



Research Center
for European Analysis
and Policy



EMUNA Brief 2/2026

SETTARISMI, ESTREMISMI RELIGIOSI E RADICALIZZAZIONE - 12 gennaio 2026

Prof.ssa Raffaella Di Marzio

I fanatismi: radici psicosociologiche e conseguenze sociali. Prevenire e contrastare odio e violenza salvaguardando i diritti umani

Prof.ssa Francesca Corrao

Note sul settarismo nel mondo arabo-islamico

Prof.ssa Kristina Stoeckl

L'analisi sociologica del fondamentalismo religioso: teorie e approcci empirici

I fanatismi: radici psicosociologiche e conseguenze sociali

Prevenire e contrastare odio e violenza salvaguardando i diritti umani

Raffaella Di Marzio¹

Abstract

Il tema sarà sviluppato da una prospettiva psicologica a partire dalle teorie maggiormente condivise in ambito accademico, che hanno permesso una maggiore comprensione dei complessi meccanismi psicologici che spingono le persone a scegliere di aderire a una religione, a forme di spiritualità comunitarie oppure a ideologie di varia matrice. Saranno, inoltre, esaminate le possibili conseguenze psicologiche di queste scelte sull'individuo e la società, che possono manifestarsi su un continuum che va dalla promozione dello sviluppo personale e dell'adattamento alla società alla perdita di fiducia e stima di sé, con conseguenze potenzialmente distruttive sul contesto di appartenenza. In questo ambito saranno forniti alcuni spunti di riflessione sulla psicologia del convertito nelle dinamiche di radicalizzazione. Nella seconda parte saranno illustrati i documenti emanati da importanti istituzioni internazionali che affrontano questi temi: la prevenzione e il contrasto delle derive settarie criminali, salvaguardando il diritto all'esercizio della libertà di religione credo e coscienza, il terrorismo internazionale e il difficile compito che gli Stati hanno di integrare e salvaguardare sia il diritto dei cittadini alla sicurezza che quello a esercitare la libertà di religione e credo.

¹ Psicologa della Religione e Direttrice del Centro Studi sulla Libertà di Religione Credo e Coscienza (LIREC). Docente di Psicologia al Master di I livello in "Prevenzione della radicalizzazione eversiva, sicurezza e cybersecurity. Politiche per l'integrazione interreligiosa e interculturale e per la deradicalizzazione" (a.a. 2024-2025) presso l'Università degli Studi Aldo Moro di Bari - Dipartimento di Giurisprudenza

1. Le radici psicosociologiche dei fanatismi

In questo contributo per “fanatismo” si intende “un sentimento religioso o non religioso caratterizzato da rigide intolleranze nei confronti di tutti coloro che non si riconoscono o non condividono il credo trasmesso” (Samir 2017, p. 199)

Per comprendere quali possano essere le radici psicologiche e sociali dei fanatismi è necessario prendere in considerazione le teorie maggiormente condivise in ambito accademico, che hanno permesso una maggiore comprensione dei complessi meccanismi psicologici che spingono le persone a scegliere di aderire a una religione, a forme di spiritualità comunitarie oppure a organizzazioni fondate su ideologie di varia matrice, in modo “totalizzante”, tanto da trasformare in modo significativo i loro rapporti sociali e, in generale la loro stessa esistenza.

Lo sviluppo della letteratura scientifica sul tema ha registrato un’impennata negli anni settanta e ottanta, quando, negli Stati Uniti, si verificarono conversioni di massa a gruppi religiosi e spirituali minoritari e alternativi, spesso definiti, in senso criminologico, “sette”. Le affiliazioni di moltissimi giovani a questa tipologia di organizzazioni sollevarono una serie di problemi sociali e politici, legati alla libertà di religione, credo e coscienza, e coinvolsero profondamente sia il mondo giuridico che quello dei professionisti della salute mentale, senza dimenticare il significativo contributo fornito dai sociologi e dagli storici della religione. L’allarme per le conversioni di massa attirò l’attenzione dei media e delle famiglie preoccupate (Wright e Ebaugh 1993) e suscitò, per la sua problematicità e per le sue relazioni con processi sociali più ampi, la rinascita di studi e ricerche sul fenomeno generale della conversione, per lo più abbandonati negli anni precedenti.

In quel periodo, e nei decenni successivi, per spiegare il fenomeno della conversione a gruppi che si distinguevano per dottrine e prassi dalla cultura di maggioranza, un certo numero di studiosi si servì della nozione di “lavaggio del cervello”, secondo la quale la trasformazione del sé e la conversione a un nuovo credo verrebbe imposto in modo coercitivo, tanto da violare la libera volontà della persona. Sulla base di questa teoria, parallelamente alle conversioni di massa, si diffuse la pratica della “deprogrammazione”: persone incaricate dalle famiglie dei giovani convertiti, insieme a ex membri e a esponenti dei movimenti antisette, rapivano e tentavano di “deprogrammare” gli adepti praticando su di essi una forma di “lavaggio del cervello” al contrario (Di Marzio 2012).

Per indicare sinteticamente la direzione dei diversi modelli psicologici, elaborati per interpretare il fenomeno della conversione, si può affermare che essi si collocano in un continuum ai cui estremi si ritrovano i concetti di “libertà di scelta” (modello intrinseco) e di “persuasione coercitiva” o “lavaggio del cervello” (modello estrinseco), con molte posizioni intermedie. Il modello, “estrinseco” considera il convertito come “passivo”, mentre il primo, “intrinseco”, enfatizza la figura del *religious seeker*, fondamentalmente attivo (Di Marzio 2014).

Da allora le ricerche sul campo si sono moltiplicate, nel tentativo di comprendere se, e in quale misura, il modello “estrinseco” di conversione avesse realmente le basi scientifiche che rivendicava o potesse, comunque, ritenersi empiricamente fondato. Negli Stati Uniti il dibattito sul punto si accese maggiormente per la presenza, nei tribunali, di esperti, ingaggiati dagli avvocati dei genitori, che utilizzavano la teoria del lavaggio del cervello come base per accusare gruppi religiosi e spirituali di aver indotto la conversione dei figli. Durante uno di questi processi, nel 1983, l’American Psychological Association (APA) aveva deciso di prendere una posizione nel merito e aveva affidato a una *task force* chiamata DIMPAC (*Deceptive and Indirect Methods of*

Persuasion and Control, “Metodi ingannevoli e indiretti di persuasione e di controllo”) presieduta da Margaret Singer e altri studiosi, la redazione di un rapporto che fornisse le informazioni di base indispensabili sulle teorie che essi sostenevano. Tale rapporto era indispensabile per formulare una valutazione dello status scientifico della teoria. L'11 maggio 1987, l'ufficio BSERP (Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology), a nome dell'APA, aveva pubblicato un Memorandum in cui rifiutava il “rapporto finale della task force” perché “manca del rigore scientifico e dell'accostamento critico equilibrato necessari per un'approvazione dell'APA”. L'APA, con il Memorandum del 1987, intendeva, da una parte dichiarare “priva di rigore scientifico” la teoria del lavaggio del cervello nella versione tipicamente presentata da Margaret Singer (Singer e Lalich 1995) e dal movimento anti-sette, dall'altra lasciare aperta la porta ad altre teorie della persuasione e della manipolazione diverse rispetto a quella di Margaret Singer (APA, Memo, 11/05/1987). In seguito a questa e ad altri pronunciamenti di associazioni professionali che si collocano sulla stessa linea, da alcuni decenni, la letteratura scientifica sul fenomeno si è decisamente e ufficialmente espressa criticamente verso le diverse formulazioni della teoria del “lavaggio del cervello”, e, in generale, del “modello interpretativo estrinseco” o “coercitivo”, poiché esso risulta privo di fondamento empirico, quindi non scientifico.

A decenni di distanza da questo pronunciamento la ricerca nel settore ha fatto ulteriori progressi e attualmente un'ampia gamma di studi ha accertato l'inesistenza di un'inspiegabile o onnipotente psicotecnologia che renderebbe le preferenze individuali irrilevanti, quando una persona si affilia a una determinata religione, minoritaria o maggioritaria, o aderisce a un gruppo politico che propugna una determinata ideologia (Introvigne 2002). Le ricerche finalizzate allo studio del tipo di persone che aderisce a movimenti spirituali e laici “non convenzionali”, o che sono attratte da tali gruppi, sembrano indicare che i potenziali adepti non vengano scelti a caso nella popolazione, ma manifestano certe qualità e interessi personali che li predispongono a quella particolare tipologia disaffiliazione (Di Marzio 2010; 2016;2023;2024).

Inoltre, a partire dalla metà degli anni novanta, l'approccio degli psicologi allo studio della conversione è mutato, superando una visione della fede religiosa come un fattore predisponente a disturbi di tipo psicologico (cfr. Lukoff, Lu e Turner 1997): attualmente, molti di essi guardano alla religione come a una variabile indipendente che può avere effetti sia positivi che negativi sulla personalità (Aletti 2010; Hood, Hill e Spilka 2009). La linea interpretativa maggiormente condivisa è quella che vede nell'affiliazione e disaffiliazione da questa tipologia di gruppi un processo di ricerca attiva e consapevole, nel corso del quale l'individuo sceglie il movimento che sembra rispondere meglio alle sue esigenze e ai suoi bisogni. Questa prospettiva – tuttavia – non preclude l'esistenza di influenze, anche indebite, sia da parte del leader e del gruppo religioso a cui la persona si affilia, che dei gruppi sociali antagonisti attivi nel contesto sociale in cui la scelta religiosa si verifica.

Nell'ultima decade, inoltre, nell'ambito degli studi psicologici sull'affiliazione si è andata delineando la figura del *religious seeker* (Streib 2014; Wright 2014), un soggetto in ricerca fondamentalmente attivo sia nell'adesione ai Nuovi Movimenti Religiosi che, in generale, alle nuove forme di spiritualità o aggregazioni caratterizzate da attivismo ideologico di varia matrice, che sembrano in grado di soddisfare bisogni e dare risposte che non risultano disponibili all'interno delle chiese tradizionali o dei gruppi sociali “tradizionali”, come, per esempio i partiti politici.

In conclusione, la complessità del fenomeno che si intende studiare richiede un approccio dinamico, flessibile e multidisciplinare che non escluda contributi, teorici e metodologici, di diverso orientamento.

2. Indagine esplorativa sull'affiliazione e disaffiliazione alla luce di un modello olistico e interdisciplinare

Per comprendere questo fenomeno – e le controversie che a esso si ricollegano – può essere utile esplorare, da un punto di vista psicologico, il vissuto di persone affiliate e disaffiliate da gruppi religiosi e spirituali minoritari. Poiché alcune di queste organizzazioni vengono talora incluse tra le “sette” (*cults*), un termine utilizzato in senso criminologico dai media, di conseguenza, anche la decisione di affiliarsi o disaffiliarsi da una di esse può essere interpretata in senso negativo, diversamente da come generalmente viene considerato lo stesso fenomeno quando si prendono in considerazione organizzazioni religiose *mainline*. Il termine “setta” è da tempo abbandonato dagli studiosi perché generico, stigmatizzante e discriminatorio, mentre i media, i movimenti antisette e gli ex membri ostili continuano a utilizzarlo. Gli studiosi preferiscono usare definizioni come “nuovi movimenti religiosi”, “movimenti religiosi e spirituali alternativi”, ecc. In questi gruppi gli individui sperimentano cambiamenti significativi nella loro esistenza, dal punto di vista cognitivo ed emotivo, che possono influire anche sulle relazioni con gli altri gruppi di riferimento. La valutazione degli esiti – positivi e negativi – di queste trasformazioni, dal punto di vista psicologico, è molto complessa.

L'indagine esplorativa che ho condotto su 34 persone affiliate e disaffiliate da sette diversi gruppi: Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, Hare Krishna, Damanhur, Chiesa di Scientology, Testimoni di Geova, Associazione Archeosofica (Di Marzio 2023) e praticanti della Scuola Yoga Atman (Di Marzio 2024), mi ha permesso di esaminare l'esperienza e il processo decisionale che, per queste persone, si era concluso con la loro affiliazione o disaffiliazione.

Grazie alla ricognizione della letteratura scientifica sul tema è stato possibile inquadrare, sistematizzare e interpretare le esperienze raccolte collocando i risultati in un contesto scientifico consolidato e ampiamente condiviso che rientra nella prospettiva generale della psicologia della religione, la branca della psicologia che si propone di osservare l'atto psichico nel suo concreto esercizio intenzionato (Milanesi e Aletti 1973), salvaguardando così la neutralità dello psicologo quando propone dati e interpretazioni psicologiche della condotta religiosa (Vergote 1993; tr. it. 2010).

Il modello prescelto per effettuare l'esame critico e comparativo delle interviste è quello elaborato da Lewis Rambo, in collaborazione con altri studiosi (Rambo 1993; Rambo e Baumann 2012; Rambo e Haar Farris 2012; Rambo e Farhadian 2014), che rappresenta un paradigma di riferimento utile per esaminare e confrontare le esperienze raccolte. Analogamente a molti altri ricercatori di quei gruppi religiosi minoritari considerati “controversi”, Rambo si era interessato a comprendere le ragioni dello straordinario successo del loro proselitismo, specialmente tra i giovani. Diversamente dalla posizione di coloro che attribuivano tale successo a tecniche di persuasione indebite e a forme di proselitismo ingannevole (Singer e Lalich 1995), l'approccio di Rambo (1993) rifugge da spiegazioni semplicistiche e valorizza la complessità delle dinamiche coinvolte nel fenomeno.

Il suo modello affronta lo studio della scelta religiosa o spirituale all'interno di un paradigma interpretativo che si struttura in sette stadi: *contesto*, *crisi*, *ricerca*, *incontro*, *interazione*, *impegno*, *conseguenze*:

- *Contesto*: non si può parlare adeguatamente della psiche di una persona senza prima contestualizzarla. La matrice nella quale avviene una trasformazione religiosa e spirituale include quattro dimensioni: personale, sociale, culturale e religiosa (Rambo 1993, 20-43; Rambo e Bauman 2012, 882-883).

- Crisi: gli studiosi concordano in genere che una conversione sia preceduta da una crisi. Tali crisi creano disorientamento, ma anche opportunità di trasformazione personale, mobilitazione di energie e rivitalizzazione di miti, rituali e simboli (Rambo 1993, 44-55; Rambo e Bauman 2012, 883-884).

- Ricerca: è un processo con il quale si cerca di dare significato e scopo alla propria vita. Mentre la letteratura classica della psicologia della religione descriveva i convertiti come persone passive, gli psicologi e i sociologi, recentemente, hanno iniziato a considerare le persone come protagoniste attive nella creazione di significato e nella scelta tra le diverse opzioni religiose possibili. Le persone, inoltre, sono motivate da un'ampia varietà di fattori, che possono cambiare nel tempo (Rambo 1993, 56-65; Rambo e Bauman 2012, 884-885).

- Incontro: riguarda il contatto fra il potenziale convertito e il "reclutatore", o missionario, incaricato di fare proselitismo. Così come i seguaci hanno bisogno di leader, i leader hanno bisogno di seguaci. Rambo identifica quattro componenti principali nella strategia del missionario: il livello di enfasi posta nel fare proselitismo (grado di proselitismo), lo stile strategico (stile strategico), il metodo di contatto (modo di contatto) e i possibili benefici per il convertito (benefici potenziali) (Rambo 1993, 66-101; Rambo e Bauman 2012, 885-887).

- Interazione: se le persone continuano a rimanere nel gruppo dopo l'incontro, l'interazione si intensifica. In questo stadio il potenziale convertito impara di più sugli insegnamenti, lo stile di vita e le aspettative del gruppo, che offre varie opportunità, formali e informali, per coinvolgere pienamente le persone (Rambo 1993, 102; Rambo e Bauman 2012, 887).

- Impegno: nello stadio precedente l'individuo fa propria la storia del nuovo gruppo, mentre nello stadio dell'impegno quest'ultima viene ulteriormente interiorizzata dal convertito, che vive un'esperienza di ricostruzione biografica. Anche se la teoria dell'attribuzione (Spilka, Shaver e Kirkpatrick 1985) può spiegare il passaggio del convertito alla nuova vita, ogni aspetto dell'esistenza ordinaria può essere visto come un sottile processo di riorganizzazione della propria biografia. Anche nella conversione religiosa e spirituale viene spesso richiesto, implicitamente o esplicitamente, d'interpretare la vita attraverso nuove metafore, immagini e storie (Rambo 1993, 124; Rambo e Bauman 2012, 888-889).

- Conseguenze: le conseguenze della conversione sono determinate, in parte, dalla natura, dall'intensità e dalla durata del processo di conversione. Molti studiosi contemporanei credono che una conversione autentica sia un processo di costante trasformazione. Il cambiamento iniziale, anche se importante, è solo il primo passo di un lungo processo che può anche prevedere affiliazioni e disaffiliazioni successive.

Sulla base di questa disamina estremamente sintetica degli stadi del modello di Rambo et al. risulta evidente quanto il processo di conversione – per gli autori – sia un puzzle complesso nel quale interagiscono numerosi fattori: persone, istituzioni, eventi, idee, esperienze, che si relazionano all'interno di un campo di forze nel quale assumono importanza rilevante le dinamiche sociali e culturali.

I dati che ho raccolto dall'esame critico e comparativo delle interviste ai miei 34 soggetti, anche considerando tutti i limiti di un'indagine esplorativa, esaminati e interpretati alla luce di questo modello e di altri, permettono di avvalorare la tesi su quale possa essere la metodologia più adeguata ad affrontare il fenomeno: la decisione di aderire, rimanere o lasciare un gruppo è un processo complesso che va studiato con un approccio globale,

euristico e multidisciplinare, grazie al quale sia possibile valutare la scelta del soggetto dal punto di vista psicologico, come un atto complesso e libero, nella misura in cui ogni scelta umana può esserlo.

In tal senso, non esiste alcuna scelta individuale che non sia influenzata da fattori interni ed esterni; la ricerca in questo campo può – se risponde ai criteri della metodologia scientifica – individuare quali fattori siano in gioco e in che misura la scelta dell'individuo contribuisca o meno a promuovere il suo sviluppo individuale e sociale. Il compito della psicologia della religione è proprio quello di individuare sia gli elementi liberanti che quelli limitanti la crescita e la scelta libera in campo religioso. Le conclusioni dell'esame comparativo e critico delle interviste hanno permesso di verificare la validità del modello di Rambo. Grazie ai dati raccolti attraverso l'intervista e l'osservazione – e nonostante la diversità dei movimenti a cui i soggetti si sono affiliati – è stato possibile individuare numerosi fattori e dinamismi comuni che hanno influito sulla scelta di un determinato gruppo e che corrispondono a quelli inclusi da Rambo nel suo modello, per ciascuno dei sette stadi.

L'esito di questa indagine ha inoltre permesso di rilevare la corrispondenza dei dati raccolti con quelli emersi in altre ricerche e di consolidare la posizione critica di questo lavoro verso quelle teorie che vedono l'individuo del tutto "passivo" di fronte all'altrui potere carismatico, in linea con i risultati di una vasta letteratura contemporanea sul fenomeno che attribuisce al convertito un ruolo generalmente attivo e consapevole (Di Marzio 2023; 2024).

Queste considerazioni, riferite a un gruppo ristretto di soggetti, non permettono di escludere gli altri possibili esiti del processo di cambiamento: invece dell'autodeterminazione e responsabilizzazione individuale, in alcuni contesti, quando l'esercizio del potere dentro il gruppo risulti abusivo, si verifica la perdita di fiducia personale e stima di sé. In questi casi è importante studiare la relazione che esiste tra le dinamiche di potere presenti all'interno dei gruppi e la capacità di autodeterminazione dell'individuo per verificare se l'adesione a una organizzazione possa danneggiare o promuovere il benessere psicologico della persona e il suo atteggiamento verso l'ambiente sociale nel quale vive.

3. Psicologia del convertito nelle dinamiche di radicalizzazione

In questa parte si prenderanno come riferimento i contributi presentati durante una tavola rotonda tenutasi presso l'Università Pontificia Salesiana nella quale il fanatismo è stato esaminato da diverse prospettive, tra le quali anche quella psico-pedagogica, al fine di cogliere le motivazioni che hanno spinto alcuni individui verso il baratro della violenza e qualche prospettiva per il suo superamento (Marin e Kuruvachira 2017).

Un contributo particolarmente significativo in proposito è quello di Samir (2017). Egli intende il fanatismo come "un sentimento religioso o non religioso caratterizzato da rigide intolleranze nei confronti di tutti coloro che non si riconoscono o non condividono il credo trasmesso" (Samir 2017, p. 199) e ne individua due componenti chiave: la sfera soggettiva e quella collettiva.

Le radici personali sono da ricercare nelle caratteristiche di personalità: si tratta di individui frustrati, incapaci di assumere delle responsabilità e desiderosi di obbedire a un leader. Le radici sociali si ritrovano nella disgregazione dell'ordine sociale, la paura del futuro e nell'insoddisfazione del presente. I luoghi di nascita del fanatico, per Samir, sono i movimenti di massa, poiché non si tratta solo di una condizione individuale ma

“deve necessariamente affondare le proprie radici all’interno di una setta, fazione o movimento” (Samir 2017, p. 204).

Rientrano in questa casistica alcuni individui che si sono resi protagonisti di azioni violente e stragi. Tra questi ci sono tre casi emblematici. Il primo è Anders Behring Breivik, che in un attentato a Oslo e a Utoya, nel luglio 2011, uccise 77 persone. Il suo profilo politico-religioso non rientra nei canoni del “pazzo terrorista”, le sue idee sono chiare e dotate di una logica stringente, tanto che egli stesso ha dichiarato che la strage da lui compiuta era stata “un atto atroce ma necessario”: era ossessionato dall’idea che l’Islam potesse invadere l’Europa, unita ad una dose di antimarxismo e antisemitismo. Il secondo è l’italiano Gianluca Casseri, ammiratore di Breivik, che coltivava il culto per il neonazismo e il negazionismo: è il killer che nel dicembre 2011 ha ucciso due senegalesi a sangue freddo, prima di rivolgere l’arma contro sé stesso. Il terzo è Ali Sonboly: nel luglio 2016, ha ucciso 9 persone e ferito altre 27 in una strage in un centro commerciale della Baviera. Non aveva alcun legame con l’ISIS e, mentre compiva il suo atto, ripreso da un filmato, ha urlato “io sono tedesco”, a sottolineare il legame emotivo con la propria nazione (Samir 2017, pp. 209-210).

Sono solo alcuni dei nomi che la stampa e i media in generale hanno tacciato come pazzi isolati, ma scavando a fondo nella storia di ognuno di essi, è possibile riscontrare l’adesione a principi generali sui quali si fonda una logica ferrea, salda e indiscutibile. Tacciare di pazzia ciò che in realtà deriva da un gesto fanatico non permette una reale soluzione del problema. Uno dei primi passi per capire il pensiero di un fanatico moderno è di non concepirlo come pazzo, in quanto nella mente scattano meccanismi di coerenza estrema: il fanatico si caratterizza pertanto per l’inflessibilità, la mancanza di compromessi con dati empirici e, ovviamente, per l’assenza di empatia.

Tale coerenza, secondo il demografo francese Le Bras (2001), si fonda sulla diffusione di ideologie xenofobe e razziste che vanno ricollegate a un fattore che egli chiama “ideologia demografica”. Quest’ultima si cristallizza sotto forma di una “coscienza della popolazione” che ricorda la coscienza di classe, ma, al contrario di quest’ultima, non poggia su condizioni oggettive di sfruttamento, ma si nutre di una storia, di una genealogia e di una narrazione delle origini del tutto immaginarie e fantasiose. Così viene attuata una distinzione tra la popolazione originaria e quella allogena: la prima diventa sinonimo di stabilità e di nazione, la seconda di instabilità e di multiculturalismo. Questo tipo di ideologia, secondo Le Bras, è la stessa che alimenta movimenti e partiti come il *British National Party*, il *Front National* e la Lega Nord (Samir 2017, p. 210).

Bellantoni (2017) ha esaminato le variabili della condotta fanatico-religiosa dal punto di vista della psicologia della religione. La religione, definita come quel complesso di credenze e atti di culto che esprime il rapporto dell’uomo con il sacro e con la divinità, non è mai un atto solitario e riservato, ma sociale. Di conseguenza il fanatismo religioso non può prescindere dall’elemento collettivo. Egli individua, nella condotta fanatico-religiosa, quattro variabili: le predisposizioni genetiche, la storia di vita e il *coping*, l’evento scatenante e la libertà/responsabilità personale.

Nel suo modello, inoltre, per comprendere la condotta fanatico-religiosa, è necessario considerare l’intero arco della vita dell’individuo per verificare quale sia l’esito di quattro diverse linee evolutive, denominate motivazioni esistenziali fondamentali: 1) la fiducia di base, risalente alla qualità della relazione col *caregiver*; 2) lo sviluppo di un’adeguata intimità relazionale, che rimanda all’esperienza di poter condividere, in un “luogo relazionale sicuro”, le proprie esperienze significative ed emotivamente rilevanti; 3) il supporto verso

l'esperienza di una sostanziale considerazione sociale (autostima); 4) l'apertura a una positiva ricerca di senso, capace di dare fiducia e autoefficacia a un personale progetto di vita (Bellantoni 2017, 229-230).

L'esito di queste linee evolutive può determinare lo sviluppo di credenze, atteggiamenti e condotte del fanatico-religioso, che si concretizzano anche in azioni violente, una volta che l'individuo viene a contatto con un ambiente che lo sostiene e lo motiva ad agire.

Bellantoni fa anche riferimento a un ulteriore importante contributo sul tema, quello di McGregor et al. (2015). Secondo questi autori le ipotesi esplicative più recenti fanno riferimento al concetto di Radicalizzazione Religiosa Aggressiva (ARR), una teoria motivazionale che, attingendo all'ambito della psicologia della personalità, della psicologia sociale e della neurofisiologia, si focalizza sul tema della regolazione dell'obiettivo. In quest'ottica, vengono presi in considerazione tanto i tratti di personalità (oppositivo, ansioso, confusione identitaria e morale), quanto i vantaggi e le minacce percepite dal gruppo di appartenenza del fanatico. La percezione, da parte dell'individuo, di minacce esterne che impediscono/frustrano la regolazione degli obiettivi propri e del gruppo (sottogruppo) di riferimento, contribuirebbero al consolidamento del senso di alienazione e di meccanismi reattivi. Ciò comporterebbe la nascita e il mantenimento di spinte motivazionali verso la stabilizzazione di una Radicalizzazione Religiosa Aggressiva (ARR), che include l'opportunità di un impegno immediato e concreto in gruppi attivi alimentati da narrazioni di cospirazione, infuse da significato cosmico, incoraggiamento alla violenza morale e sigillati da certezze religiose infalsificabili. Gli autori ritengono che l'ARR svolga una funzione difensiva fondamentale, in quanto contribuisce a mascherare/compensare la vulnerabilità dell'individuo, altrimenti "invischiato" in un'angoscia oppressiva.

Si tratterebbe, quindi, di individui deboli e vulnerabili, ma che coltivano per anni un'aggressività latente. In questo ambito, è interessante segnalare la riflessione di Geminiani (2017) sulla relazione tra la condotta violenta dei terroristi e fattori neurobiologici. A suo avviso non si tratta di un'aggressività che deriva da un malfunzionamento cerebrale quanto di una consapevole scelta di comportamenti che hanno lo scopo di indurre paura e quindi destabilizzazione sociale. "La storia personale degli attentatori, la relativa giovane età e la loro estrazione sociale suggeriscono, più che motivazioni di emarginazione sociale, il ruolo di processi psicologici legati a frustrazione, bisogni di appartenenza e ricerca di motivazioni esistenziali, accompagnati da esperienze di violenza che determinano non tanto disfunzioni dei sistemi di controllo del comportamento, quanto la fissazione di credenze in un sistema distorto di valori con conseguente predisposizione a compiere atti di violenza feroce e indiscriminata. Bisogna sottolineare che tali credenze hanno una rilevante connotazione emotiva e questo spiega la relativa facilità con cui possono diffondersi, al di là dei convincimenti razionali, attraverso il ben noto fenomeno del "contagio emotivo" (Geminiani 2017, p. 35). A proposito di questo fenomeno Borgia indica il ruolo dello psicologo quando cerca di individuare gli elementi che lo favoriscono e le possibilità di arginarlo: "Allo psicologo compete anche contribuire alla comprensione della modalità di diffusione del Male, perché il Male genera il male, come il Bene genera il bene. In particolare il Male può essere contagioso come una malattia virale suscettibile di espandersi nella popolazione se non ci si attrezza per circoscriverlo. Il contagio emotivo è un fenomeno basato sulla trasmissione immediata e involontaria di emozioni, senza alcuna mediazione cognitiva. Le emozioni più "contagiose" sono quelle più primitive e meno elaborate: paura, rabbia e aggressività. È noto come i comportamenti aggressivi possano diffondersi con inquietante rapidità negli stadi, nelle manifestazioni, nelle folle o in ogni circostanza nella quale si indeboliscano i confini dell'Io. Anche il Web è un potentissimo vettore di trasmissione del contagio (Borgia 2017, p.190).

4. Radicalizzazione e deradicalizzazione: conflitto di diritti?

Cercare di comprendere la psicologia del convertito che ha intrapreso un cammino di radicalizzazione eversiva è importante per poter ipotizzare una metodologia adeguata alla prevenzione e al contrasto del fenomeno.

Interessante è, a questo proposito, il contributo di Pezzullo (2017). L'autore sostiene che è importante evitare di porsi di fronte al terrorismo in modo semplicistico e portare avanti discorsi dicotomici assoluti che contribuiscono alla polarizzazione ideologica. È importante, al contrario, proporre “ogni volta che siano possibili interpretazioni più sfumate dei fenomeni socioculturali, attenzione alle complessità sociali, preoccupazioni per temi di marginalità e giustizia economica e sociale, modelli più integrativi, di dialogo, di collaborazione tra realtà (etnie, contesti territoriali, schemi politici ed ideologici) differenti”. Inoltre, “nella prevenzione a livello microsociale (scuole, famiglie, associazionismo), si può porre attenzione ai progressivi cambi di atteggiamento di individui o gruppi, che portano a ‘separarsi’ ed a ‘chiudere il proprio mondo mentale’ in una narrativa semplificatoria, scissoria, in cui tutto il bene sta da una parte e tutto il male dall'altra, ed in cui la persona si attribuisce sempre più un ruolo o responsabilità attiva nell'affermazione dell' ‘unico’ sistema valoriale che ‘deve’ essere perseguito. La rottura dei legami famigliari o amicali pregressi, unita alla perdita delle sfumature interpretative e ad un senso di ‘missione da compiere’ possono essere segnali d'allarme da tenere in debito conto”. In questo contesto la psicologia sociale può aiutare a comprendere il terrorismo, che è un fenomeno “profondamente psicosociale nei suoi scopi, metodi e percorsi di costruzione” (Pezzullo 2017, pp. 80-81).

Il problema della radicalizzazione e le strategie di deradicalizzazione sono inevitabilmente connesse con il diritto all'autodeterminazione e all'esercizio delle libertà fondamentali. La Prof. Sabrina Martucci, coordinatrice, presso l'Università degli Studi di Bari, del Master “Terrorismo, prevenzione della radicalizzazione eversiva, sicurezza e cybersecurity. Politiche per l'integrazione interreligiosa e interculturale e per la deradicalizzazione”, sottolinea l'importanza di un approccio utile a individuare soggetti vulnerabili e favorire il loro “disingaggio dal coinvolgimento nella militanza attiva e nell'ideologia violenta. Questo approccio comporta la possibilità di avviare interventi di anti-radicalizzazione su soggetti a rischio, ovvero percorsi di deradicalizzazione di chi è già radicalizzato e ha maturato un certo livello di adesione alla causa jihadista” (Martucci 2018, p. 3). Secondo Martucci “Il radicalizzato, pur rappresentando nell'immaginario dell'uomo comune ‘il nemico’, il terrorista, è anch'esso portatore di diritti fondamentali incoercibili rappresentati più specificamente da quei diritti e da quelle libertà (come, appunto, l'incoercibilità della coscienza) che, nelle democrazie costituzionali, operano da controlimiti, nelle situazioni di emergenza, alle esigenze di sicurezza” (Martucci 2018, p.10).

In questa prospettiva è stata avviata una sperimentazione interessante e innovativa, grazie alla collaborazione tra il Tribunale di Bari e l'Università degli Studi Aldo Moro, che l'autrice definisce “azione laica di deradicalizzazione”, un programma d'azione attuato seguendo delle specifiche linee guida. Il percorso muove dalla premessa che una delle cause della radicalizzazione è “l'uso perverso della religione e non la religione in quanto tale”, come stabilito dalla Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015 (2015/2063 (INI). Attraverso un'interazione dialogica con il soggetto radicalizzato si favorisce il suo disingaggio dall'ideologia violenta e il suo disimpegno dalla militanza attiva partendo dal “superamento della distinzione tra noi (dei valori occidentali) e loro (gli “islamici”); dall'accettazione dell'idea che l'occidente non è in guerra con l'Islam e che i diritti fondamentali sono universalmente condivisi e attengono alla tolleranza, al confronto culturale e

religioso, alla pace, al controllo democratico sulle politiche di sicurezza interna dell'Unione" (Martucci 2018, p. 13).

5. La posizione di istituzioni autorevoli su libertà di religione e credo e sicurezza

Di fronte ad alcuni casi di violenza legati a gruppi religiosi e spirituali di varia matrice e ai più recenti attentati terroristici avvenuti in Occidente, le istituzioni internazionali sono intervenute per dare indicazioni e raccomandazioni utili ad affrontare questa tipologia di eventi che mettono in pericolo la sicurezza dei cittadini. In questa parte si prenderanno in considerazione solo tre importanti pronunciamenti che affrontano il problema partendo da contesti diversi.

a) Raccomandazione del Consiglio d'Europa in materia di sette (1412/1999)

Negli anni immediatamente precedenti all'approvazione della Raccomandazione n. 1412 si erano verificati alcuni episodi delittuosi nell'ambito di organizzazioni con caratteristiche settarie. Tali episodi avevano suscitato preoccupazione nei cittadini e richiesto l'intervento del Consiglio d'Europa. Dopo attenta analisi degli episodi verificatisi, l'ascolto delle associazioni di vittime, di studiosi del settore e delle stesse comunità religiose e spirituali, il Consiglio d'Europa ha emanato una Raccomandazione a tutti gli Stati membri nel quale, senza minimizzare quanto accaduto in alcuni Stati, in modo equilibrato e fedele al diritto internazionale sulla difesa della libertà di religione, credo e coscienza, della libera associazione e della libertà dei genitori all'educazione religiosa dei propri figli, indicava dieci azioni che gli Stati avrebbero dovuto intraprendere.

Oltre alla richiesta di potenziare la prevenzione del fenomeno individuando tempestivamente la presenza di gruppi che svolgono attività illegali, abusando dei loro membri, e il dovere delle istituzioni di sostenere le vittime, nella Raccomandazione il Consiglio d'Europa chiedeva agli stati membri anche di "non usare la parola 'setta' perché discriminatoria", di "avere informazioni attendibili su questi gruppi che non siano esclusivamente emanate né dalle sette stesse né da associazioni fondate per difendere le vittime delle sette", "l'uso delle normali procedure della legge penale e civile contro le pratiche illegali svolte in nome di gruppi di natura religiosa, esoterica o spirituale", "incoraggiare un approccio ai nuovi gruppi religiosi che favorisca comprensione, tolleranza dialogo e risoluzione dei conflitti", di "prendere misure ferme contro qualsiasi azione che sia discriminatoria o che marginalizzi i gruppi minoritari" (Consiglio d'Europa, Raccomandazione n. 1412/1999).

b) Consiglio dell'Unione Europea (*EU Guidelines on the promotion and protection of Freedom of Religion or Belief*) (2013)

Le Linee Guida approvate al Consiglio dell'UE e sottoscritte anche dall'Italia, affermano che la libertà di Religione o Credo - *Freedom of Religion or Belief* (FoRB) - è un diritto umano universale, protetto dall'Articolo

18 dell'*International Convention on Civil and Political Rights* (ICCPR). Con questo documento l'Europa si impegna a diffondere e a far accettare questi principi nelle sue *policy* e stabilisce degli standard per le relazioni estere. Le Linee Guida promuovono la libertà di religione o credo cercando di prevenire le violazioni e fronteggiare le situazioni in cui queste violazioni si verificano. Esse forniscono all'UE le indicazioni adeguate per agire e prendere provvedimenti nei riguardi di quelle nazioni che violano la libertà di religione e credo. Nelle Linee Guida si sottolinea come, dal punto di vista della legge internazionale, FoRB ha due componenti:

- la libertà di avere o non avere o adottare una religione o un credo (che comprende il diritto a cambiarlo) in base a una scelta personale;

- la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo, individualmente o in comune con altri, in pubblico o in privato, nel culto, nell'osservanza dei riti, nelle pratiche e nell'insegnamento.

Il Consiglio dell'Unione Europea ribadisce che “la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo si applica in modo equivalente a tutte le persone. È una libertà fondamentale che comprende tutte le religioni o i credo, inclusi quelli che non sono stati praticati tradizionalmente in un dato Paese, i credo di persone appartenenti a minoranze religiose, nonché le convinzioni non teiste e ateiste. La libertà comprende anche il diritto di adottare, cambiare o abbandonare la propria religione o il proprio credo, esercitando il libero arbitrio”.

In Europa, la libertà di religione o di credo è in particolare protetta dall'articolo 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo e dall'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. Un concetto molto importante che emerge con chiarezza dal documento è che, mentre il libero esercizio della libertà di religione e credo contribuisce direttamente alla democrazia, allo sviluppo, alla pace e alla stabilità, le violazioni della FoRB possono esacerbare l'intolleranza e spesso costituire i primi segni di violenza e di conflitto. Le violazioni possono essere commesse sia dagli Stati che da altre agenzie e gruppi e si verificano in molti luoghi, creando sofferenza ovunque, anche in Europa.

c) Linee guida OSCE su *Libertà religiosa o di credo e sicurezza* (2019)

La necessità di assicurare la sicurezza dei cittadini ha spinto alcuni Stati ad adottare misure e promulgare leggi che violano i principi fondamentali alla base del diritto alla libertà di religione o convinzione. Il concetto chiave di questo documento è quello di “sicurezza integrata”: la sicurezza è da intendersi come globale, cooperativa, equa, indivisibile e fondata sui diritti umani. Le tre dimensioni complementari (politico-militare, economica e ambientale e umana) dell'approccio globale alla sicurezza dell'OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa) sono ritenute di pari importanza (OSCE 2019, pp. 9-11). Inoltre, la libertà di religione o convinzione e la sicurezza sono diritti complementari e interdipendenti e non si può promuovere l'uno coartando l'altro.

Nel documento vengono trattati alcuni concetti controversi, tra i quali l'*estremismo*, il *proselitismo* e le *misure restrittive*.

- Estremismo

Sebbene l'OSCE non abbia fornito una definizione di estremismo violento e di radicalizzazione che conduce al terrorismo, la "radicalizzazione che conduce al terrorismo" è stata descritta come "il processo dinamico attraverso il quale un individuo arriva ad accettare la violenza del terrorismo come una possibile, forse persino legittima, linea d'azione. Ciò potrebbe eventualmente, ma non necessariamente, condurre la persona in questione a sostenere, ad agire a favore del terrorismo o a impegnarsi nello stesso".

Tuttavia, in alcuni Stati, il termine "estremismo" è problematico in relazione alla registrazione e alla cancellazione di comunità religiose o di fede. Infatti il timore dell'"estremismo" è spesso utilizzato dagli Stati per giustificare la necessità di un controllo rigoroso sulle attività degli individui e delle comunità religiose o di culto nell'interesse della sicurezza. Il problema è che il termine "estremismo" è impreciso e privo di una definizione generalmente accettata, il che lo lascia aperto a interpretazioni troppo ampie e vaghe e apre la porta a un'applicazione arbitraria della legge. L'"estremismo" viene spesso confuso con la violenza, anche se non esistono prove empiriche che suggeriscano un nesso causale o una progressione dal pensiero "estremista" agli atti violenti o che il pensiero "estremista" sottenda l'intenzione di assumere un comportamento violento che giustifichi l'intervento dello Stato. Il fenomeno dell'estremismo violento deve quindi essere chiaramente distinto dal concetto di "estremismo". Sostenere opinioni "estreme" non costituisce, di per sé, una minaccia per la sicurezza.

Inoltre, se le misure per prevenire e contrastare l'"estremismo" si concentrano su attività non violente, vi è il rischio di violazioni dei diritti umani. Gli standard internazionali indicano esplicitamente che termini come "estremismo" non dovrebbero essere usati per reprimere manifestazioni legittime di religione o fede, o per colpire individui o comunità religiose o di fede le cui credenze siano diverse o giudicate "insolite" (OSCE 2019, p. 32).

- Diritto di convertirsi e di convertire: la persuasione non coercitiva

Le linee guida OSCE chiariscono che il diritto di convertirsi è assoluto (non soggetto a legittime limitazioni) in quanto inerente alla libertà di foro interno di avere, non avere e cambiare religione o convinzione. Leggi e disposizioni che limitano la conversione con misure come quella di dover essere preventivamente autorizzati da funzionari statali cozzano contro la natura assoluta del diritto alla libertà di adottare, lasciare o cambiare la propria religione o il proprio credo.

Le linee guida non configurano, invece, un diritto di convertire, quello generalmente indicato con il termine "proselitismo". A questo termine si preferisce quello di "persuasione non coercitiva", per riferirsi a comunicazioni o attività finalizzate a convertire altre persone senza usare la violenza, l'intimidazione, le minacce o altre forme illegali di pressione. Questa definizione è ripresa da un documento dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite del 13 agosto 2012 nella quale il termine "proselitismo" viene rifiutato perché è un termine indefinito, con connotazioni negative.

Il missionario è una persona la cui principale attività consiste nell'essere un testimone e nel promuovere una religione tra persone e comunità che professano un'altra religione o nessuna religione, attraverso l'insegnamento, la preghiera e altre attività. Il diritto include la libertà di cercare di convincere gli altri della verità delle proprie credenze e della loro validità per migliorare la propria esistenza. È anche necessario comprendere che l'attività missionaria, per molte persone, è un vero e proprio obbligo religioso.

È possibile che il diritto a persuadere gli altri possa essere limitato quando si ha a che fare con individui vulnerabili, come giovani che frequentano la scuola o persone mentalmente disabili, oppure quando la persuasione si verifica tra due persone che hanno una posizione gerarchica diversa e una delle due è impossibilitata a declinare l'invito di un superiore. In ogni caso, tuttavia, le restrizioni a questo diritto da parte degli Stati devono rispondere ai criteri stabiliti, devono essere fondate su basi legali, avere finalità legittime ed essere chiaramente definite, proporzionate e messe in atto in modo non discriminatorio. Lo Stato deve fornire prove certe e verificabili che un determinato tipo di conversione presenta caratteristiche coercitive (OSCE 2019, pp. 65-69).

- Misure restrittive

Preoccupazioni riguardanti organizzazioni che propugnano dottrine alternative possono portare a restringere le loro attività in nome della sicurezza e della stabilità sociale poiché esse sarebbero un "insulto ai sentimenti religiosi" e incompatibili con i valori tradizionali e le norme sociali. Di conseguenza questi gruppi vengono sottoposti a restrizioni inaccettabili e illegali anche se le loro attività sono pacifiche e sono vittime di stereotipi negativi che suscitano ostilità e violenza contro di loro.

Le misure restrittive stabilite dagli Stati per difendere la sicurezza dei cittadini devono riguardare condotte criminali o illegali, evitando di mettere sotto accusa la fede o il credo di queste persone, definendo accuratamente i termini utilizzati in ambito legale in modo da evitare interpretazioni differenti e applicazioni arbitrarie. Gli Stati non devono sanzionare le comunità per i crimini commessi da individui o gruppi, e le misure restrittive devono essere non discriminatorie, usate come ultima risorsa, e accompagnate da una guida, per minimizzarne il potenziare uso errato o abusi discrezionali messi in atto da autorità istituzionali o amministratori.

La libertà di religione o di credo dipende necessariamente dall'esposizione a nuove idee e dalla capacità di condividere e ricevere informazioni. Alla luce delle crescenti opportunità di comunicazione oggi esistenti, con i relativi cambiamenti nella risposta e nell'associazione che queste evocano, gli Stati e le altre parti interessate dovrebbero sforzarsi di promuovere la sicurezza e la coesione sociale fondate sul pluralismo religioso o di credo. Nel discutere le risposte degli Stati alle "inevitabili conseguenze del pluralismo", la Corte Europea dei diritti dell'uomo ha affermato che "il ruolo delle autorità in tali circostanze non è quello di rimuovere la causa della tensione eliminando il pluralismo, ma di garantire che i gruppi in concorrenza si tollerino reciprocamente" (OSCE 2019, p. 68).

Conclusione

Gli eventi successivi all'11 settembre 2001 hanno costretto molti studiosi a porsi le domande di fondo sulle ragioni e i processi individuali e sociali che si concretizzano in atti gravissimi di malvagità umana, in particolare su quella che si fonda, almeno in parte, su motivazioni religiose. Questo tipo di malvagità si manifesta drammaticamente nelle azioni dei kamikaze, ma si presenta anche in forme meno evidenti negli atti compiuti da individui indottrinati e manipolati all'interno di gruppi settari e violenti, che propugnano ideologie religiose o non religiose.

Di questi fenomeni si occupano molte discipline, tra le quali anche la psicologia della religione, che applica i metodi e gli strumenti della psicologia al comportamento religioso. Uno dei rappresentanti più qualificati in questo settore, il Prof. Mario Aletti, dopo la distruzione delle Torri Gemelle, si è chiesto dove fossero gli psicologi l'11 settembre e la risposta, metaforicamente significativa, è stata: erano "dentro le torri" invece che all'esterno:

"Eppure...fuori dalle torri c'erano due terzi della umanità, ossia di soggetti psichici, ignorati dalla psicologia. E non solo in lontani paesi, d'altra cultura (e religione). Nella stessa New York, il giorno di Natale trentamila *houseless* (leggi "barboni") hanno fatto la coda per avere un piatto di minestra calda testimoniando il loro quotidiano, sistematico, e ignorato dagli studiosi, "disagio della civiltà". [...] La psicologia ha forse trascurato di studiare la psiche delle minoranze, di coloro che vivono "fuori dalle torri", la psicologia degli oppressi, degli affamati, di coloro che, ridotti in condizioni di stentata sopravvivenza, hanno, perciò stesso, una visione della vita, un apprezzamento della vita, propria ed altrui, molto diversa da quella degli inquilini e proprietari delle torri" (Aletti 2001).

Accanto a questo onesto "mea culpa", proprio di chi è attento a cogliere nella realtà, anche la più orrenda, segnali di speranza e vie possibili di soluzione, sarebbe auspicabile una simile presa di coscienza anche da parte di chi si occupa di combattere il terrorismo e il fanatismo religioso in tutte le sue forme, piccole e grandi. Un'azione efficace contro questi fenomeni legati in vario modo al comportamento religioso degli individui, non dovrebbe limitarsi ad operazioni di polizia che sono ovviamente indispensabili, ma non sufficienti.

Un'azione parallela a questa dovrebbe includere il coinvolgimento nella lotta al terrorismo anche di studiosi qualificati che siano in grado di porsi con distacco di fronte al fenomeno perché la repressione deve andare di pari passo con la prevenzione, che non si può attuare senza la conoscenza del fenomeno e delle ragioni per cui si manifesta. Gli psicologi della religione, studiosi poco presenti sui media, ma molto attivi in ambito accademico, sia a livello nazionale che internazionale, possono e devono essere chiamati in causa in questo momento storico. La Psicologia della Religione, infatti, si occupa sia dell'atteggiamento religioso nelle sue forme "benevole" sia in quelle purtroppo devianti, lì dove è importante riuscire a comprendere come agiscano quei meccanismi di persuasione che riescono a trasformare persone "comuni" in operatori di malvagità (Aletti e Rossi 2004). C'è più che mai bisogno di studi scientifici in questo settore per trovare le risposte giuste alle domande che tutti continuiamo a farci, domande alle quali è ormai molto urgente rispondere dal momento che, oggi, nessuno di noi può affermare di "sentirsi al sicuro".

Il fenomeno del fanatismo e dell'estremismo violento richiede anche una presa di coscienza collettiva, sostenuta da importanti istituzioni internazionali, sul fatto che la sicurezza dei cittadini non si promuove a scapito delle libertà e dei diritti umani. Salvaguardare i diritti umani è un antidoto alla violenza stessa, unitamente al contrasto di ogni azione discriminatoria o ostile verso persone e gruppi, del tutto pacifici e

rispettosi delle leggi, perseguitati e discriminati o bersagli di campagne di odio orchestrate ad arte. La società civile, gli Stati e i media hanno il dovere di impegnarsi incessantemente per promuovere simultaneamente la libertà di religione o convinzione e la sicurezza per tutti, poiché sono obiettivi complementari, interdipendenti, che si potenziano a vicenda e che possono e devono essere portati avanti insieme: “una sicurezza sostenibile è impossibile senza il pieno rispetto dei diritti umani, in quanto si tratta di requisiti essenziali per la fiducia che deve essere alla base del rapporto tra lo Stato e la popolazione che esso serve. Senza tale fiducia, è difficile per lo Stato assolvere efficacemente alla propria responsabilità di garantire la sicurezza e di tutelare e mantenere una società democratica” (OSCE 2019, pp. 7-8).

Bibliografia

- Aletti M. (2001), *11 Settembre. Dove erano gli psicologi...Dentro le torri*, «Psicologia della Religione-news, Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione», vol. 6, n. 3, pp. 1-5.
- Aletti M. (2010), *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*, Roma, Aracne.
- Aletti M. e Rossi G. (2004), (a cura di), *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo*, Torino, Centro Scientifico Editore.
- American Psychological Association/APA (a cura del) (1987), *Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology. Memo to the DIMPAC Committee*, Washington DC, American Psychological Association.
- Bellantoni D. (2017), *Il Fanatismo religioso. Aspetti psicologici*, in M. Marin e J. Kuruvachira (a cura di), *Alle radici del fanatismo*, Roma, LAS, pp. 225-261.
- Borgialli L. (2017), *La psicodinamica del Male: il ruolo dello psicologo nella costruzione della cultura della Pace*, in Peirone L. (a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo. Psicologia e fiducia per gestire la paura e fronteggiare il Male*, Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte, pp. 185-192.
- Consiglio d'Europa (1999), *Illegal activities of sects, Recommendation n. 1412 (22 giugno 1999)*, in <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2HXrefViewPDF.asp?FileID=16713&lang=en>.
- Council of the European Union (2013), *EU Guideliness on the promotion and the protection of freedom of religion or belief*, Foreign Affairs Council Meeting, (24 giugno 2013), in <https://eeas.europa.eu/sites/eeas/files/137585.pdf>.
- Di Marzio R. (2010), *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*, Roma, Edizioni Scientifiche Ma.Gi.
- Di Marzio R. (2012), *La cultofobia. Un caso emblematico di produzione della devianza*, in L. Berzano (a cura di) *Credere è reato? Libertà religiosa nello stato laico e nella società aperta*, Padova, Edizioni Messaggero, pp.261-275.
- Di Marzio R. (2014), [Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi: esame critico del modello estrinseco di conversione](#), «Psicologia della religione E-Journal», vol. 1, n.1, pp.1-11.
- Di Marzio R. (2016), *Nuovi Movimenti Religiosi. Una sfida educativa*, Benevento, Passioneducativa.
- Di Marzio R. (2023), *Scelta e abbandono di una comunità spirituale. Percorsi di cambiamento e sviluppo personale*, Mimesis Edizioni, Milano.
- Di Marzio R. (2024), [MISA – Esplorazioni ed esperienze spirituali nella pratica dello yoga esoterico](#), «The Journal of CESNUR», vol. 8, n. 6, pp. XXXIX-CV.
- Geminiani G.C. (2017), *Neurobiologia dell'aggressività*, in Peirone L. (a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo. Psicologia e fiducia per gestire la paura e fronteggiare il Male*, Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte, pp. 28-37.

- Greil A.L. e Rudy D.R. (1984), *Social cocoons: Encapsulation and identity transformation organizations*, «Sociological Inquiry», vol. 54, n. 3, pp. 260-278.
- Hood R.W. Jr., Hill P.C. e Spilka B. (2009), *The Psychology of Religion. An empirical approach*, New York, The Guilford Press.
- Introvigne M. (2002), *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?*, Leumann (To), Elledici.
- Le Bras H. (2001), *Il demone delle origini. Demografia e estrema destra*, Feltrinelli, Milano.
- Lukoff D., Lu F. G. e Turner R. P. (1997), *Commentary on "Spiritual Experience and Psychopathology"*, «Philosophy, Psychiatry, and Psychology», vol. 4, n. 1, pp. 75-77.
- Marin M. e Kuruvachira J. (2017), (a cura di), *Alle radici del fanatismo*, Roma, LAS.
- Martucci S. (2018), *Laicità e diritti nei programmi di deradicalizzazione dal terrorismo religioso*, relazione presentata al convegno “De-Radicalization of Foreign Fighters” (Roma 26-28 giugno 2018). Dirittifondamentali.it. Rivista online. Fascicolo 2/2018. <https://dirittifondamentali.it/wp-content/uploads/2019/06/Martucci-Laicit%C3%A0-e-diritti-nei-programmi-di-deradicalizzazione.pdf>
- McGregor I., Hayes J. e Prentice M. (2015), *Motivation for aggressive religious radicalization: goal regulation theory and a personality × threat × affordance hypothesis*, «Frontiers in Psychology», vol. 6, n. 1325, pp. 1-18.
- Milanesi G. e Aletti M. (1973), *Psicologia della religione*, Leumann (To), Elledici.
- OSCE/ODIHR (2019), *Libertà religiosa o di credo e sicurezza. Guida politica*, in <https://www.osce.org/files/f/documents/e/5/575167.pdf>
- Parlamento Europeo (2015), *Prevenzione della radicalizzazione e del reclutamento di cittadini europei da parte di organizzazioni terroristiche*, Risoluzione 2015/2063 (INI), (25 novembre 2015), in https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2015-0410_IT.pdf.
- Peirone L. (2017)(a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo*. Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte.
- Pezzullo L. (2017), *Aspetti psicosociali del terrorismo* in Peirone L. (a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo. Psicologia e fiducia per gestire la paura e fronteggiare il Male*, Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte, pp.74-82.
- Rambo L.R. (1993), *Understanding religious conversion*, New Haven, Yale University Press.
- Rambo L.R. e Bauman S.C. (2012), *Psychology of Conversion and Spiritual Transformation*, «Pastoral Psychology», vol. 61 n. 5-6, pp. 879-894.
- Rambo L.R. e Haar Farris M.S. (2012), *Psychology of Religion: Toward a Multidisciplinary Paradigm*, «Pastoral Psychology», vol. 61, n. 5, pp. 711-720.
- Rambo L.R. e Farhadian C.E. (a cura di) (2014), *The Oxford Handbook on Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press.
- Samir E. (2017), *Il fanatismo: radici psicosociologiche ed educazione all'integrazione alla tolleranza e al confronto*, in M. Marin e J. Kuruvachira (a cura di), *Alle radici del fanatismo*, Roma, LAS , pp. 197-213.

Singer M.T. e Lalich J. (1995), *Cults in our midst. The hidden menace in our everyday lives*, San Francisco, Jossey-Bass.

Spilka B., Shaver P.R. e Kirkpatrick L.A. (1985), *A general attribution theory for the psychology of religion*, «Journal for the Scientific Study of Religion», vol. 24, n. 1, pp. 1-20.

Streib H. (2014), *Deconversion*, in L.R. Rambo e C.E. Farhadian (a cura di), *Oxford Handbook on Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, pp. 271- 296.

United Nations General Assembly (2012), *Promotion and protection of human rights: human rights questions, including alternative approaches for improving the effective enjoyment of human rights and fundamental freedoms*, Interim report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, UN Doc. A/67/303, (13 agosto 2012), in <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n12/461/30/pdf/n1246130.pdf>

Vergote A. (1993), *What the Psychology of Religion Is and What it Is Not*, «The International Journal for the Psychology of Religion», vol. 3, n. 2, pp. 73-86. [trad. it., *La psicologia della religione: che cosa è, che cosa non è*, in M. Aletti, *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*, Roma, Aracne, 2010, pp. 209-221].

Wright S.A. (2014), *Disengagement and Apostasy in New religious Movements*, in R.L. Rambo e C.E. Farhadian, *Oxford Handbook on Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, pp.706-735.

Wright S.A. e Ebaugh H. (1993), *Leaving New Religions*, in D.G. Bromley e J. Hadden, (a cura di), *The Handbook of Cults and Sects in America, Religion and the Social Order*, Greenwich, JAI Press, pp. 117-138.

Note sul settarismo nel mondo arabo-islamico

F.M. Corrao•

Abstract

Quando si manifestano le prime fazioni nella comunità islamica? Definizione dei concetti di *fitna* (dissenso) e *ta'ifah* (settarismo). Breve ricostruzione storica. Dalla spaccatura tra sostenitori del Califfo 'Alī e il futuro 5° Califfo Mu'awiya. Le persecuzioni dei discendenti del profeta. Dall'opposizione Alide alla creazione del califfato abbaside. Le fazioni in Andalusia. Il settarismo dal XIX al XX secolo. Fazioni e politica nel XX secolo. Sette e terrorismo oggi.

• Luiss, Roma

Il settarismo nell'Islam

Negli studi sul settarismo nell'Islam, l'attenzione sulla divisione all'interno della cultura religiosa islamica tra sunniti e sciiti, pure essendo la più importante sul piano teologico e politico, oggi è considerata una differenza pari a quella di altre scuole presenti nel diritto islamico.

In passato una frattura ben più radicale era, ed è considerata, quella con gli Ḥashashiyyīn (gli "Assassini" di memoria crociata). Questa setta deviata dell'ismailismo – corrente dell'islam sciita – seminò il terrore in Medio Oriente tra l'XI e il XIII secolo. Tale gruppo di sanguinari fondamentalisti, originato da Ḥasan i-Ṣabbāḥ (m. 1124), e arroccato sul monte Alamut (Iran), professava una fede rigidamente iniziatica, ancorata ai "fondamenti" del primo islam, ma in realtà permeata da misticismo esoterico.

Oggi gli studi sul settarismo vedono intersecarsi diversi elementi che caratterizzano la manifestazione delle sette nel tempo, e non si soffermano sulla mera analisi della rigida adesione a uno specifico credo religioso o all'appartenenza a un gruppo etnico. Secondo molti studiosi, la questione va inquadrata nella complessità dei diversi contesti in cui queste divisioni si manifestano, e va analizzata tenendo conto anche delle stratificazioni delle differenti questioni economiche, politiche e socio-culturali². Per meglio studiare il settarismo islamico, Fanar Haddad ha individuato quattro categorie geografiche: subnazionali, nazionali, internazionali e transnazionali³. Tale suddivisione facilita lo studio nel contesto della complessa questione, ed è utile sia per l'analisi della realtà contemporanea, sia per la comprensione dei rapporti tra gli eventi del passato e i fenomeni attuali.

Per contestualizzare lo studio del settarismo nell'islam, è utile accennare a un argomento correlato, ossia il dissenso, la *fitna*. Questo termine arabo-islamico associa sia il significato di prova o tribolazione, sia quello di corruzione o scandalo, litigio, scontro civile ma anche teologico.

Il primo conflitto interno alla comunità islamica risale alla morte del terzo Califfo, 'Uṭmān (r. 644-656) accusato di nepotismo e di corruzione da un gruppo di oppositori. La famiglia della vittima chiedeva giustizia al successore, 'Alī (599-661), il cugino e genero del profeta, accusandolo di non aver perseguito tutti i mandanti. Il primo scontro tra le due fazioni si era risolto con la vittoria di 'Alī nella Battaglia del cammello; ma presto il conflitto si riaprì con Mu'awiya (r. 661-680), governatore di Damasco - cugino di 'Uṭmān il califfo ucciso - futuro capostipite della dinastia Omayyade (661-750).

Senza entrare nel merito dei successivi conflitti che tra il 661 e il 750 videro opposte le ragioni dei dinasti omayyadi e quelle dei discendenti della famiglia del profeta, (e quindi di 'Alī), serve ricordare che lo stesso 'Alī fu ucciso da un ribelle dei kharijiti, prima alleati ma che poi gli voltarono le spalle quando accolse il compromesso con Mu'awiya. Alla successione del primo califfo Omayyade, si ebbero rivolte e violente repressioni culminate con l'assedio alla Mecca contro alcuni discendenti della famiglia del profeta. I contrasti non si placarono mai del tutto, neanche con l'ascesa al potere della dinastia imparentata con la famiglia del Profeta, gli Abbasidi (750- 1258). Si pensi ad esempio alle guerre fratricide – sempre per la successione - tra gli eredi del califfo abbaside al-Amīn (r. 787-813) e di al-Ma'mūn (r. 813-833)⁴. Queste aspre contese venivano

² Hashemi N. e Postel D. 2017, "Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East" in *The Review of Faith & International Affairs* 15 (3), pp. 1-13.

³ Haddad F. 2020, "Sunni-Shi'a Relations: an Imbalanced Divide", in *Understanding "Sectarianism": Sunni-shi'a Relations in the Modern Arab World*, Haddad F. ed., Oxford University Press, pp. 167-216.

⁴ Lo Jacono C., *Storia del mondo islamico (VII-XVI sec.)*. Il Vicino Oriente, Einaudi, 2004.

motivate da dissidi di natura teologica, come l'interpretazione di alcuni passaggi coranici sui principi per scegliere la guida della comunità dei musulmani.

Nel corso dei secoli, e con il susseguirsi delle dinastie islamiche, si sono verificati altri aspri scontri sia nelle aree periferiche (spesso a causa di vessazioni economiche ai danni delle fasce più deboli o di gruppi minoritari) sia ai confini dell'impero; ad esempio lo scontro in Siria con 'Ubaydallāh al-Mahdī (909-934) che, fuggito in Nord Africa fondò una dinastia ismailita sciita, il cui nome deriva dalla figlia del profeta Fāṭima e moglie di 'Alī. Tale califfato, che a partire dalla Tunisia si espanse sino in Sicilia e in Egitto, ove fondò il Cairo che ne divenne la capitale, risultò essere il più duraturo movimento radicale sciita ismailita (X – XII sec.).

Scontri e controversie sulla legittimità della successione - che erano all'origine del primo aspro dissenso (*fitna*) nel VII secolo – sono ancora oggi le cause della frattura tra sunniti e sciiti⁵.

Tuttavia, nell'islam la coesione della comunità resta un elemento molto importante, il dissenso è considerato causa di grave nocumento. Un detto del profeta afferma “La mia comunità non si troverà mai in accordo su un errore”; questo detto aiuta a comprendere un importante principio giuridico: il consenso *ijma'*, utile nell'interpretazione di aspetti della fede su cui il Corano tace o su cui il profeta non si è pronunciato⁶. Chi dissente, o si allontana, dalla visione della comunità può essere incriminato per eresia o apostasia, *kufra*.

In epoca moderna l'accusa di miscredenza, *takfīr* (da *kufra*) è un neologismo dell'ideologia estremista dei jihadisti. I movimenti radicali ed eterodossi accusano di apostasia, *ridḍa*, quei governanti che, a loro giudizio, deviano dall'insegnamento “originale”, e ritengono corrotti perché violavano i principi islamici. Un effetto tragico di questa interpretazione è l'assassinio del presidente egiziano Anwār al-Sadat accusato di empietà da un gruppo di terroristi islamici, fuoriusciti dall'associazione dei Fratelli musulmani nel 1981⁷.

Ta'ifa è un altro termine usato per indicare una fazione, o partito. L'uso di questo termine è sovente associato ai piccoli regni (o *Tayfas*) che governarono l'Andalusia musulmana (1144-1170) nella fase precedente la *Reconquista* cristiana, conclusasi nel 1492. In seguito a conflitti interni, si era verificato un frazionamento politico del regno andaluso che aveva indebolito la resistenza contro le forze esogene, così come era già avvenuto a Oriente nella fase della decadenza del califfato abbaside.

Considerare un valore l'unità dei credenti non implicava sempre una tendenza al conformismo. La presenza di diverse comunità etniche e religiose, favorite dal sistema della *dhimma*, garante della protezione della gente del Libro (cristiani ed ebrei), permetteva il fiorire di scambi preziosi tra diverse culture. Da tale ricchezza hanno tratto beneficio la filosofia, la poesia, la musica e anche le arti minori⁸. Infatti, la storia dell'islam dimostra che in una realtà multiculturale, valorizzare la differenza-arricchisce anche la comunità di fede. I conflitti tuttavia insorgono, e tra le cause che li generano si annovera la percezione negativa della differenza. L'opposizione tra una percezione positiva e una negativa della differenza che porta a considerarla ricchezza o causa di conflitto, secondo Daisaku Ikeda è nella percezione del cuore. Il filosofo cita il Buddha Shakyamuni che percepiva una freccia invisibile nel cuore delle persone orientate al conflitto. Per Ikeda la “freccia” rappresenta l'eccessivo attaccamento alla propria differenza, e afferma che superare questo genere di attaccamento è cruciale per

⁵ Ventura A., Lo Jacono C., Allam Kh., *Islam*, a cura di Giovanni Filoramo, ed. Laterza 2007.

⁶ Sul detto del Profeta e più dettagliatamente si veda la voce “*ijmā'*” in Campanini M. (a cura di), *Dizionario dell'Islam. Religione, legge storia pensiero*, BUR Rizzoli 2005.

⁷ Corrao F.M., *Islam Religion and Politics*, LUP 2027.

⁸ Si veda la voce “*Dhimma*” in Campanini M. (a cura di), *Dizionario dell'Islam. Religione, legge storia pensiero*, BUR Rizzoli 2005.

creare una cultura di pace e affrontare così le difficoltà nella risoluzione dei conflitti interetnici tra diverse comunità⁹.

Per tornare alla storia, nel XIX secolo, il califfato ottomano nel tentativo di salvare l'impero dalla decadenza approvava una serie di riforme per modernizzare il sistema amministrativo ed economico. Tali riforme (*Tanzimat*, 1839-1878) si proponevano anche di eliminare le divisioni settarie previste dal sistema del *Millet* (versione ottomana della *dhimma* estesa alle minoranze etniche) nell'impero. Il riconoscimento a tutti della cittadinanza e la coscrizione universale avrebbero dovuto promuovere l'uguaglianza tra i cittadini, ma invece fece esplodere malcontento e rivolte autonomiste. Con la fine del califfato ottomano (1923) in Medio Oriente si insediarono i governi mandatarî francese e britannico. Le nuove amministrazioni ereditarono la dissoluzione del sistema del *Millet* già decretata dal Sultano. Di fatto, però, il sistema sociale articolato in gruppi etnici e religiosi non cambiava, connotato com'era da un corpus di relazioni e abitudini secolari invalse nella regione.

Alla fine del sistema mandatario, con la liberazione nazionale, si affermava il panarabismo di Nasser che favoriva la diffusione di un ideale politico: l'unione del mondo arabo sotto il comune denominatore linguistico e culturale. Questa visione portava all'unione tra l'Egitto e la Siria, che cercava di porsi al di sopra delle differenze etniche e religiose; ma il programma era fragile dal punto di vista economico e politico, anche per i conflitti all'interno delle leadership, e si rivelò fallimentare. L'ideologia panaraba mirava a superare le divisioni religiose, ma queste non tardarono a riemergere, sia per i rapporti privilegiati delle comunità cristiane con le ex-potenze mandatarie, sia per il legame dei governi "secolari" con le leadership religiose. A complicare le rivalità tra le diverse fazioni religiose era già intervenuta la frattura tra ebrei e palestinesi a seguito della dichiarazione di Balfour del 1917 e della migrazione ebraica. I conflitti esplosi dopo l'attacco israeliano del 1948 e la guerra arabo-israeliana del 1967 - con le conseguenti diaspore di palestinesi - hanno prodotto derive settarie tracimate in azioni terroristiche (giochi olimpici di Monaco 1972, attentato all'aeroporto di Fiumicino 1973, ecc.). L'avvio verso una soluzione pacifica con gli accordi di Oslo nel 1994 vedeva il riconoscimento di Israele e la rinuncia alla violenza da parte di Fatah. Ma nel 2005 esplose il conflitto all'interno dell'OLP con la spaccatura tra le due anime del movimento, gli islamisti di Hamas e Fatah. Da allora, i lanci dei missili Qassam (di produzione iraniana) sia da parte di Hamas sia di Hezbollah (dal Libano) contro Israele, e la successiva invasione israeliana del Libano (2006) hanno innescato un'escalation tale da alimentare nuove forme di radicalismo e derive terroriste.

Tra la fine del sogno panarabo e l'emergere del terrorismo, vale la pena ricordare un altro passaggio politico; gli accordi di Barcellona (1995). Questi erano il risultato di un lungo periodo di transizione politico-economica che aveva visto alternarsi momenti di crisi per gli attentati terroristici palestinesi, con fasi di crescita con lo sviluppo del turismo nell'area MENA (Medio Oriente e Nord Africa). L'avvio della sinergia tra le due sponde del Mediterraneo (poi definita a Barcellona) aveva già dato i suoi primi efficaci frutti con l'accordo di Oslo (1993), maturati anche grazie ad una stagione di apertura liberale che aveva portato ad una discreta crescita del PIL nella regione. Oltre al commercio, la vita culturale aveva beneficiato di questa straordinaria congiuntura.

In occasione di diversi convegni, alcuni intellettuali arabi difesero la tradizionale attitudine di apertura e coesistenza con le minoranze non musulmane; ma, ahimè, dopo l'11 settembre, i fatti diedero torto agli

⁹ Ikeda D., *Proposta di pace 2000*, p. 8, <https://www.sgi-italia.org/pdf/ppace/2000.pdf>.

ottimisti¹⁰. Le persecuzioni subite dalle minoranze cristiane e dagli Yazidi a opera del gruppo terroristico di Isis in Iraq e in Siria dimostrano come una lettura radicale e distorta di alcuni versetti coranici, estrapolati dal contesto originale, possano essere usati contro popolazioni inermi.

Il formarsi di coaguli di opposizione contraria al governo coperta da motivi religiosi, è una drammatica costante nell'area MENA, anche perché si rafforza per la sussistenza nella cultura islamica di una visione unitaria di fede e vita quotidiana. A questo proposito, lo shaykh Muṣṭafa al-Marāḡī rettore dell'università e moschea egiziana di al-Azhar (1928-1929 e 1935-1945), affermava in modo chiaro e netto che la separazione tra Stato e chiesa non è contemplata tra i principi dell'islam¹¹. Altre possibili cause all'origine del settarismo nell'area sono la difficoltà di dialogare con un'opposizione radicale indisponibile a discutere sull'interpretazione dei principi della fede, ed anche il diffuso convincimento che la *fitna* (la dissidenza) all'interno della comunità islamica sia intollerabile. Come osserva lo studioso turco Cenap Aydin, ancora oggi è più facile aprire un dialogo tra musulmani e cristiani che tra musulmani appartenenti alle diverse correnti e sette religiose¹². Secondo il filosofo siriano Sadik Jalāl al-Azm (m. 2016) all'origine di tali insanabili fratture ci sarebbe anche l'alleanza tra i leader religiosi e il potere politico autoritario, contrario al dialogo con l'opposizione¹³. Ovviamente ci sono eccezioni: si pensi ad esempio al partito islamista moderato "Giustizia e sviluppo" che in Marocco ha vinto le elezioni nel 2011 e ha governato fino al 2021 grazie al ruolo mediatore del Sovrano Mohammed VI; quale principe dei credenti ha potuto mediare il confronto tra l'opposizione e il partito islamista, smussando gli aspetti più radicali di alcune proposte politiche.

Anche in Giordania i Fratelli musulmani hanno fatto parte del governo per un breve e travagliato periodo. Ma non è sempre così; ad esempio, in Algeria il governo sospese le elezioni quando vide che il partito religioso FIS (Fronte islamico di salvezza) stava vincendo (1991). Le proteste popolari portarono a una lunga guerra civile, scatenata dal gruppo gihadista del GIA (Gruppo islamico armato) e repressa dal Governo, con massacri da entrambe le parti ai danni della popolazione inerme.

Sin qui abbiamo delineato una costante che sin dall'inizio vede nella cultura arabo islamica la persistenza di un dibattito religioso e politico su chi sia legittimato a guidare la comunità; ciò ha portato sovente l'opposizione, che restava in minoranza, ad irrigidirsi sulle proprie posizioni sino al conflitto.

Come in altre religioni, l'isolamento e la radicalizzazione di un gruppo; i cui membri si convincono di essere i migliori interpreti dei principi della fede, ostacola il dialogo e porta all'exasperazione delle posizioni con drammatiche conseguenze per tutti. Sono ben noti gli effetti a catena per il mondo intero derivati dall'uccisione di Sadat (1981), di Rabin (1995) e di altri leader politici, che hanno generato escalation di conflitti in Medio Oriente e altrove sino all'attacco alle Torri gemelle dell'11 settembre 2001.

In conclusione va però ricordata l'importante posizione presa dai massimi rappresentanti della comunità islamica, in Occidente meno visibile ai più, con la dichiarazione congiunta di denuncia dell'assoluta

¹⁰ Corrao F.M., Maffettone S., "Arab Minorities, Liberalism, and Multiculturalism" in *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, E. Poefstl W. Kymlicka (Eds.), Oxford University Press, 2014, pp. 138-172.

¹¹ Lo Jacono C., "I cosiddetti fondamentalismi islamici", in *Fondamentalismi. Parolechiave* (3), Roma Donzelli 1993, p. 35.

¹² Aydin C. "L'Islam e il dialogo interreligioso" in Corrao F.M. e Violante L., *L'Islam non è terrorismo*, Bologna Il Mulino, 2018, pp. 107-119.

¹³ Al-Azm S., *La tragedia del diavolo. Fede, ragione e potere nel mondo arabo*, Roma LUP 2016.

infondatezza dei principi religiosi asseriti dai gruppi settari, su cui si fondano al-Qaeda, Isis, Boko Haram e altri¹⁴.

Vanno evidenziate, inoltre, le innumerevoli azioni di pace e l'incessante attività di promozione del dialogo che hanno caratterizzato i rapporti tra le tre principali fedi monoteiste negli ultimi decenni. Si pensi ad esempio al "Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune" firmato dal Papa Francesco con il Grande Imam di Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, il 4 febbraio 2019 durante la visita negli Emirati Arabi Uniti. A questo incontro ha poi fatto seguito quello con il re del Marocco a Rabat, che ha ribadito l'importanza del dialogo tra le diverse religioni e ha lanciato il "Patto mondiale per una migrazione sicura, ordinata e regolare" (2019).

L'educazione alla conoscenza reciproca favorisce il dialogo anche se si tratta di intraprendere un percorso lungo, arduo ma necessario per costruire la fiducia che facilita la pacificazione nelle relazioni umane.

¹⁴ Hashas M., "Etica e giustizia sociale" in Corrao F.M. e Violante L., *L'Islam non è terrorismo*, Bologna Il Mulino, 2018, pp. 186-187.

Bibliografia essenziale

Aydin C., “L’Islam e il dialogo interreligioso” in Corrao F.M. e Violante L., *L’Islam non è terrorismo*, Bologna Il Mulino, 2018, pp. 107-119.

Al-Azm S., *La tragedia del diavolo. Fede, ragione e potere nel mondo arabo*, Roma LUP 2016.

Campanini M. (a cura di), “Ijmā” in *Dizionario dell’Islam. Religione, legge storia pensiero*, BUR Rizzoli 2005.

Campanini M. (a cura di), “Dhimma” in *The Encyclopedia of Islam*, Brill 1960.

Corrao F.M., *L’Islam non è terrorismo*, Il Mulino, 2018.

Islam, religione e politica, LUP 2017.

“ , Redaelli R., *States, Actors and Geopolitical Drivers in the Mediterranean*, Palgrave 2021 (una nuova edizione è in preparazione per il 2026).

Corrao F.M., Maffettone S., “Arab Minorities, Liberalism, and Multiculturalism” in *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, E. Poefstl W. Kymlicka (Eds.), Oxford University Press, 2014, pp. 138-172.

Haddad F. 2020, “Sunni-Shi’a Relations: an Imbalanced Divide”, in *Understanding “Sectarianism”: Sunni-shi’a Relations in the Modern Arab World*, Haddad F. ed., Oxford University Press, pp. 167-216.

Hashas M., “Etica e giustizia sociale” in Corrao F.M. e Violante L., *L’Islam non è terrorismo*, Bologna Il Mulino, 2018, pp. 186-187.

Hashemi N. e Postel D. 2017, “Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East” in *The Review of Faith & International Affairs* 15 (3), pp. 1-13.

Ikeda D., *Proposta di pace 2000*, p. 8, <https://www.sgi-italia.org/pdf/ppace/2000.pdf>.

Lo Jacono C., *Storia del mondo islamico (VII-XVI sec.). Il Vicino Oriente*, Einaudi, 2004.

Lo Jacono C., “I cosiddetti fondamentalismi islamici”, in *Fondamentalismi. Parolechiave* (3), Roma Donzelli 1993, p. 35.

Ventura A., Lo Jacono C., Allam Kh., *Islam*, a cura di Giovanni Filoramo, ed. Laterza 2007.

L'analisi sociologica del fondamentalismo religioso: teorie e approcci empirici

Kristina Stoeckl

Introduzione

Il fondamentalismo religioso è un fenomeno complesso e multiforme, che si manifesta in diversi contesti storici, sociali e politici. Sebbene sia spesso percepito come un ritorno alle origini della fede, le analisi sociologiche mostrano come il fondamentalismo sia, in realtà, una reazione alla modernità, assumendo forme che vanno dalla resistenza culturale all'attivismo politico e, in alcuni casi, alla violenza. Questo saggio esamina i principali approcci allo studio del fondamentalismo religioso, a partire dal *Fundamentalism Project* di Scott Appleby e Martin Marty, che identifica tratti comuni ai movimenti fondamentalisti in diverse tradizioni religiose. Olivier Roy, con il concetto di "santa ignoranza", propone una lettura alternativa, sottolineando il processo di deculturizzazione della religione, attraverso il quale i movimenti fondamentalisti cercano di svincolare la fede dalle sue radici storiche e locali, rendendola una religione globale e standardizzata (Roy 2009).

Il fondamentalismo non è solo un fenomeno religioso, ma ha forti implicazioni politiche. Alcuni movimenti adottano una strategia di ritiro dalla società, costruendo comunità chiuse per preservare la purezza della fede, come suggerito da Rod Dreher nella sua opera *The Benedict Option* (Dreher 2017). Altre religioni, invece, cercano attivamente di trasformare il mondo, anche attraverso l'uso della violenza, come analizzato da Mark Juergensmeyer in *Terror in the Mind of God* (Juergensmeyer 2000).

Infine, il caso del fondamentalismo ortodosso russo offre un esempio concreto in cui queste due strategie convivono. Da un lato, esistono gruppi che rifiutano il mondo moderno e si isolano per mantenere intatta la loro identità religiosa. Dall'altro, la Chiesa Ortodossa Russa, in alleanza con il Cremlino, sfrutta il fondamentalismo come strumento politico per riaffermare un modello sociale conservatore e contrapporsi alla cultura secolarizzata dell'Occidente.

Attraverso queste prospettive, il saggio esplorerà le diverse manifestazioni del fondamentalismo religioso, evidenziando come esso non sia un semplice ritorno al passato, ma una risposta attiva e dinamica alle sfide del mondo contemporaneo.

Il *Fundamentalism Project* di Appleby & Marty

Uno dei primi e più influenti studi sul fondamentalismo religioso è il *Fundamentalism Project*, coordinato da Martin E. Marty e R. Scott Appleby a partire dagli anni 1980. Questo progetto, promosso dalla American Academy of Arts and Sciences, ha prodotto sei volumi che analizzano il fondamentalismo in diverse religioni del mondo.¹⁵ Per gli autori del progetto, il fondamentalismo non rappresenta semplicemente un ritorno ai "fondamenti" religiosi, ma una reazione strategica alla modernità, alla secolarizzazione e alla globalizzazione. Il progetto ha analizzato il fondamentalismo come fenomeno globale, identificando caratteristiche comuni ai movimenti fondamentalisti:

- Letteralismo: Interpretazione rigida e letterale dei testi sacri, considerati infallibili e non soggetti a reinterpretazione.
- Dualismo morale: Concezione dicotomica del mondo, diviso tra bene e male, con una forte contrapposizione tra i seguaci della vera fede e il resto della società.
- Restaurazionismo: Desiderio di ripristinare un ordine sociale e morale considerato autentico e puro, in opposizione ai valori moderni.

Il *Fundamentalism Project* adottava un approccio comparativo e globale, applicando queste categorie a diverse tradizioni religiose, dimostrando come il fondamentalismo sia presente in tutte le principali religioni, tra cui Cristianesimo, Islam, Ebraismo, Induismo e Buddismo. Gli studiosi hanno inoltre evidenziato che il fondamentalismo non è necessariamente antimoderno: molti movimenti fondamentalisti utilizzano strumenti della modernità, come i media e la tecnologia, per diffondere il loro messaggio e rafforzare la propria identità. Inoltre, il fondamentalismo si distingue dalla semplice religiosità tradizionale, poiché spesso reinventa selettivamente le tradizioni religiose per adattare alla propria visione.

Una delle intuizioni fondamentali del *Fundamentalism Project* è che il fondamentalismo non è semplicemente una forma estrema di religiosità tradizionale, ma un fenomeno moderno, spesso nato come reazione alle trasformazioni sociali e culturali del XX secolo. Infatti, molti movimenti fondamentalisti reinventano e selezionano elementi della tradizione religiosa, adattandoli alle esigenze del presente piuttosto che limitarsi a riproporre il passato in modo statico. Inoltre, il rapporto tra fondamentalismo e politica varia a seconda del contesto: alcuni gruppi si ritirano dalla società, mentre altri cercano attivamente di trasformarla, talvolta ricorrendo a pressioni politiche o all'uso della violenza.

La *Santa Ignoranza* di Olivier Roy

Olivier Roy, nel suo libro *La Santa Ignoranza* (Roy 2017b), analizza il fenomeno del fondamentalismo religioso nel contesto della modernità e della globalizzazione. Egli sostiene che i movimenti fondamentalisti non rappresentano un semplice ritorno al passato, ma piuttosto una nuova forma di religiosità che si distingue per

¹⁵ Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1994. *Fundamentalisms observed*. Chicago and London: The University of Chicago Press; Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1996. *Fundamentalisms and the State*. Chicago and London: The University of Chicago Press; Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1997. *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press; Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 2004a. *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago and London: The University of Chicago Press; Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 2004b. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press

la sua separazione tra religione e cultura. Il concetto di santa ignoranza descritto dall'autore si riferisce alla volontà, da parte dei fondamentalisti, di "deculturalizzare" la religione, cioè di liberarla da qualsiasi influenza storica, etnica o locale. Questa ignoranza non è considerata una debolezza, ma anzi un valore positivo: i credenti fondamentalisti vedono in essa la possibilità di seguire una fede pura, incontaminata dalle tradizioni culturali che hanno plasmato le religioni nel corso della storia.

Mentre in passato la religione era profondamente legata alle culture locali, oggi i movimenti fondamentalisti mirano a una standardizzazione della fede. Il processo di globalizzazione della religione descritto da Roy porta a una crescente omogeneizzazione delle pratiche religiose. Un musulmano salafita in Francia, in Arabia Saudita o in Indonesia condividerà lo stesso modello di comportamento e visione del mondo, indipendentemente dal contesto culturale locale. Questo vale anche per il cristianesimo evangelico, dove il culto è spettacolarizzato e reso uniforme attraverso i media digitali, diffondendo un'idea di religiosità che trascende i confini geografici e culturali. Tale tendenza porta a un mercato globale della religione, in cui gli individui possono scegliere il loro sistema di credenze indipendentemente dalle loro radici culturali e familiari.

La conseguenza di questa "disincarnazione" della religione è una crescita del proselitismo globale. A differenza delle religioni tradizionali, in cui l'appartenenza è fortemente legata alla nascita e alla cultura di un popolo, i movimenti fondamentalisti promuovono una religiosità che non dipende da una comunità storica, ma solo dall'adesione individuale a un sistema di credenze. Ciò si traduce in un fenomeno di conversione che avviene spesso al di fuori delle strutture religiose tradizionali e con modalità completamente nuove rispetto al passato.

Il fondamentalismo religioso analizzato da Roy si pone quindi in contrasto con le religioni storiche, che nel corso dei secoli si sono adattate alle culture locali. Mentre la Chiesa Cattolica, l'Islam tradizionale o il Buddhismo hanno sempre avuto una forte interazione con i contesti culturali in cui si sono diffusi, il fondamentalismo rifiuta questa contaminazione, puntando a un'unica versione della fede valida ovunque. Questa rigidità porta inevitabilmente a tensioni con la società moderna, in quanto i fondamentalisti vedono il mondo esterno come estraneo e ostile.

Olivier Roy dimostra che il fondamentalismo religioso contemporaneo non è un semplice ritorno alle origini della fede, ma una nuova forma di religiosità radicalizzata, alimentata dalla globalizzazione e dalla crisi delle identità tradizionali. La santa ignoranza non è solo un rifiuto della cultura, ma una strategia per costruire una religione disincarnata, accessibile a tutti e basata esclusivamente su un'adesione dogmatica. Questa prospettiva aiuta a comprendere come il fondamentalismo non sia limitato ai paesi tradizionalmente religiosi, ma si diffonda anche in società secolarizzate, spesso tra individui che non hanno ricevuto una solida educazione religiosa.

In effetti, lo studioso Roy ha poi esteso i suoi studi al fenomeno del terrorismo islamico occidentale, studiando le dinamiche della radicalizzazione jihadista nel suo libro *Generazione ISIS* (Roy 2017a). In quest'opera, egli sostiene che il jihadismo contemporaneo non sia una rinascita dell'Islam tradizionale, ma piuttosto una rivolta generazionale e nichilista, in cui i giovani radicalizzati adottano il jihad come un'identità separata dalle loro radici culturali e religiose. Proprio come i fondamentalisti descritti in *Santa Ignoranza* cercano di deculturalizzare la religione, i jihadisti promuovono una fede pura e globalizzata, priva di legami storici e nazionali. Tuttavia, a differenza di altri movimenti fondamentalisti che mirano a preservare o restaurare un ordine religioso, il jihadismo si centra sulla morte e sul martirio, concependo la violenza come una rottura definitiva sia con l'Occidente sia con il mondo musulmano tradizionale. In questo senso, Jihad e morte rafforza

la tesi generale di Roy: il fondamentalismo moderno non è un ritorno al passato, ma un prodotto della globalizzazione, plasmato da identità sradicate e crisi esistenziali.

Fondamentalismo e politica: ritiro o trasformazione del mondo?

Il rapporto tra fondamentalismo e politica è complesso e ambivalente, con movimenti che adottano strategie opposte rispetto alla società moderna. Alcuni gruppi scelgono un approccio difensivo e separatista, ritirandosi in comunità isolate per preservare la loro identità religiosa. Altri, invece, adottano una strategia attiva e trasformativa, arrivando in alcuni casi all'uso della violenza per imporre la loro visione religiosa sulla società. Questa tensione tra ritiro e militanza caratterizza molte delle dinamiche interne ai movimenti fondamentalisti.

- *L'Opzione Benedetto*: il fondamentalismo come ritiro dalla società

Un esempio di fondamentalismo passivo e difensivo è proposto da Rod Dreher nel suo libro *L'Opzione Benedetto* (Dreher 2018). L'autore sostiene che i cristiani conservatori dovrebbero prendere atto della sconfitta nella battaglia culturale contro la secolarizzazione e adottare una strategia di ritiro dalla società mainstream. Il modello di riferimento è quello di San Benedetto da Norcia, che, nel crollo dell'Impero Romano, fondò comunità monastiche per preservare la fede e la cultura cristiana.

Dreher propone la creazione di enclaves culturali, comunità chiuse in cui i valori religiosi possano essere preservati senza il rischio di contaminazioni esterne. Questo non significa un isolamento totale, ma piuttosto una distanza strategica dalla cultura dominante. L'autore critica il cristianesimo "integrato" che cerca compromessi con la società moderna e invita i credenti a investire nella costruzione di scuole, reti familiari e comunità autonome.

Questo tipo di fondamentalismo non ha ambizioni politiche dirette e non cerca di trasformare la società, ma piuttosto di sopravvivere ad essa, mantenendo intatti i propri principi. La Benedict Option non è un movimento rivoluzionario, bensì un tentativo di costruire un'arca culturale che protegga la fede dall'erosione della modernità.

- Terrorismo religioso: il fondamentalismo come strumento di trasformazione violenta

Se l'approccio proposto da Dreher rappresenta un ritiro passivo, altre forme di fondamentalismo adottano una strategia radicalmente opposta, puntando alla trasformazione del mondo attraverso la violenza. Mark Juergensmeyer, nel suo libro *Terror in the Mind of God* (Juergensmeyer 2000), analizza i movimenti religiosi che giustificano il terrorismo come strumento per realizzare un ordine divino sulla Terra. Secondo Juergensmeyer, il fondamentalismo radicale si basa su un'ideologia apocalittica e dualistica, in cui il mondo è diviso in una lotta tra bene e male. I gruppi estremisti credono che la violenza sia non solo legittima, ma necessaria per accelerare il trionfo del bene.

Tra gli esempi analizzati nel libro vi sono gruppi cristiani radicali negli Stati Uniti, come le milizie cristiane armate e i movimenti anti-abortionisti violenti; movimenti islamisti come Al-Qaeda, che vedono la jihad come uno strumento per distruggere l'ordine secolare e instaurare un califfato; ebraismo ultraortodosso militante; estremismo induista e buddhista, con violenze settarie in India e Sri Lanka. Questi gruppi rifiutano non solo la modernità, ma la società stessa, vedendola come intrinsecamente corrotta e nemica della volontà di Dio. Il

terrorismo religioso diventa quindi un atto simbolico e rituale, un sacrificio che dimostra la devozione assoluta alla causa divina. Juergensmeyer sottolinea che, sebbene la religione sia la giustificazione ufficiale per questi atti, i movimenti fondamentalisti violenti sono spesso anche risposte politiche e sociali alla marginalizzazione, alla perdita di identità o alla crisi dell'autorità religiosa tradizionale.

L'opposizione tra la "Opzione Benedetta" ed il fondamentalismo violento rappresenta due strategie estreme all'interno della politica fondamentalista. Da un lato, movimenti come quello descritto da Dreher vedono la società moderna come perduta e cercano di preservare la fede attraverso l'isolamento. Dall'altro, i gruppi analizzati da Juergensmeyer vogliono rifondare la società sulla base della legge divina, anche con mezzi coercitivi. In entrambi i casi, però, il fondamentalismo religioso si pone in contrasto con la modernità e con l'ordine secolare, rifiutando l'idea di un compromesso con i valori contemporanei. Sia che si opti per un ritiro strategico, sia che si scelga un'azione militante, il fine ultimo rimane lo stesso: preservare o imporre un'interpretazione assoluta della verità religiosa in un mondo percepito come ostile.

Il fondamentalismo ortodosso russo: tra ritiro e trasformazione

Un caso particolarmente significativo di fondamentalismo religioso nel mondo contemporaneo è quello del cristianesimo ortodosso russo, in cui convivono entrambe le strategie del fondamentalismo: da un lato, il ritiro dalla modernità, dall'altro, la volontà di trasformare la società attraverso la politica e il potere statale. L'ala più tradizionalista dell'Ortodossia russa si rifugia in un atteggiamento separatista e difensivo, rifiutando le innovazioni teologiche e liturgiche, opponendosi alla globalizzazione e cercando di preservare una fede "pura", immune dalle influenze occidentali. Al contempo, la Chiesa Ortodossa Russa ufficiale, sotto la guida del Patriarcato di Mosca, ha adottato una strategia opposta, collaborando attivamente con il governo russo per riaffermare un ordine politico e morale basato sui cosiddetti "valori tradizionali".

- Il fondamentalismo ortodosso come ritiro dalla modernità

All'interno della Chiesa Ortodossa Russa, esistono movimenti che seguono una logica simile a quella descritta da Rod Dreher nel suo libro "Opzione Benedetto". Questi gruppi percepiscono il mondo moderno come irrimediabilmente corrotto e si oppongono a qualsiasi forma di adattamento della fede ortodossa ai tempi contemporanei. Tra le principali caratteristiche di questa tendenza troviamo resistenza ai cambiamenti liturgici e teologici; rifiuto della modernità come influenza occidentale; anti-ecumenismo e isolamento culturale e religioso. Alcuni gruppi ortodossi estremi adottano addirittura uno stile di vita comunitario chiuso, con una forte enfasi sulla separazione dal mondo esterno e sulla purezza della fede. Questa forma di fondamentalismo ortodosso si basa sull'idea che la Russia deve preservare il suo carattere religioso unico, mantenendo viva l'eredità spirituale dell'"Ortodossia eterna" senza cedere ai compromessi con la modernità (Shnirelman 2019).

- La Russia come "difensore dei valori tradizionali"

Parallelamente alla dimensione ritirata e isolazionista del fondamentalismo ortodosso, esiste una strategia politica e militante, che mira a trasformare la società e riaffermare un ordine basato sulla religione. Il Patriarcato di Mosca e il governo russo hanno costruito, negli ultimi decenni, un'alleanza strategica per riaffermare la Russia come baluardo della tradizione contro l'Occidente secolarizzato (Stoeckl 2016). Questa visione si è sviluppata in un contesto post-sovietico, in cui la Chiesa Ortodossa Russa ha recuperato un ruolo

centrale nella vita pubblica. La sua alleanza con lo Stato si manifesta attraverso la promozione di un'ideologia conservatrice; l'influenza sulla politica estera; la sacralizzazione del potere statale e infine l'uso della religione come strumento di propaganda, come ultimamente nel contesto della guerra russa contro l'Ucraina. Questo fenomeno può essere interpretato come un caso di "aggiornamento conservatore", in cui il fondamentalismo religioso non si oppone alla modernità in senso assoluto, ma la utilizza per consolidare il potere e diffondere un messaggio politico e culturale su scala globale (Stoeckl and Uzlaner 2022).

Il fondamentalismo ortodosso russo rappresenta un esempio di come le due strategie del fondamentalismo – il ritiro dal mondo e la trasformazione attiva della società – possano coesistere all'interno della stessa tradizione religiosa. Questo dimostra come il fondamentalismo religioso non sia un fenomeno univoco, ma possa assumere forme diverse a seconda del contesto storico e politico.

Conclusion

Il fondamentalismo religioso si manifesta in molteplici forme e contesti, assumendo sia strategie di isolamento sia di interventismo politico e sociale. La lettura sociologica del fenomeno dimostra come esso non sia un semplice ritorno al passato, ma una reazione alla modernità, caratterizzata da una reinterpretazione selettiva delle tradizioni religiose. Attraverso le prospettive offerte dal *Fundamentalism Project*, dalla teoria della *Santa ignoranza* di Olivier Roy e dagli studi sulla politicizzazione della religione, emerge chiaramente come il fondamentalismo non sia un fenomeno statico, ma dinamico e adattabile alle trasformazioni del mondo contemporaneo.

Il caso del fondamentalismo ortodosso russo esemplifica questa ambivalenza: da un lato, esistono movimenti che scelgono il ritiro e il conservatorismo teologico; dall'altro, la Chiesa Ortodossa Russa e il governo sfruttano la religione come strumento per riaffermare un'identità politica e culturale alternativa all'Occidente.

Comprendere il fondamentalismo religioso in tutte le sue varianti è essenziale per analizzare le dinamiche politiche e culturali del presente. L'interazione tra religione, potere e modernità continuerà a plasmare il panorama globale, rendendo necessario un approccio critico e interdisciplinare.

Bibliografia

- Almond, Gabriel A., Scott R. Appleby, and Emmanuel Sivan. 2003. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Dreher, Rod. 2017. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. Sentinel.
- Dreher, Rod. 2018. *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*. Roma: San Paolo Edizioni.
- Juergensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Oakland, CA: University of California Press.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1994. *Fundamentalisms observed*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1996. *Fundamentalisms and the State*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1997. *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 2004a. *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 2004b. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Roy, Olivier. 2009. *Holy ignorance: when religion and culture diverge*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier. 2017a. *Generazione ISIS*. Milano: Feltrinelli.
- Roy, Olivier. 2017b. *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*. Milano: Feltrinelli.
- Shnirelman, Victor. 2019. "Russian Neoconservatism and Apocalyptic Imperialism." In *Contemporary Russian Conservatism: Problems, Paradoxes and Dangers*, edited by Mikhail Suslov and Dmitry Uzlaner, 347-378. Leiden: Brill.
- Stoeckl, Kristina. 2016. "The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur." *Religion, State & Society* 44 (2):131-151.
- Stoeckl, Kristina, and Dmitry Uzlaner. 2022. *Moralist International. Russia in the Global Culture Wars*. New York: Fordham University Press.

Il presente Brief, che necessariamente sul sito di Emuna esce sia in italiano sia in inglese, costituisce opera dell'ingegno dell'autore, il quale conserva integralmente i diritti morali e i diritti esclusivi di utilizzazione economica, ai sensi della Legge 22 aprile 1941, n. 633 e successive modificazioni. L'autore è responsabile delle versioni italiana e inglese e deve esplicitamente approvarle entrambe anche qualora la traduzione sia, su sua richiesta, curata dalla Luiss.

Con la diffusione del presente documento nella collana Emuna, l'autore concede alla Luiss Guido Carli una licenza d'uso non esclusiva, gratuita, irrevocabile e illimitata nel tempo, per l'utilizzo, la riproduzione, la traduzione, la diffusione, la comunicazione al pubblico e l'archiviazione dell'opera, anche in formato digitale e mediante strumenti telematici. Le opinioni espresse in tale documento sono da attribuirsi esclusivamente all'autore e non riflettono necessariamente la posizione ufficiale di Luiss Guido Carli né del programma Emuna. Eventuali rielaborazioni, traduzioni ulteriori, successive pubblicazioni accademiche o editoriali, nonché qualunque ulteriore utilizzazione sostanziale dell'opera da parte dell'autore, in forma autonoma o integrata in nuove opere, dovranno recare idoneo riferimento alla presente versione diffusa dal sito di Emuna, nell'ambito del Luiss Research Center for European Analysis and Policy.