85-104.

SASSI, Paolo, *Musulmani d'Italia, unitevi? Islàm e democrazia pluralista nell'esperienza recente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2008.

SBRACCIA, Alvise, *Radicalizzazione in carcere: sociologia di un processo altamente ideologizzato*, in *Antigone – semestrale di critica del sistema penale e penitenziario*, n. 1, 2017, pp. 173-200.

SCEVI, Paola, *Diritto penale e terrorismo. Il difficile equilibrio tra sicurezza nazionale e diritti fondamentali*, in *Archivio Penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 1, 2018.

SCHEID, John, *La religione a Roma*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

SCIOLLA, Loredana, *Religione civile e valori della cittadinanza*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, fascicolo 2, aprile-giugno 1999, pp. 269-292.

SCOLART, Deborah, *L'Islam, il reato, la pena. Dal fiqh alla codificazione del diritto penale*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, 2013.

SCORDAMAGLIA, Vincenzo, *Pena, rieducazione, perdono*, in Vinciguerra, Sergio, Dassano, Francesco (a cura di), *Scritti in memoria di Giuliano Marini*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010, p. 971 ss.

SEDGWICK, Mark, *The Concept of Radicalization as a Source of Confusion*, in *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, n. 4, pp. 479-494.

SHAH, Prakash, FOLETS, Marie-Claire, ROHE, Mathias (a cura di), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Routledge, Abingdon-New York, 2016.

SILKE, Andrew, VELDHUIS, Tinka, *Countering Violent Extremism in Prisons: A Review of Key Recent Research and Critical Research Gaps*, in *Perspectives on Terrorism*, vol. 11, n. 5, ottobre 2017, pp. 2-11.

SILVESTRI, Gaetano, *Considerazioni sul valore costituzionale della dignità della persona*, intervento al Convegno trilaterale delle Corti costituzionali italiana, portoghese e spagnola, tenutosi a Roma il 1° ottobre 2007, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), 14 marzo 2008.

SILVESTRI, Gaetano, *La dignità umana dentro le mura del carcere*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2014.

SIRACUSA, Licia, *L'espulsione del migrante e la "materia penale" tra punizione e prevenzione*, in Militello, Vincenzo, Spena, Alessandro (a cura di), *Mobilità, sicurezza e nuove frontiere tecnologiche*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 109-142.

SPADARO, Antonino, *Dall'indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali. Lo sbocco obbligato: l'individuazione di doveri altrettanto fondamentali*, in *Politica del diritto*, n. 1, 2006, pp. 167-182.

SPADARO, Antonino, *Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla "meta-etica" pubblica (costituzionale)*, relazione tenuta al convegno nazionale AIC, Napoli, 26-27 ottobre 2007, disponibile online all'indirizzo <http://www.aic2007.unina.it/programma.htm> e poi pubblicata in AA.VV., *Annuario*

2007. *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, Padova Cedam, 2008, p. 57 ss.

SPADARO, Antonino, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici "religiose" dello Stato laico*, Giappichelli, Torino, 2008.

SPADARO, Antonino, *Costituzionalismo versus populismo (Sulla c.d. deriva populistico-plebiscitaria delle democrazie costituzionali contemporanee)*, in Brunelli, Giuditta, Pugiotto, Andrea, Veronesi, Paolo (a cura di), *Scritti in onore di Lorenza Carlassare*, vol. V, Jovene, Napoli, 2009, p. 2007 ss., poi pubblicato in *Forum di Quaderni Costituzionali*, rivista telematica (www.forumcostituzionale.it), ottobre 2009.

SPALEK, Basia, *Terror Crime Prevention with Communities*, Bloomsbury Academic, Londra, 2013.

SQUIERS, Anthony, *The Politics of the Sacred in America: The Role of Civil Religion in Political Practice*, Springer International Publishing, Cham, 2018.

STAFFLER, Lukas, *Politica criminale e contrasto al terrorismo internazionale alla luce del d.l. antiterrorismo del 2015*, in *Archivio Penale*, rivista telematica (www.archiviopenale.it), n. 3, 2016.

STANIG, Eva, *L'evoluzione storica delle misure di prevenzione*, in Fiorentin, Fabio (a cura di), *Misure di prevenzione personali e patrimoniali*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 3 ss.

STELLA, Federico, *Laicità dello Stato: fede e diritto penale*, in AA.VV., *Laicità - problemi e prospettive. Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica*, Vita e Pensiero, Milano, 1977, p. 305 ss.

TASCIONI, Gaia, *La riforma del codice penale spagnolo in materia di terrorismo tra recepimento della risoluzione 2178 (2014) del Consiglio di sicurezza ed eccessi punitivi: analisi critica della Ley orgánica 2/2015*, in *federalismi.it*, rivista telematica (www.federalismi.it), 25 settembre 2015.

TAWIL, Emmanuel, *Lo sviluppo della laicità francese*, in *Ius ecclesiae*, vol. 22, n. 3, 2010, pp. 695-705.

TAWIL, Emmanuel, *La libertà religiosa nel diritto dell'Unione europea dopo il Trattato di Lisbona*, in *Diritto e religioni*, n. 1, 2011, p. 187 ss.

TEDESCHI, Mario, *Verso un'intesa tra la repubblica italiana e la comunità islamica in Italia?*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1996, p. 1574 ss.

TESAURO, Alessandro, *Riflessioni in tema di dignità umana, bilanciamento e propaganda razzista*, Giappichelli, Torino, 2013.

De TOCQUEVILLE, Alexis, *La democrazia in America [1835-1840]*, UTET, Torino, 2014.

TOMBA, Caterina, *Il principio di laicità: mero strumento rafforzativo del principio di eguaglianza senza distinzione di religione ovvero obbligo positivo nei confronti dei pubblici poteri? Riflessioni a prima lettura delle sentenze n. 63 e n. 52 del 2016*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2016.

TORRETTA, Paola, *“Diritto alla sicurezza” e altri diritti e libertà della persona: un complesso bilanciamento costituzionale*, in D'Aloia, Antonio (a cura di), *Diritti e Costituzione. Profili evolutivi e dimensioni inedite*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 451 ss.

TOSCANO, Marcello, *Una nuova “politica ecclesiastica” della Corte costituzionale, tra rigore tecnico e conservatorismo pratico? Le prime reazioni della*

dottrina alla sentenza n. 52/2016, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica.*, n. 3, 2016.

TOSCANO, Marcello, *Il fattore religioso nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*, ETS, Pisa, 2018.

TOZZI, Valerio, *Riforme costituzionali e superamento degli accordi con le organizzazioni religiose*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, 2005, pp. 245-261.

TOZZI, Valerio, *Persone, Chiese e Stati nell'evoluzione del fenomeno europeo*, in Parisi, Marco (a cura di), *Le organizzazioni religiose nel processo costituente europeo*, ESI, Napoli, 2005, p. 9 ss.

TOZZI, Valerio, *Le confessioni prive di intesa non esistono*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2011.

TRANIELLO, Francesco, *A proposito di nazione, democrazia e religione civile*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 2, aprile-giugno 1999, pp. 255-268.

TRAUTTEUR, Giuseppe, *Il prigioniero libero*, Adelphi, Milano, 2020.

TUNESI, Stefania, *Il delitto di tortura. Un'analisi critica*, in *Giurisprudenza Penale Web*, rivista telematica (www.giurisprudenzapenale.com), n. 11, 2017.

VALENTE, Vera, *Misure di prevenzione e de-radicalizzazione religiosa alla prova della laicità (a margine di taluni provvedimenti del Tribunale di Bari)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 37, 2017.

VARNIER, Giovanni B., *Le norme in materia di libertà religiosa: molti silenzi e rinnovate vecchie proposte*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), febbraio 2007.

VARNIER, Giovanni B., *Il diritto di libertà religiosa nella cultura giuridica degli anni cinquanta. Riflessioni a proposito della ristampa della monografia del 1957 di Gaetano Catalano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2008.

VARNIER, Giovanni B., *Laicità, radici cristiane e regolamentazione del fenomeno religioso nella dimensione dell'U.E.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2008.

VASSALLI, Giuliano, *Il dibattito sulla rieducazione (in margine ad alcuni recenti convegni)*, in *Rassegna penitenziaria e criminologica*, nn. 3-4, 1982, pp. 437-482.

VELLUZZI, Vito, *Osservazione sulla semantica delle clausole generali?*, in *Etica & Politica/Ethics and Politics*, n. 1, 2006.

VELLUZZI, Vito, *Come si interpretano le clausole generali? Note intorno ad alcuni aspetti ricorrenti*, in *ORDINES – Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee*, n. 2, dicembre 2018, pp. 19-37.

VENTURA, Alberto, *Islam e islamismi*, in Perani, Mauro (a cura di), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica islamica e cristiana. Atti del Convegno internazionale Ravenna 11 maggio – Bertinoro 11-13 maggio 2004*, Giuntina, Firenze, 2005, pp. 347-363.

VENTURA, Marco, *La laicità dell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001.

VENTURA, Marco, *Grillo parlante o Pinocchio? Come sta nascendo il diritto ecclesiastico nell'Italia multiculturale*, in Fuccillo, Antonio (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 181-193.

VENTURA, Marco, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Feltrinelli, Milano, 2014.

VENTURA, Marco, *L'articolo 17 TFUE come fondamento del diritto e della politica ecclesiastica dell'Unione europea*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2014, pp. 293-304.

VENTURA, Marco, *La contronarrativa alla propaganda dell'Isis*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, n. 1, 2017, pp. 65-71.

VERCELLI, Claudio, *Che cos'è la radicalizzazione. Note di riflessione a margine di un processo di politicizzazione di alcune minoranze islamiste*, in *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, n. 1, 2016, pp. 7-24.

VERDOLINI, Valeria, *Genealogia delle strategie di de-radicalizzazione nei penitenziari italiani. Spunti critici*, in *Sociologia del diritto*, n. 2, 2019, pp. 85-111.

VERONESI, Paolo, *Il concetto di "dignità umana" tra teoria dell'interpretazione e topica costituzionale italiana*, in *Quaderni costituzionali*, n. 2, 2014, p. 315-356.

VIDINO Lorenzo, *Il jihadismo autoctono in Italia: nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Milano, 2014.

VIDINO Lorenzo (a cura di), *L'Italia e il terrorismo in casa: che fare?*, Epoké, Novi Ligure, 2015.

VIDINO Lorenzo, MARONE Francesco, ENTENMANN Eva, *Jihadista della porta accanto. Radicalizzazione e attacchi jihadisti in occidente*, Ledizioni LediPublishing, Milano, 2017.

VIDINO Lorenzo (a cura di), *De-Radicalization in the Mediterranean. Comparing Challenges and Approaches*, Ledizioni LediPublishing, Milano, 2018.

VIDINO, Lorenzo, MARONE, Francesco, *The jihadist threat in Italy: a primer*, in *Analysis*, n. 318, ISPI– Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, novembre 2017.

VIGANÒ, Francesco, *Sul contrasto al terrorismo di matrice islamica tramite il sistema penale, tra 'diritto penale del nemico' e legittimi bilanciamenti*, in *Studi urbinati di scienze giuridiche, politiche ed economiche*, vol. 58, n. 4, 2007, pp. 329-348.

VIGANÒ, Francesco, *Incriminatione di atti preparatori e principi costituzionali di garanzia nella vigente legislazione antiterrorismo*, in *Ius17@unibo.it*, 2009, pp. 171-190.

VIGANÒ, Francesco, *Obblighi convenzionali di natura penale*, in Manes, Vittorio, Zagrebelsky, Vladimiro (a cura di), *La Convenzione europea dei diritti dell'uomo nell'ordinamento penale italiano*, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 243-298.

VINCENTI, Umberto, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

VIOLA, Francesco, *Religione civile: uso e abuso di un concetto*, in *Rivista italiana di filosofia del diritto*, n. speciale, 2013, pp. 103-120.

VITA, Valeria, *Della non obbligatorietà dell'avvio delle trattative finalizzate alla conclusione di un'intesa. Riflessioni a margine della sentenza n. 52 del 2016*, in *Rivista Aic*, rivista telematica (www.rivistaaic.it), n. 2, 2016.

VITALE, Antonio, *Laicità e modelli di Stato*, in Tedeschi, Mario (a cura di), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 231-254.

VOEGELIN, Eric, *Le religioni politiche* [1938], in *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993.

WEIR, David A., *Early New England. A Covenanted Society*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge, 2005.

WILLAIME, Jean-Paul, *La religion civile à la française*, in *Autres Temps*, n. 6, 1985, pp. 10-32.

WUTHNOW, Robert, (a cura di), *The Encyclopedia of politics and religion*, vol. I, Routledge, Londra, 1998.

ZACCARIA, Roberto, DOMIANELLO, Sara, FERRARI, Alessandro, FLORIS, Pierangela, MAZZOLA, Roberto (a cura di), *La legge che non c'è. Proposta per una legge sulla libertà religiosa in Italia*, il Mulino, Bologna, 2019.

ZACCARIELLO Augusto, *Il fenomeno della radicalizzazione violenta e del proselitismo in carcere*, in *Sicurezza e Giustizia*, LEXETARS, Roma, nn. III – IV, 2016.

ZACCARIELLO, Augusto, *Il carcere e il suo paradosso. Bacino di reclutamento per aspiranti mujaheddin e garanzia di riabilitazione per i detenuti*, in *Gnosis – Rivista italiana di intelligence*, giugno 2018, pp. 57-63.

ZAGREBELSKY, Gustavo, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

ZAGREBELSKY, Gustavo, MARCENÒ, Valeria, *Giustizia costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2018.

ZAMBELLI, Silvia, *La religione nel sistema penale e tra le mura del carcere*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 2, 2001, pp. 455-480.

ZANNOTTI, Luciano, *I cattolici tra obbedienza religiosa e bisogno di libertà. Qualche breve considerazione su un tema sempre attuale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 1° ottobre 2012.

ZANNOTTI, Roberto, *Per una pena non più carcerocentrica: come pene diverse dal carcere possono contribuire al migliore reinserimento dei condannati*, in Piccinini, Iolanda, Spagnolo, Paola (a cura di), *Il reinserimento dei detenuti. Esperienze applicative e novità legislative*, Giappichelli, Torino, 2020, pp. 3-17.

ZANOTTI, Andrea, *Laicità e presenza del sacro tra il tempo della secolarizzazione e l'età della tecnica*, in Canestrari, Stefano (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2007.

ZUFFADA, Edoardo, *Il Tribunale di Milano individua una nuova figura di "colletto bianco pericoloso": il falso professionista (nella specie, un falso avvocato). Un ulteriore passo delle misure di prevenzione nel contrasto alla criminalità da profitto*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, rivista telematica (www.dirittopenalecontemporaneo.it), 27 giugno 2016.