

LUISS



Corso di laurea in Scienze Politiche

Cattedra di Sociologia Generale e Politica

**Il terrorismo cristiano
Un approccio sociologico**

Prof. Alessandro Orsini

RELATORE

Francesco De Paolis (104682)

CANDIDATO

Sommario

Introduzione	4
CAPITOLO 1	6
1.1 Introduzione sociologica al terrorismo cristiano	6
1.2 Il ruolo dell'ideologia.....	8
1.3 La rigidità e la flessibilità cognitiva	10
1.4 Pensare ideologicamente	11
1.5 Neurobiologia dell'ideologia	13
1.6 Max Weber e la religione come forza sociale.....	15
1.7 Analisi funzionale e critica della religione: il contributo di Merton e Marx	16
1.8 L'ideologia come legame sociale nel terrorismo: il modello STAM di Alessandro Orsini	18
1.9 Il terrorismo cristiano e l'ideologia: il modello DRIA	21
1.10 Il sacrificio nel terrorismo cristiano	22
CAPITOLO 2	24
2.1 Introduzione al terrorismo cristiano	24
2.2 Il fondamentalismo cristiano tra identità radicale e prospettive di violenza sistemica	25
2.3 Sviluppi storici e convinzioni del Fondamentalismo Cristiano	27
2.3.1 Il Processo Scopes	27
2.3.2 Princeton e Westminster	29
2.3.3 Il fondamentalismo cristiano in Irlanda del Nord.....	29
2.3.4 Billy Graham e il Neo-Evangelicalismo	30
2.3.5 La Southern Baptist Convention	31
2.3.6 Il ruolo della stampa nella costruzione del fondamentalismo cristiano	32
2.3.7 Le Convinzioni Fondamentaliste	33
2.4 Confronto tra fondamentalismi religiosi: cristianesimo, islam ed ebraismo	34
2.5 Strategie e modus operandi del terrorismo cristiano	35
2.6 Il terrorismo cristiano e le sue controparti.....	36
2.7 L'invisibilità mediatica del terrorismo cristiano: tra costruzione narrativa e bias culturale.....	38
2.8 Il caso Breivik.....	40
2.8.1 Profilo psicologico di Breivik	40

2.8.2 Dibattito culturale e politico dopo il massacro: il multiculturalismo nelle società europee	40
2.8.3 La reazione della Norvegia all'attentato	43
2.9 Terrorismo cristiano e costruzione religiosa del nemico: il caso di Anders Behring Breivik alla luce di <i>Terror in the Mind of God</i> di Mark Juergensmeyer e il ruolo della Bibbia nel Manifesto.....	48
2.9.1 Il ruolo della Bibbia nel Manifesto di Breivik	49
CAPITOLO 3	54
3.1 Introduzione ai casi di studio di terrorismo cristiano	54
3.2 Christian Identity Movement	54
3.2.1 Aryan Nations	57
3.2.2 CSA	58
3.2.3 Posse Comitatus	59
3.3 Army of God.....	60
3.4 Phineas Priesthood	66
3.5 Timothy McVeigh.....	67
3.5.1 Il caso McVeigh	67
3.5.2 Il contesto ideologico e culturale	68
3.5.3 La vicenda McVeigh come prodotto dell'humus collettivo.....	69
3.6 PLAN UK e confronto con i gruppi statunitensi.....	70
3.7 Conclusione	71
Conclusione	73
Bibliografia	75
Sitografia.....	79

Introduzione

Il fenomeno del terrorismo ha assunto, soprattutto negli ultimi decenni, un ruolo centrale nell'agenda politica e accademica internazionale. Le immagini degli attentati jihadisti, le guerre al terrorismo e le conseguenze sociali, culturali ed economiche che tali eventi hanno prodotto hanno contribuito a creare una percezione diffusa del terrorismo come fenomeno quasi esclusivamente legato al fondamentalismo islamico. Tuttavia, una lettura attenta della storia e della sociologia delle religioni mostra come la violenza politica non sia appannaggio di una sola tradizione religiosa. Anche il cristianesimo, in specifici contesti storici e sociali, ha dato origine a movimenti estremisti che hanno fatto della fede religiosa un'arma ideologica per giustificare l'uso della forza.

Studiare il terrorismo cristiano significa dunque non soltanto ampliare lo sguardo oltre la narrativa dominante che associa terrorismo e islamismo, ma anche interrogarsi sui meccanismi più generali di radicalizzazione ideologica, che attraversano culture e religioni differenti. In questo senso, l'oggetto di questa ricerca non è soltanto il cristianesimo in quanto religione, bensì la sua trasformazione in ideologia, la sua reinterpretazione in chiave fondamentalista e il suo utilizzo come strumento di violenza politica.

L'approccio adottato è innanzitutto di tipo sociologico. Piuttosto che limitarsi a una descrizione storica degli eventi, la tesi intende collocare il fenomeno del terrorismo cristiano all'interno di una cornice teorica più ampia, capace di spiegare come credenze religiose, bisogni psicologici, dinamiche sociali e fattori politici possano interagire e sfociare nella radicalizzazione violenta. L'obiettivo è mettere in luce non solo i contenuti delle ideologie estremiste cristiane, ma anche i processi attraverso i quali queste si formano, si trasmettono e si traducono in azione.

Il primo capitolo è dedicato al ruolo dell'ideologia nelle religioni. Da un punto di vista teorico, si parte dai classici della sociologia come Max Weber, che ha mostrato con rigore come le credenze religiose possano influenzare non soltanto la sfera individuale, ma anche la struttura stessa delle società. Successivamente, la tesi si concentra sull'analisi funzionale e critica della religione, da parte di altri due autori classici come Robert K. Merton e Karl Marx. Il sociologo statunitense attraverso la critica al postulato dell'unità funzionale della società e la sua riflessione sulle funzioni manifeste e latenti dei fenomeni sociali, permette di cogliere come la religione possa avere effetti non intenzionali e spesso paradossali, contribuendo talvolta alla coesione, altre volte alla conflittualità. Nella visione marxiana, invece, la religione è uno strumento in mano ai capitalisti, utile a inibire le potenzialità rivoluzionarie del proletariato attraverso l'invito a sopportare le ingiustizie in attesa della ricompensa divina.

Accanto a questi riferimenti classici, il capitolo dialoga con approcci più recenti. Leor Zmigrod, pioniera nel campo della neuroscienza politica, nella sua opera *The Ideological Brain*, indaga le radici cognitive dell'ideologia, mostrando come rigidità cognitiva, traumi e bisogni identitari possano predisporre gli individui ad abbracciare visioni radicali del mondo. In modo complementare, Bessel van der Kolk, una delle figure più importanti nel campo della ricerca e del trattamento dello stress post traumatico, attraverso *Il corpo accusa il colpo*, mette in evidenza il ruolo delle esperienze traumatiche nella costruzione dell'identità e nella tendenza ad aderire a schemi ideologici rigidi, che offrono apparente sicurezza e stabilità. A questo quadro si aggiungono i numerosi lavori del professor Alessandro Orsini. Un ruolo importante è stato ricoperto dall'analisi del modello STAM e del modello DRIA, presentati in articoli accademici pubblicati dalla prestigiosa rivista internazionale *Studies in Conflict & Terrorism*, che hanno analizzato i processi di radicalizzazione religiosa e politica, evidenziando come essi non nascano dal nulla ma si sviluppino in precisi contesti sociali e culturali. Il primo capitolo si propone quindi di mostrare come la religione, quando assunta in termini ideologici, possa diventare una forza totalizzante, capace di plasmare non solo il pensiero, ma anche le pratiche e le scelte di vita degli individui.

Il secondo capitolo è invece dedicato alla storia del fondamentalismo cristiano. Verranno ripercorse le origini del fenomeno, analizzando come in determinati momenti storici il richiamo a una “purezza originaria” del cristianesimo sia stato utilizzato come strumento per reagire a trasformazioni sociali percepite come minacciose. In questo senso, il fondamentalismo non può essere ridotto a un fenomeno puramente religioso, poiché esso rappresenta anche una risposta politica, culturale e identitaria a situazioni di crisi. Il capitolo, dopo una breve parentesi di confronto fra i fondamentalismi cristiani, ebraici e musulmani, analizzerà le strategie e i modus operandi delle azioni terroristiche cristiane, le convinzioni fondamentaliste alla base di tali azioni e l’invisibilità mediatica del fenomeno descritto. Un’attenzione particolare sarà dedicata al caso di Anders Breivik, autore degli attentati in Norvegia del 2011, che costituisce un esempio emblematico di terrorismo ispirato da un’interpretazione estremista del cristianesimo. Attraverso il suo caso si cercherà di comprendere come fattori personali, ideologici e sociali possano convergere nella costruzione di una narrativa identitaria che legittima l’uso della violenza. Un ruolo fondamentale nell’analisi di questo caso è stato svolto dall’opera *Terror in the Mind of God* di Mark Juergensmeyer, sociologo americano noto soprattutto per i suoi studi sulla religione comparata, la violenza religiosa e la religione globale.

Il terzo capitolo analizza invece alcuni casi di studio significativi di terrorismo cristiano contemporaneo. Si inizia con lo studio del movimento Christian Identity, che ha elaborato una visione teologica razzista e suprematista, per poi proseguire con l’analisi del gruppo Army of God, che ha fatto dell’attacco ai centri per l’interruzione volontaria la propria ragion d’essere. Verranno inoltre esaminati i casi di Timothy McVeigh, autore dell’attentato di Oklahoma City nel 1995, e del gruppo Plan UK, attivo in contesti più recenti. L’analisi comparativa di questi esempi permetterà di individuare somiglianze e differenze nelle strategie comunicative, nelle motivazioni ideologiche e nelle forme organizzative adottate. Ciò consentirà di comprendere in che modo il cristianesimo, declinato in chiave fondamentalista, possa fornire un quadro di riferimento e di giustificazione a pratiche terroristiche eterogenee.

In conclusione, la tesi intende dimostrare che il terrorismo cristiano non rappresenta un fenomeno marginale o residuale, ma una realtà che, seppur meno visibile rispetto ad altre forme di estremismo, merita un’analisi attenta e rigorosa. Esso offre infatti uno specchio attraverso il quale comprendere le dinamiche più generali della radicalizzazione, ossia il ruolo delle ideologie religiose come strumenti di legittimazione della violenza, la funzione identitaria della fede in contesti di crisi e il potere delle narrazioni totalizzanti nel guidare le azioni collettive. Riflettere su questi aspetti non significa soltanto ampliare il panorama degli studi sul terrorismo, ma anche contribuire a un dibattito più ampio sul rapporto tra religione, politica e violenza, che resta di estrema attualità nella società contemporanea.

CAPITOLO 1

1.1 Introduzione sociologica al terrorismo cristiano

In questo capitolo si propone un'analisi del fenomeno del terrorismo cristiano attraverso l'utilizzo e l'esplicazione di alcune delle principali teorie sociologiche. Lo scopo è comprendere come la sociologia, intesa come disciplina capace di interpretare le dinamiche collettive, possa fornire strumenti utili per decifrare le motivazioni, le strutture e le conseguenze sociali legate al terrorismo di matrice cristiana.

L'approccio sociologico consente infatti di superare le spiegazioni puramente psicologiche o geopolitiche e di mettere in luce il ruolo della religione come fenomeno sociale complesso, capace sia di produrre coesione sia di generare conflitti. In particolare, si analizzeranno i contributi di Leor Zmigrod, Alessandro Orsini, Max Weber, Robert K. Merton e Karl Marx, che hanno evidenziato il legame tra religione e organizzazione sociale e contribuiscono a collocare il terrorismo all'interno di più ampi processi di marginalizzazione, risentimento o rivendicazione simbolica.

Attraverso questo percorso teorico, si cercherà di costruire un quadro interpretativo che, pur non pretendendo di essere esaustivo, offra chiavi di lettura sociologicamente fondate del terrorismo cristiano, in vista dell'analisi più specifica dei casi nei capitoli successivi.

Nel contesto delle scienze sociali, il fenomeno del terrorismo religioso rappresenta una sfida analitica complessa, poiché costringe a coniugare strumenti concettuali della sociologia, dell'antropologia, della scienza politica e della teologia. Tra le forme meno esplorate, ma non per questo meno rilevanti, vi è il cosiddetto terrorismo cristiano, un'espressione che potrebbe apparire ossimorica se si considera l'associazione tradizionale tra cristianesimo e messaggi di pace e perdono. Tuttavia, l'analisi sociologica impone uno sguardo disincantato, capace di andare oltre le retoriche teologiche per comprendere i modi in cui ideologie religiose possono essere strumentalizzate a fini violenti.

In primo luogo, è utile richiamare la distinzione classica proposta da Max Weber tra "etica della convinzione" e "etica della responsabilità". Weber sottolinea come l'agire religioso possa essere orientato a fini assoluti, ritenuti moralmente ineludibili, indipendentemente dalle conseguenze sociali delle proprie azioni. Tale etica, se estremizzata, può offrire legittimazione a comportamenti radicali in nome della fede. Questa riflessione risulta centrale per comprendere come alcuni gruppi cristiani fondamentalisti, soprattutto in contesti nordamericani ed europei, possano interpretare la violenza come un dovere spirituale e morale, finalizzato alla difesa di valori percepiti come minacciati dalla modernità, dal pluralismo religioso o dalla secolarizzazione¹.

Dal punto di vista sociologico, fenomeni come l'Army of God negli Stati Uniti, responsabile di attentati contro cliniche abortive, o i movimenti suprematisti bianchi che si rifanno a una retorica cristiana per giustificare la violenza razziale, possono essere letti alla luce del concetto di "identità collettiva" formulato da Alberto Melucci. Il terrorismo cristiano si configura infatti come una reazione identitaria, una forma di estrema resistenza contro la frammentazione culturale percepita, alimentata da un senso di perdita di rilevanza sociale della tradizione religiosa². In questo quadro, il terrorismo non è solo un atto strategico, ma anche simbolico, in quanto mira a riaffermare un ordine morale che si ritiene violato.

¹ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (4rd ed.). University of California Press p.23.

² Melucci, A. (2021). *Il gioco dell'io* Ledizioni, p.64 .

Un altro riferimento utile è la teoria della “deprivazione relativa”, emersa nell’ambito della sociologia dei movimenti sociali. Studi di Ted Gurr³ sottolineano che la percezione di una discrepanza tra aspettative legittime e condizioni reali può generare frustrazione collettiva e, in casi estremi, sfociare nella violenza organizzata. Applicando questa prospettiva al terrorismo cristiano, si può ipotizzare che la radicalizzazione di alcuni gruppi avvenga in seguito alla percezione che la società abbia tradito i valori fondanti del cristianesimo, incentivando un “conflitto di civilizzazione” che giustifica azioni violente.

Infine, occorre interrogarsi sul ruolo della modernità liquida, come descritta da Zygmunt Bauman, nell’accentuare il disorientamento degli individui e nel dissolvere le certezze morali su cui poggiavano le comunità religiose tradizionali. In un mondo in cui le identità sono sempre più fluide e le istituzioni religiose perdono presa sociale, il terrorismo cristiano può essere letto anche come una risposta regressiva: un tentativo violento di reinscrivere un senso in un contesto percepito come caotico.

Il terrorismo cristiano, pur costituendo un fenomeno minoritario rispetto ad altre forme di terrorismo religioso, solleva interrogativi fondamentali sul rapporto tra fede, identità e violenza. Esso obbliga la sociologia a confrontarsi con la possibilità che anche le religioni tradizionalmente considerate “pacifiche” possano diventare un veicolo di radicalismo, soprattutto quando si intrecciano con dinamiche di potere, frustrazione sociale e crisi culturale.

Per comprendere il terrorismo cristiano in una prospettiva sociologica più articolata, è necessario abbandonare ogni lettura puramente teologica-morale del fenomeno e adottare una chiave interpretativa che tenga conto dei processi di costruzione sociale dell’identità e dell’alterità, nonché del ruolo delle narrazioni religiose nella legittimazione della violenza.

Secondo le teorie costruttiviste, l’identità religiosa non è un dato naturale, il terrorismo cristiano emerge spesso nei contesti in cui gruppi minoritari o marginalizzati percepiscono la loro visione del mondo come minacciata. In tali circostanze, l’identità cristiana può essere “essenzializzata”, ovvero trasformata in una categoria fissa e non negoziabile, che funge da baluardo contro le trasformazioni sociali, culturali o morali percepite come degenerative.

L’approccio di Pierre Bourdieu ai concetti di campo e habitus può essere utile per spiegare come gli attori sociali inseriti in un “campo religioso” competano per il monopolio dell’autorità interpretativa. I gruppi estremisti si propongono come detentori della “vera” fede, spesso in opposizione alle chiese istituzionali considerate corrotte o compiacenti nei confronti della secolarizzazione. In questo senso, il terrorismo cristiano può essere interpretato come una forma estrema di “conversione dell’autorità simbolica in capitale politico”, mediante l’uso della violenza per imporre una specifica visione dell’ordine morale.

Inoltre, il terrorismo religioso risponde a una logica rituale e performativa. Come osserva Mark Juergensmeyer, molti atti di terrorismo non sono finalizzati solo alla distruzione materiale o all’eliminazione del nemico, ma alla drammatizzazione di un conflitto cosmico, dove il bene e il male sono assolutizzati. Gli atti terroristici diventano così “liturgie della violenza”, che mirano a risacralizzare lo spazio sociale attraverso gesti purificatori⁴.

L’uso della violenza religiosa deve quindi essere interpretato anche come atto comunicativo, come sosteneva Habermas nelle sue analisi sulla sfera pubblica e l’agire comunicativo. Il terrorismo cristiano cerca di rompere il silenzio o l’indifferenza dell’opinione pubblica e di provocare una risposta emotiva che consenta la riaffermazione di una specifica visione del mondo. Tuttavia, esso si pone in antitesi al modello dialogico dell’agire comunicativo, trasformando la comunicazione in un’azione strategica che impone il messaggio attraverso la coercizione.

³ Tilly, C. (1971). [Review of *Why Men Rebel*, by T. R. Gurr]. *Journal of Social History*, 4(4), 416–420.
<http://www.jstor.org/stable/3786479>

⁴ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (3rd ed.). University of California Press, p.37

Infine, sotto il profilo macrosociologico, il terrorismo cristiano si colloca nel più ampio processo di polarizzazione sociale e di crisi della legittimazione delle istituzioni. Il ritorno al fondamentalismo, in ambito cristiano come in altre religioni, può essere letto come una forma di “resistenza simbolica” a ciò che Anthony Giddens ha definito “disembedding”, ovvero la perdita dei punti di riferimento stabili nella società tardo-moderna⁵.

Il terrorismo, quindi, non va interpretato come un’anomalia del cristianesimo, ma come un prodotto estremo della modernità stessa, che si manifesta quando le tensioni tra pluralismo, globalizzazione e identità locali degenerano in scontro aperto. In questa prospettiva, la violenza religiosa rappresenta tanto un sintomo quanto un tentativo disperato di curare in maniera patologica l’ordine sociale.

1.2 Il ruolo dell’ideologia

Il termine “ideologia” è usato spesso nella politica dei nostri giorni. Le opposizioni sono solite accusare i governi di perseguire attraverso le loro politiche la loro ideologia, e viceversa fa chi è al potere per contrastare il dissenso. In questo scambio dialettico, l’ideologia è presente sempre e solo dall’altra parte, nell’avversario politico. Viene dunque dato a questo termine un significato intrinsecamente negativo, il termine ideologico è associato a un sentimento fanatico, dogmatico. La domanda da porsi a questo punto è: è questo il modo migliore di pensare all’ideologia? Sappiamo veramente di cosa parliamo quando utilizziamo questo termine? E’ possibile che siamo tutti quanti ideologici, inconsciamente o non?

Leor Zmigrod è una neuroscienziata cognitiva, autrice del libro *The Ideological Brain*. Nella sua opera, l’autrice espone la teoria secondo la quale le nostre convinzioni politiche non sarebbero semplici credenze, bensì caratteristiche cognitive, impresse nei nostri neuroni e nei nostri riflessi e in grado di modellare la nostra persona. Il punto centrale di Zmigrod è che la nostra biologia e le nostre credenze sono interconnesse in diversi modi.

Zmigrod afferma che l’ideologia è composta da una dottrina molto fissa, un insieme di descrizioni circa l’assolutismo del mondo. Questa componente non accetta compromessi, accetta soltanto “il nero o il bianco”, e non si fa problemi a rifiutare l’evidenza empirica. Un’ideologia avrà sempre un certo tipo di narrativa causale circa il mondo che descrive come esso è, e anche come le persone dovrebbero comportarsi al suo interno. L’ideologia dà indicazioni su come dovremmo agire, come dovremmo pensare, come dovremmo comportarci con il prossimo.

Pensare ideologicamente prevede dunque la presenza di questa dottrina fissa in testa, ma allo stesso tempo significa anche avere una propria identità personale stabile che influenza il nostro giudizio sulle persone e sulle cose. Questa nostra natura invariabile deriva dal fatto che in ogni dottrina, ci sono persone che decidono di abbracciarla, e persone che decidono di rifiutarla. Dunque, quando si pensa ideologicamente, si decide di accettare queste rigide categorie e di affiliarsi esclusivamente con le persone affini al nostro pensiero, coloro che non lo accettano vengono radicalmente rifiutate e disprezzate. Il grado dell’ideologia può essere misurato a seconda di quanto si è ostile con chi ha diverse credenze. Un altro parametro è stabilire se l’individuo sia in grado di potenzialmente ferire qualcuno in nome della sua visione del mondo.

Nel suo libro, Zmigrod scrive che non tutte le storie sono ideologie e non tutte le forme di *storytelling* collettivo sono rigide e opprimenti. A questo punto, la domanda che sorge spontanea è come individuare la differenza tra i due casi, cosa cambia tra un’ideologia e una religione. Zmigrod afferma che la chiave del discorso risiede nella differenza che vi è tra religione e cultura, in quanto la cultura è in grado di neutralizzare, o quantomeno affievolire, le eccentricità. Una persona istruita possiede più strumenti per evitare di essere influenzato dalla deviazione, cioè di cadere vittima cieca di un’ideologia.

Il momento nel quale un individuo rileva un’ideologia è quando egli possiede determinate regole da seguire,

⁵ Giddens, A. *The Consequences of Modernity*, Polity, 2013.

determinati parametri su cui basarsi per stabilire cosa è permessibile e cosa non lo è. Quando una persona non è più in grado di accettare una deviazione del proprio pensiero, un'idea che metta in discussione le proprie convinzioni, essa si sposta dalla cultura all'ideologia.

E' facile comprendere, secondo Zmigrod, che l'essere estremamente rigidi è negativo, rischia di far scivolare l'individuo nelle grinfie dell'ideologia. Ma allo stesso tempo, c'è il pericolo che una persona sia troppo flessibile, troppo aperta e dunque alla fine incapace di avere una propria idea?

Zmigrod risponde a questo quesito distinguendo tra una persuasività estrema, che è indubbiamente sintomo negativo, e la flessibilità. Essere flessibili riguarda secondo l'autrice, aggiornare le proprie credenze non sulla base di ciò che dice qualcuno con più autorità di noi, bensì alla luce di evidenze empiriche. Possedere questa flessibilità significa semplicemente essere in grado di modificare il proprio pensiero di fronte a delle prove che lo confutano.

Zmigrod insiste inoltre sul pericolo di scivolare nel relativismo, spesso se ci piacciono i valori di una persona li identifichiamo come principi, se non ci piacciono sono invece estremisti o dogmatici. La neuroscienziata sottolinea l'importanza di assumere un approccio psicologico che ci aiuti a non cadere in questo ragionamento dicotomico. La domanda che ci dobbiamo porre per individuare una persona avvolta dall'ideologia non è "le sue credenze sono affini alle nostre?", bensì "che cosa fa di fronte alla confutazione empirica delle sue convinzioni?".

L'autrice considera le ideologie come la soluzione del nostro cervello per risolvere i problemi di incertezza nel mondo. Zmigrod afferma che le nostre menti sono degli incredibili organi predittivi, capaci di osservare il mondo e di cercare delle scorciatoie dove possibile per provare a capire cosa veramente accade intorno a noi. Le ideologie costituiscono questa scorciatoia, servono all'individuo su un piatto d'argento le "regole della vita", seguendo una convinzione cieca il mondo sarà molto più semplice e l'individuo sconfiggerà la paura dell'incertezza. E' questo il motivo per cui le ideologie sono così incredibilmente seducenti per i nostri cervelli che provano a risolvere le incertezze e le ambiguità del mondo che ci circonda.

Le ideologie non sono tutte uguali, né tutte violente o volte a imporre le proprie regole agli altri. Ciò che accomuna queste cieche convinzioni è un fortissimo senso utopistico di cosa la vita e il mondo siano, o di cosa dovrebbero essere, e una paura distopica di dove il mondo stia andando, del futuro. Un tema interessante da sollevare è quello della casualità, ossia provare a capire se sia più facile che le persone siano biologicamente inclini al pensiero ideologico, o che acquisiscano questa affinità attraverso il loro vissuto. Zmigrod afferma che la casualità va interpretata in entrambi i sensi, è innegabile che esistano delle predisposizioni biologiche che portino determinati individui ad associarsi a gruppi ideologici. In queste persone, la minima occasione sarà buona per portarle a supportare un pensiero radicale ed estremo. Allo stesso tempo però, diventando sempre più radicale e dogmatico, l'individuo modifica la sua natura. Cambia infatti il modo nel quale si pensa al mondo, a propri stessi, a ciò che ci circonda. Questi individui tendono a diventare più chiusi e rigidi in ogni aspetto della loro vita; dunque, non è sbagliato dire che l'ideologia contribuisce a cambiare la persona.

Zmigrod applica lo studio della rigidità cognitiva anche ad un caso specifico, come la Brexit. Il referendum del 2016 chiedeva infatti ai cittadini britannici come avrebbero voluto ridisegnare i propri confini nazionali, era una questione prettamente personale che arrivò così a mescolare la rigidità cognitiva degli individui con la ridefinizione di equilibri geopolitici ed economici. La Brexit fu uno dei rarissimi casi nei quali i partiti non diedero grandi indicazioni ai propri elettori su come votare, ma la scelta fu lasciata principalmente alle idee di ciascun cittadino. C'erano pochi preconcetti da seguire, non sarebbe stato un voto ideologico. Questa peculiarità, secondo l'autrice, fa del referendum del 2016 una perfetta opportunità per studiare le autentiche posizioni ideologiche degli individui, come i cittadini processano i vari dibattiti ideologici che li circondano. La Brexit allo stesso tempo costituiva un cambiamento radicale, ma anche un nostalgico ritorno al passato, con una riduzione della mobilità e del multiculturalismo. Il processo di uscita del Regno Unito dall'Unione Europea costituiva dunque allo stesso momento un movimento di regressione, ma anche di cambiamento. Nell'undicesimo capitolo della sua opera *The Ideological Brain*, Zmigrod spiega di aver colto il voto dei cittadini anglosassoni in favore dell'uscita dall'Unione Europea, come un'opportunità per studiare se e come

la rigidità dell'identità nazionale fosse collegata con la rigidità cognitiva. L'ipotesi dell'autrice è che il pensiero nazionalistico potesse essere un esempio di una tendenza generale a categorizzare le informazioni rigidamente e a processarle in maniera inflessibile, dato che le differenze individuali nell'inflessibilità cognitiva sarebbero state predittive del supporto per l'uscita dall'UE nel referendum anglosassone.⁶ Conducendo un sondaggio su centinaia di votanti, Zmigrod è giunta alla conclusione che la rigidità cognitiva degli individui, avrebbe consentito di prevedere le loro convinzioni nazionaliste nel contesto della Brexit, dato che gli individui più rigidi a livello cognitivo erano più propensi a votare per l'uscita dall'UE. Essi tendevano infatti ad essere d'accordo con argomenti chiave della fazione *Leave* quali "Un cittadino del mondo non è cittadino da nessuna parte". Altro punto comune tra gli individui rigidi era l'importanza rilevante data alla cittadinanza nazionale e il bisogno di istituire forti confini tra gli stati nazionali.

Nell'esperimento Zmigrod nota come il grado al quale il cervello si adatta al cambiamento e come questo rigidamente costruisca confini interni tra le rappresentazioni concettuali, sia collegato al desiderio dell'individuo di imporre un'omogeneità culturale nell'ambiente nel quale vive e alla sua volontà di erigere confini forti e netti nello stato in cui vive. Di fatto, dunque, lo stile cognitivo di una persona si ripercuote sul suo stile ideologico.

1.3 La rigidità e la flessibilità cognitiva

Leor Zmigrod identifica la rigidità cognitiva come un tratto distintivo degli individui più suscettibili all'adozione di ideologie estreme. Attraverso esperimenti come il *Wisconsin Card Sorting Test*, ha osservato che coloro che mostrano difficoltà nell'adattarsi a nuove regole tendono a mantenere convinzioni politiche e religiose inflessibili. Tale rigidità si manifesta nella difficoltà di recepire e accettare informazioni contrarie alle proprie credenze, favorendo così una visione del mondo dicotomica e impermeabile al cambiamento.

Nel secondo capitolo di *The Ideological Brain*, Zmigrod descrive questo esperimento in modo molto accurato e esemplificativo. Lo studio è composto da una serie di *brain games*, nel primo gioco, si descrive come i partecipanti siano sottoposti alla presentazione di un mazzo di carte, ognuna con disegnata sopra una forma geometrica di un determinato colore. Per esempio, una carta avrà tre cerchi rossi, un'altra avrà due triangoli blu. Il gioco consiste nell'abbinare la carta che il computer fornisce al giocatore, ad una delle quattro carte che sono proiettate sullo schermo. In caso di risposta esatta, il giocatore sentirà una lieta musicchetta, in caso di risposta errata, un *angry beep*.

Zmigrod descrive lo sviluppo dell'esperimento, con il giocatore che sembra capire quale sia la regola: associare forme geometriche dello stesso colore. Egli associa infatti le tre stelle verdi con i quattro cerchi verdi, il singolo triangolo rosso con un'altra forma rossa e così via. Dopo ogni risposta, parte un *happy jingle*, per la gioia del giocatore. Questa abitudine inizia a essere soddisfacente e fa rilassare il giocatore, che ormai neanche ragiona sulla sua risposta ma associa automaticamente le due carte con le forme dello stesso colore. Tutto ciò che egli vede sono i colori, non presta più attenzione alle forme geometriche.

Dopo una serie innumerevole di risposte esatte, appare una carta con due quadrati blu. Il giocatore automaticamente segue la stessa strategia, ma l'esito è diverso. Le casse emettono questo suono sordo e fastidioso, la risposta è errata. Il giocatore si sente tradito dal gioco, aveva ormai assunto quella sensazione di controllo, di dominio sul gioco, che ora si è sgretolata in un secondo. Zmigrod descrive il giocatore come impazzito, inizia a dare risposte nella maniera più casuale possibile ma ricevendo sempre questo *angry beep* come risposta. Da dominatore, è diventato vittima del gioco, dopo moltissimi tentativi il giocatore riesce ad indovinare la risposta, questa volta associando non il colore delle forme, ma la quantità di queste disegnate sulla carta⁷.

Zmigrod smette di descrivere l'esperimento in questo momento, chiedendo al lettore cosa il giocatore dovrebbe fare in questo momento: seguire la tradizione iniziale scegliendo le forme per il loro colore, o provare questa nuova strategia?

⁶ Zmigrod, L. (2025) *The Ideological Brain. A radical science of susceptible minds*. Penguin, p.127

⁷ *Ivi*, pp.16-23

L'autrice afferma che la naturale reazione del lettore al cambiamento descrive il funzionamento del suo cervello, la spontanea risposta al fatto che la vecchia regola ha smesso di funzionare e c'è stato il bisogno di scoprirne una nuova è una forma di confessione. In questo gioco, inavvertitamente il lettore ha esposto le sue credenze, i suoi pensieri. Questo perché, secondo Zmigrod, ci sono due versioni della nostra persona. Una che è cognitivamente flessibile, che a un cambiamento del mondo reagisce con sorpresa, ma non con paura, capace di cambiare con il tempo e felice di veder le proprie abitudini modificarsi.

Poi c'è un'altra versione di noi stessi, quella che odia il cambiamento. Questa parte di noi si rifiuta di credere al cambiamento, si rifiuta di pensare alla possibilità che la vecchia regola possa non funzionare più.

Nonostante il fallimento, questa versione continuerà a rispondere usando la stessa strategia che inizialmente era vincente, e ora è invece fallimentare. E' una versione nostalgica, ancorata al ricordo del passato e incapace di cogliere i cambiamenti del mondo circostante.

Zmigrod afferma che si può benissimo essere nel mezzo di queste due radicali versioni: a volte rigidi, a volte adattabili, con la nostra flessibilità che potrebbe dipendere dalle circostanze. Se siamo rilassati, a nostro agio saremo capaci di abbracciare il cambiamento, se sotto stress invece saremo più ancorati alle vecchie convinzioni. L'esperimento punta a scoprire il livello di rigidità di pensiero della persona che vi è sottoposta. Il livello mostrato nel *Wisconsin Card Sorting Test* mostra la rigidità con la quale un individuo crede nelle ideologie nel mondo sociale e politico. Il cervello riflette le nostre idee politiche, i nostri pregiudizi, in maniere incredibili. Se le nostre idee politiche sono collegate alla nostra struttura cognitiva, dovremo allora indagare come i nostri corpi diventano politicizzati e in quali modi sono capaci di resistere o esercitare all'azione personale.

Il risultato di questo esperimento è stato che le persone più flessibili caratterialmente sono le stesse che, in termini di ideologie, sono più aperte mentalmente, in grado di accettare la pluralità e le differenze. Dall'altra parte, le persone cognitivamente più rigide sono quelli che faticano molto ad accettare un cambiamento delle regole, tendono ad avere attitudini molto dogmatiche. Sono individui che odiano avere a che fare con persone che non la pensano come loro, e che faticano a cambiare idea su qualcosa anche in presenza di prove empiriche che contraddicano le loro credenze. La rigidità cognitiva si traduce anche in rigidità ideologica. Il collegamento tra l'inflessibilità mentale e la rigidità ideologica richiede molta attenzione su come il nostro cervello funziona e su come le ideologie penetrano le menti umane. La rigidità fisiologica di un individuo è in grado di propagarsi a livelli più alti che influenzano le sue scelte e azioni ideologiche, le nostre convinzioni non riguardano solamente la politica, ma si possono manifestare in qualsiasi momento della nostra vita, nelle nostre sensazioni più private, nella nostra coscienza. I pericoli delle ideologie dogmatiche sono dunque non soltanto politici, ma anche neurali, individuali e esistenziali⁸.

1.4 Pensare ideologicamente

Nel settimo capitolo della sua opera *The Ideological Brain*, Leor Zmigrod sottolinea come a differenza di quanto l'uomo comune crede, il pensiero ideologico sia iperlogico, ed è proprio questa sua caratteristica a renderlo altamente pericoloso. Hannah Arendt affermava: "Il pensiero ideologico ordina i fatti tramite una procedura logica assoluta che inizia con una premessa accettata assiomaticamente, dalla quale si deduce qualsiasi altra cosa"⁹. In un'ideologia, la vita è determinata, ossia le verità del passato e del futuro sono state dedotte logicamente o trovate misticamente a seconda dell'ideologia. La vita è dunque "decisa", il destino non può essere cambiato e tali assiomi predeterminati non possono essere messi in discussione.

Zmigrod distingue tra le ideologie regressive e le ideologie progressive: le prime sono caratterizzate da individui che vogliono reinstaurare vecchie gerarchie di potere. In queste, il controllo sui seguaci è esercitato tramite minacce di violenza e deprivazione materiale. Le ideologie progressiste invece, sono solite aggredire i detrattori in una maniera più indiretta. In questi casi, la persona che rifiuta l'inevitabilità del compiersi dell'utopia ideologica, e non si mobilita affinché questo avvenga, viene tacciata come meritevole di attacchi e

⁸ Zmigrod, L. (2025) *The Ideological Brain. A radical science of susceptible minds*. Penguin, pp. 16-23

⁹ *Ivi*, p. 71

disgrazie. L'ideologo, che sia regressivo o progressivo, tende a dividere le persone bonariamente: da una parte il bene, dall'altra il male, con niente tra e oltre di essi.

Hannah Arendt nella sua opera *Le origini del totalitarismo* afferma come la premessa esplicativa della maggior parte delle ideologie poggia sul fatto che la vita sia composta da una lotta tra fazioni. Le premesse ideologiche descrivono lo stato del mondo e prescrivono ai propri seguaci determinate azioni da conseguire per migliorare lo stato delle cose e andare verso "un mondo ideale". Se come detto, le premesse ideologiche dettano che la vita sia una lotta tra gruppi, allora ogni aspetto di essa è percepito come una lotta esistenziale, una battaglia per la dominazione e per l'auto determinazione, un gioco a somma zero. Ogni cosa che possa portare alla vittoria è legittima, se una persona interiorizza una dottrina nazionalistica per la quale vi sono differenze tra individui che si schierano da un lato o da un altro, riterrà giusto arrivare ad uccidere pur di far prevalere la propria fazione. La premessa ideologica spiega dunque perché un'azione sia necessaria e la giustifica dal punto di vista dell'estremista.

Zmigrod osserva che comparando le caratteristiche del sistema cognitivo umano e le caratteristiche delle ideologie, si possono notare delle affinità. Il pensiero ideologico possiede due qualità fondamentali: una dottrina rigida e un'identità rigida.

In primo luogo, tutte le ideologie accolgono una rigida dottrina che presume l'esistenza di una spiegazione inconfutabile alle condizioni esistenziali dell'uomo e della società che lo circonda. Le ideologie offrono una descrizione assolutista del mondo e offrono prescrizioni per come si dovrebbe pensare, agire e interagire con il prossimo. La vita è organizzata in categorie dicotomiche quali il bene contro il male, la vita contro la morte, il vero contro il falso. L'ideologia va oltre ogni ragionevole dubbio, tanto che le prove empiriche che la confutano, sono considerate ingiuriose e impossibili. Zmigrod definisce questa come la dimensione dottrinale di un'ideologia, ossia la resistenza del pensiero assolutista in grado di guidare le azioni e i pensieri dei seguaci.

In secondo luogo, le ideologie portano a fare una netta distinzione tra coloro che possiedono "la verità" e coloro che invece non ce l'hanno, questa è la differenza, per esempio, tra i membri di un'organizzazione estremista e il resto del mondo. L'ideologia comporta dunque un elemento sociale, una distinzione tra chi appartiene al gruppo ideologico e quelli che invece sono all'esterno. Adottare una dottrina rigida implica dunque adottare un'identità rigida. Questa caratteristica è spesso esplicitata attraverso l'uso di una serie di tratti distintivi quali bandiere, simboli, canzoni. L'individuo è così sempre più immerso all'interno del gruppo, arriva a uccidere o ferire in nome di quella bandiera o di quel particolare simbolo. Si può osservare come nel linguaggio dei gruppi venga sempre utilizzato un linguaggio familiare, denominando gli altri individui come "fratelli", i leader religiosi come "padri". Questo denota un forte bisogno di appartenenza, familiarità, rappresentando tutta la fedeltà e la disponibilità a sacrificarsi che l'uomo comune ha nei confronti della sua famiglia.

Essere ideologico comporta assumere un'identità rigida e adottare una dottrina rigida. Pensare ideologicamente significa dunque pensare in maniera tale che si aderisca strettamente a un pensiero e si resista alle credenze originarie a prescindere dall'evidenza dei fatti, senza mai tradire l'identità assunta. Il pensiero ideologico necessita sia della dimensione dottrinale che di quella relazionale, Zmigrod si interroga dunque su una questione, può una persona avere una rigida dottrina senza assumere un'identità rigida, e viceversa? In principio può, in quanto le persone possono adottare una stretta identità senza seguire un pensiero ideologico. Pensiamo per esempio, a un tifoso di una squadra di calcio che è in grado di empatizzare estremamente con il gruppo di calciatori, arrivando a demonizzare chi supporta un'altra squadra. Molte identità sociali possono essere costruite esclusivamente su uno sport, sulla musica o su altre infinite dimensioni sociali. In questi casi le persone sono divise fra di loro, talvolta si discriminano a vicenda, ma le loro azioni non si basano su una chiara dottrina o su un sistema di credenze.

Al tempo stesso è possibile anche il contrario, ossia rigide dottrine non accompagnate da identità altrettanto fisse. Zmigrod scrive come sia possibile credere in delle idee senza sovrapporle a delle specifiche identità corrispondenti. Per esempio, idee economiche e tecnologiche possono assumere questa forma, il

neoliberismo economico può essere utilizzato come un dogma in grado di determinare teorie riguardo i legami che sussistono tra l'intervento del governo e i risultati pubblici, o i legami tra la ricchezza economica delle persone e il loro benessere mentale. Questo pensiero dà delle prescrizioni riguardo le operazioni di libero mercato, ma non forma delle "famiglie" di credenti e non credenti, viene a mancare il senso di appartenenza e affiliazione che ritroviamo nei gruppi ideologici. Le dottrine economiche non sempre si rivolgono direttamente al tornaconto personale, parliamo dunque di dottrine che non invocano un'identità sociale.

Questi esempi di dottrine senza identità, o identità senza dottrine, falliscono nel catturare il fenomeno psicologico del pensiero ideologico nella sua interezza. Zmigrod ritiene che per mostrare un pensiero ideologico nella sua interezza, l'individuo debba interiorizzare sia una dottrina assolutista, che un'inflexibile identità sociale.

1.5 Neurobiologia dell'ideologia

La dopamina è un neurotrasmettitore chiave nel sistema nervoso, coinvolto in molte funzioni vitali, tra cui il controllo del movimento, l'umore, la motivazione e il piacere. E' in grado di segnalare quando le aspettative di un individuo sono state rispettate, oppure quando c'è stato un errore nelle sue previsioni. La dopamina controlla ciò che ci piace, ciò che odiamo, quando siamo sorpresi e quando siamo sdegnati. In sostanza, questo neurotrasmettitore è in grado di indirizzare il nostro apprendimento, le nostre abitudini e le nostre dipendenze.

Zmigrod dichiara di aver scoperto che gli individui più rigidi possiedono alcuni geni specifici che influenzano la distribuzione di dopamina all'interno del cervello. I dati e gli studi condotti mostrano come, su un campione di migliaia di cittadini britannici, coloro che sono meno flessibili cognitivamente mostrino una predisposizione genetica che concentra una quantità minore di dopamina nella corteccia prefrontale, la zona del cervello in cui vengono prese le decisioni, e una quantità maggiore nello striato, la struttura neurologica che controlla i nostri istinti. Questi studi dimostrano che, se le rigidità psicologiche di un individuo sono radicate nelle sue vulnerabilità biologiche, come la quantità di dopamina prodotta dal cervello, diventa possibile tracciare il sentiero tra la natura dell'individuo e le sue convinzioni, le sue ideologie. La tesi secondo la quale corpo e cervello siano legati da un filo indissolubile è ormai nota, nel libro *Il corpo accusa il colpo*, Bessel Van der Kolk, uno dei più importanti pionieri nella ricerca e nel trattamento dello stress traumatico, riporta come già negli anni Sessanta gli scienziati stessero trovando prove che livelli anormali di noradrenalina erano associati alla depressione e livelli anormali di dopamina alla schizofrenia. Van der Kolk sottolinea come i neurotrasmettitori siano messaggeri chimici, trasportatori di informazioni da un neurone all'altro. L'individuazione di tale collegamento tra i livelli di neurotrasmettitori presenti nel cervello e la possibile presenza di patologie mentali, generava la speranza di individuare farmaci mirati a specifiche anomalie cerebrali¹⁰.

La dopamina essenzialmente è un messaggero tra i neuroni, consentendo la comunicazione tra di essi al fine di stimolare un altro neurone, il neurone presinaptico. Esso deposita sacche di neurotrasmettitori, come la serotonina o la dopamina, dentro la sinapsi. Ognuna di queste sacche contiene migliaia di molecole di dopamina. Una volta attivati, i recettori di dopamina innescano le azioni potenziali, ossia dei segnali elettrochimici che passano i messaggi biologici che arrivano a costituire la nostra coscienza e conoscenza. Il neurotrasmettitore si attiva all'interno di due tipi di recettori, denominati dagli scienziati D1 e D2, ognuno con le proprie affinità fisiologiche. I recettori D1 sono più abbondanti proporzionalmente nella corteccia prefrontale, l'area del cervello che più influenza le decisioni prese e il controllo cognitivo. I recettori D2 sono invece concentrati nello striato, un gruppo di neuroni che costituisce il più grande recipiente di nervi dopaminergici e termina nel mesencefalo. Si stima che nel cervello umano siano presenti tra i 230mila e i 430mila neuroni di dopamina, un numero ridotto rispetto ai circa 80 miliardi totali. Tuttavia, la bassa quantità è compensata dall'alta potenza, un singolo neurone di dopamina ha assoni che possono allungarsi fino a raggiungere una lunghezza di quattro metri. Ogni neurone di dopamina è in grado di trasmettere

¹⁰ Van der Kolk, B. (2014) *The Body Keeps the Score* Penguin, p. 35

segnali in frazioni di millisecondo in qualsiasi momento. Zmigrod descrive i neuroni di dopamina come lunghi e potenti. Tale neurotrasmettitore ha dunque il potere di influenzare il nostro comportamento, per molto tempo gli studiosi hanno ipotizzato che le differenze individuali nella flessibilità cognitiva fossero dovute alla dopamina. Prove preliminari a sostegno di questa tesi provenivano da studi che mostravano come farmaci capaci di modificare i livelli e la trasmissione della dopamina potessero trattare una serie di condizioni psichiatriche caratterizzate da impulsività, rigidità e convinzioni irremovibili. Degli esperimenti portarono all'evidenza del fatto che, modificando il circuito della dopamina attraverso l'alterazione dell'espressione genetica, si formavano rigide abitudini e una forte difficoltà nell'individuo a progredire quando era costretto ad abbandonare le vecchie regole. L'individuo era più suscettibile alle dipendenze e avrebbe continuato a perseverare nello stesso comportamento, nonostante esso fosse stato dichiarato nocivo o sbagliato. Il sistema dopaminergico appare dunque in grado di plasmare la capacità di cambiamento comportamentale in risposta agli stimoli esterni.

Gli scienziati hanno scoperto variazioni genetiche che influenzano come la dopamina viene distribuita, rilasciata e metabolizzata nel cervello. Uno dei geni più conosciuti è il COMT, ossia il catecol-O-metiltransferasi, in grado di regolare i livelli di dopamina e di produrre un enzima responsabile per oltre il 60% della dopamina presente nella corteccia prefrontale.

Il gene del COMT si presenta in due forme: l'allele Met e l'allele Val. La combinazione di questi due geni è molto importante per comprendere come un individuo metabolizzi la dopamina e la regoli nella corteccia prefrontale quotidianamente. L'allele Val ha un'attività enzimatica quattro volte superiore a quella Met, questo significa che gli individui con un'alta attività di Val hanno una maggiore eliminazione di dopamina attraverso il gene del COMT. Una maggiore attività del COMT nell'allele Val implica una minore quantità di dopamina nella sinapsi, e di conseguenza una ridotta trasmissione di dopamina nella corteccia prefrontale. Dall'altra parte, gli individui con una bassa attività dell'allele Met avranno alti livelli di dopamina nella sinapsi, in grado di trasmettere onde elettrochimiche a più neuroni dopaminergici.

Gli individui con maggior attività Met tendono a ottenere migliori performance nei test cognitivi complessi, come quelli che richiedono dei divieti, dei ragionamenti, e la capacità di tenere a mente più oggetti contemporaneamente. Questo porta i neuroscienziati a credere che gli individui con più alleli Met siano più flessibili cognitivamente. Tuttavia, gli studiosi hanno a lungo dibattuto sull'effettiva capacità del gene COMT di prevedere la flessibilità di una persona, o se esso catturasse una più generica abilità cognitiva, che facilita diversi processi mentali, indipendentemente dalla necessità di adattamento al cambiamento. Per dare una spiegazione più scientifica e precisa, è necessario distinguere la flessibilità mentale dall'abilità mentale.

Zmigrod afferma che l'abilità cognitiva è una variabile ingannevole, in quanto un'alta intelligenza può oscurare dei modelli interessanti dello studio. L'autrice scrive di aver scoperto che a volte gli individui con un'alta abilità cognitiva, compensano questa dote speciale con debolezze in altri processi cognitivi. Individui estremamente intelligenti erano estremamente rigidi in vari test cognitivi, è importante dunque non confondere l'abilità con la flessibilità. Associando a questi studi i risultati ottenuti dal *Wisconsin Card Sorting Test*, Zmigrod scopre che gli individui con più dopamina nella corteccia prefrontale si adattano meglio al cambiamento delle regole. I giocatori flessibili cognitivamente erano coloro che avevano più dopamina prefrontale. Tuttavia, è importante sottolineare come i neuroni dopaminergici siano per la maggior parte presenti nello striato. Zmigrod osserva come in una particolare sequenza del gene codificato dal recettore D2, alcune persone avranno la citosina, altri avranno la timina. L'autrice nota come individui con una maggiore citosina, quindi con un'alta quantità di dopamina a livello striatale, ottennero risultati deludenti nel *Wisconsin Card Sorting Test*, mentre individui con una maggiore timina, e dunque con un basso livello di dopamina striatale, si dimostrarono flessibili e positivi al cambiamento. Combinando i codici genotipi della dopamina prefrontale e di quella striatale, si nota che gli individui più rigidi hanno bassi livelli di dopamina prefrontale e alti livelli di dopamina striatale, con una maggiore attività, dunque, dell'allele Val e della citosina. Questo tipo di profilo genetico mette a rischio le persone per la loro elevata rigidità mentale.

Lo studio di Zmigrod è stato in grado di risolvere i dibattiti intorno a come le modalità di interazione dei geni della dopamina producano tratti rigidi nella persona. Tuttavia, nessun gene determina da solo tali

caratteristiche: tutti i tratti psicologici della nostra persona sono plasmati da una pluralità di meccanismi genetici. I geni interagiscono tra di loro in una maniera complessa, alcuni effetti genetici si amplificano l'uno con l'altro portando così alla costituzione di veri e propri tratti distintivi della personalità di un individuo, altri effetti genetici si moltiplicano l'uno con l'altro conducendo a una non lineare accumulazione di effetti o di casi nei quali le interazioni tra geni producono tratti fenotipici.

La biologia umana consiste in processi dinamici che cooperano e collidono tra loro, rendendo ogni persona una costellazione unica di forze biologiche che reagiscono al mondo circostante e ai suoi stimoli. La reazione e l'interazione con l'ambiente ci rende ciò che siamo, ogni persona possiede più versioni di sé stessa. Questo è dovuto al nostro genotipo che predispone l'individuo a certi stili cognitivi, successivamente subentra il fenotipo, ossia personalità, il fisico, successi raggiunti e fallimenti. La nostra personalità emerge come un'interazione tra la predisposizione genetica e le esperienze principali.

Quando uno studioso disseziona il pensiero ideologico, ossia lo stile di pensiero caratterizzato da una rigida aderenza a un dogma e ad una fissa identità sociale, deve considerare la rigidità ideologica in termini epigenetici. Gli effetti epigenetici si riferiscono al fatto che l'espressione dei geni non è completamente fissata nel tempo, se un gene è attivato o soppresso dipende dalle esperienze vissute dall'individuo nel corso della sua vita. L'epigenetica del terrorismo permette di studiare come delle vulnerabilità biologiche e cognitive influenzino il pensiero rigido in diversi ambienti, consentendo di andare oltre la nozione che vede il dogmatismo come prodotto esclusivo della vulnerabilità biologica o dell'indottrinamento. Invece di prendere in esame solamente possibilità causali, è doveroso osservare le interazioni e le dinamiche che avvengono in tali ambiti, come diversi cervelli possano essere sedotti e influenzati da diverse ortodossie.

Riassumendo brevemente, le ricerche di Zmigrod evidenziano come specifiche configurazioni neurobiologiche siano associate alla propensione verso ideologie rigide. In particolare, una maggiore concentrazione di dopamina nello striato mesencefalico e livelli inferiori nella corteccia prefrontale dorso laterale sono correlati a una minore flessibilità cognitiva. Queste caratteristiche neurochimiche possono rendere gli individui più inclini a interpretare il mondo attraverso schemi rigidi e dogmatici.

1.6 Max Weber e la religione come forza sociale

La riflessione sociologica sul ruolo della religione nei processi sociali trova uno dei punti più alti nel pensiero di Max Weber, autore che ha mostrato con rigore come le credenze religiose possano influenzare non solo la sfera individuale, ma anche la struttura stessa delle società. In particolare, nell'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, egli evidenzia come la religione, lungi dall'essere un semplice retaggio tradizionale, sia capace di orientare economicamente e culturalmente le condotte collettive. In questa prospettiva, la religione non agisce soltanto come fonte di senso, ma diventa motore di trasformazione sociale.

Applicando queste chiavi di lettura al fenomeno del terrorismo cristiano, è possibile indagare come specifici gruppi estremisti possano interpretare la propria azione violenta come parte di una missione sacra, moralmente necessaria e giustificata. Si pensi, per esempio, ai movimenti antiabortisti radicali negli Stati Uniti, o alle milizie cristiane che nei contesti post-coloniali fondano la loro violenza su un immaginario escatologico. Tali attori non agiscono per semplice devianza, bensì all'interno di un quadro motivazionale coerente e simbolicamente fondato.

L'azione sociale motivata religiosamente, come definita da Weber, diventa dunque una lente utile per comprendere come la violenza possa essere vissuta dal soggetto come un dovere morale derivante da un principio trascendente. Secondo Alessandro Orsini, la religione, nel pensiero weberiano, non è mai neutra. Essa fornisce orientamenti pratici, codici simbolici e criteri di legittimità che possono sfociare anche in atti radicali¹¹. In questa prospettiva, la religione non è solo consolazione, ma anche tensione verso l'assoluto, una tensione che, in casi estremi, può degenerare in violenza.

¹¹ Orsini, A. (2021) *Teoria sociologica classica e contemporanea* UTET Università, Cap.V

Un altro concetto decisivo nell'analisi del terrorismo religioso è la distinzione weberiana tra etica della convinzione e etica della responsabilità. L'etica della convinzione si fonda sulla fedeltà a principi assoluti, indipendentemente dalle conseguenze pratiche: chi ne è guidato ritiene che l'unico metro di giudizio valido sia la coerenza morale con il proprio credo. Di contro, l'etica della responsabilità impone una valutazione degli effetti dell'azione e la consapevolezza delle sue implicazioni sociali. Il terrorista religioso cristiano, nella maggior parte dei casi, incarna pienamente la prima: egli giustifica le proprie azioni, anche violente, appellandosi a un codice superiore, disinteressandosi delle ricadute sull'ordine civile e sulla vita umana.

Questa dinamica è stata approfondita anche da studiosi contemporanei come Bryan S. Turner e Steve Bruce, i quali confermano come le religioni possano agire da potenti fattori di legittimazione ideologica, soprattutto quando entrano in conflitto con la modernità secolare. Turner evidenzia in particolare come le religioni abramitiche abbiano una "vocazione politica" latente, che può riemergere in momenti di crisi sociale o di percezione di minaccia culturale¹². In tale contesto, il fondamentalismo tende a reinterpretare la tradizione in chiave militante, favorendo comportamenti radicali.

Orsini, nel contesto italiano, rileva che il contributo di Weber permette di leggere i fenomeni religiosi non solo come elementi simbolici, ma come strutture di senso dotate di una forza organizzativa. E' in questa direzione che si colloca il terrorismo cristiano, ossia come un esito estremo di una razionalizzazione dell'azione religiosa, in cui la salvezza individuale passa per un'aggressione al mondo secolarizzato.

In sintesi, l'analisi del terrorismo cristiano attraverso la prospettiva di Max Weber e dei suoi interpreti contemporanei consente di sottrarre il fenomeno alla banalizzazione giornalistica e di collocarlo nel più ampio quadro della sociologia della religione, che, in quanto forza sociale, è in grado di creare sia coesione e ordine, sia conflitto e violenza. In questo quadro, il terrorismo cristiano assume le sembianze di una forza estrema di razionalizzazione simbolica e motivazionale, in cui la fede diventa uno strumento di giustificazione e legittimazione del terrore.

1.7 Analisi funzionale e critica della religione: il contributo di Merton e Marx

Un riferimento teorico particolarmente fecondo per l'analisi del terrorismo di matrice cristiana è rappresentato dall'approccio funzionalista di Robert K. Merton. In continuità con la tradizione durkheimiana, gli studiosi funzionalisti discorrono delle funzioni integrative della religione sulla base delle conoscenze acquisite riguardo alle società non letterate. Merton, nella sua critica al postulato dell'unità funzionale della società, sostiene che non sia vero che la religione svolga sempre e soltanto una funzione integrativa all'interno di una società. In alcuni tipi di struttura sociale, l'ideologia religiosa rischia di produrre effetti disintegrativi sul tessuto sociale.

Il sociologo statunitense espone diverse motivazioni a sostegno della sua tesi. In primo luogo, religioni differenti all'interno di una società danno spesso origine a conflitti tra diversi gruppi di credenti, come dimostra la storia europea, costellata di conflitti di questo genere. In secondo luogo, egli sostiene che non sia vero che gli uomini possono trovare i fini e i valori in cui credere solamente nella religione, molte persone sono infatti areligiose, oppure hanno altri valori in cui credono fermamente. La terza motivazione che Merton espone è che la religione sostiene valori che frequentemente si pongono spesso in contrasto con quelli delle persone areligiose, contribuendo così a generare conflitti¹³.

¹² Swedberg, R. (2003). The Changing Picture of Max Weber's Sociology. *Annual Review of Sociology*, 29, 283–306.
<http://www.jstor.org/stable/30036969>

¹³ Orsini, A. (2021) *Teoria sociologica classica e contemporanea* UTET Università, p. 317

Secondo Merton, dunque, la religione ha un ruolo formidabile nel creare delle divisioni. Essa può produrre integrazione tra coloro che professano la stessa fede, ma al tempo stesso crea divisione tra gli individui che non hanno una comune cornice ideologica. E' quanto dimostra anche il caso Breivik, l'attentatore norvegese che nel 2011 uccise decine di persone in nome della guerra al multiculturalismo. Nelle società non letterate, al contrario, la religione produce esclusivamente integrazione, poiché esse si basano su un sistema religioso unico e predominante. Ad eccezione degli individui devianti, la società nella sua interezza coincide con la comunità religiosa. Merton conclude la sua critica affermando come il postulato dell'unità funzionale della società sia valido soltanto in alcuni casi e non debba condurre a generalizzazioni, in quanto lo stesso elemento sociale e culturale può avere conseguenze funzionali per un gruppo, e, al tempo stesso, disfunzionali per un altro¹⁴. Egli critica inoltre il pensiero di quei funzionalisti che ritengono la religione indispensabile per garantire il minimo di controllo sulla condotta umana e l'integrazione sociale, basati su un sistema condiviso di credenze e sentimenti. A suo avviso, tali funzioni possono essere assolte anche da un sistema di credenze areligioso.

Merton formula dunque diverse critiche al funzionalismo, ma il suo fine ultimo è sempre stato quello di difenderlo dalle accuse di conservatorismo. Il sociologo statunitense riconosce i limiti dei postulati funzionalisti, ma in seguito chiarisce che tale tipo di analisi deve essere considerata come un metodo, e non come un'ideologia, poiché non vi è nulla di intrinsecamente conservatore nel voler descrivere la società in termini di funzioni¹⁵. Allo stesso tempo, dimostra come tale approccio non sia neanche progressista: il fatto che alcuni lo definiscano conservatore e altri progressista, dimostra che, in realtà, non è né l'una né l'altra cosa. Il sociologo ribadisce che l'analisi funzionale non implichi, in principio, alcun legame ideologico intrinseco.

Per conferire solidità al suo ragionamento, Merton richiama l'analisi funzionale della religione. Marx affermava che la religione era uno strumento nelle mani della classe dominante per controllare le masse. Merton, tuttavia, sottolinea come sia vero anche il contrario in quanto in diverse occasioni la religione ha fomentato delle ribellioni. Egli mette dunque in luce come l'idea secondo cui la religione condurrebbe inevitabilmente all'apatia rappresenti soltanto un pregiudizio¹⁶.

Al contrario, le religioni costituiscono potenzialmente un enorme veicolo di idee e di azioni. Il sociologo statunitense conclude la sua analisi sostenendo che la religione può costituire una causa parzialmente indipendente di un ampio numero di azioni. L'idea alla base del suo pensiero è che spetti alla ricerca verificare se, all'interno di una società o di un gruppo particolare, la religione assolva una funzione positiva, ossia la promozione del mutamento delle strutture sociali, incluse le ribellioni, oppure, al contrario, una funzione negativa, che inibisce le potenzialità rivoluzionarie dei lavoratori in favore delle classi dominanti, come affermava Marx.

Nella visione marxiana, la religione è uno strumento in mano ai capitalisti, utile a inibire le potenzialità rivoluzionarie del proletariato attraverso l'invito a sopportare le ingiustizie in attesa della ricompensa divina. Marx afferma che la religione ha origine nel bisogno degli oppressi di trovare un ristoro psicologico alle proprie pene, la definisce come "il sole illusorio intorno al quale l'uomo si muove"¹⁷. Egli afferma che non è la religione a fare l'uomo, ma il contrario, l'essere umano crea la religione e la utilizza per sopprimere la forza rivoluzionaria degli oppressi. In quest'ottica, la lotta contro la religione si traduce in una lotta contro un mondo corrotto e perverso, poiché essa costituisce l'oppio del popolo. Eliminare la religione, descritta come illusoria felicità del popolo, significherebbe raggiungere la felicità reale. Per Marx, la religione rappresenta un vero e proprio narcotico antirivoluzionario, che può essere estirpato soltanto attraverso l'eliminazione della proprietà privata. La religione si manifesta nell'individuo, ma germoglia nella società:

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p.320

¹⁶ *Ivi*, p.321

¹⁷ *Ivi*, p.90

di conseguenza, eliminando la società capitalista che la alimenta, anche la religione perderebbe la propria ragion d'essere¹⁸.

E' importante ricordare che Marx concepisce l'ideologia come "falsa coscienza", ovvero una forma di autoinganno utile a nascondere gli aspetti meno nobili di una società. Le ideologie sono narrazioni che giustificano l'organizzazione sociale e legittimano la classe al potere. Tuttavia, in quanto falsa coscienza, l'ideologia non corrisponde a una menzogna consapevole. I sacerdoti, ad esempio, non sono coscienti del fatto di essere "ideologi occulti", né di riprodurre schemi di pensiero funzionali agli interessi della classe dominante¹⁹. Marx spiega che la classe dominante, dovendo difendere i propri interessi nel lungo periodo, non potrebbe farlo con menzogne elementari. Ciò di cui essa necessita è una concezione che distorca la conoscenza del mondo e che penetri nella quotidianità e nei discorsi dell'uomo comune.

1.8 L'ideologia come legame sociale nel terrorismo: il modello STAM di Alessandro Orsini

Nel dibattito accademico sul terrorismo, l'ideologia è spesso considerata un elemento centrale nella motivazione degli individui a intraprendere azioni violente. Alessandro Orsini, nel suo saggio *Poverty, Ideology and Terrorism: The STAM Bond*, propone un'analisi approfondita di come l'ideologia funzioni come legame sociale che unisce i membri di un'organizzazione terroristica, superando la mera spiegazione economica o psicologica del fenomeno. L'articolo esamina il ruolo dell'ideologia nell'associazione di individui non provenienti dai peggiori contesti socioeconomici ai gruppi terroristici di sinistra. L'autore introduce il concetto di "terrorista della prima ora" e considera l'ideologia come una tipologia di legame sociale diviso in quattro dimensioni: la dimensione sociale, la dimensione temporale, la dimensione affettiva e la dimensione morale. Questo modello può essere utilizzato per comprendere il funzionamento interno dei gruppi terroristici cristiani, specialmente quelli radicati in contesti occidentali, dove la narrativa del declino morale e della lotta contro il secolarismo diventa un potente collante ideologico.

Il saggio del professor Orsini riporta gli studi condotti da Alan B. Krueger, il quale afferma che la deprivazione materiale e la mancanza di educazione non sono cause direttamente riconducibili al supporto al terrorismo e che anzi, molte organizzazioni terroristiche sono composte da persone attratte dall'élite²⁰. In questo contesto, Orsini introduce la figura del "terrorista della prima ora", ossia l'individuo che aderisce a un'organizzazione terroristica non per motivazioni economiche o per emulazione, ma per una profonda convinzione ideologica. Questi individui spesso provengono da contesti socioeconomici stabili e possiedono un elevato livello di istruzione, contraddicendo l'idea che il terrorismo sia principalmente il risultato della povertà o della mancanza di opportunità. Recenti studi, infatti, non confermano la credenza che il terrorismo sia causato da chi non ha nulla da perdere. Al contrario, è noto che le organizzazioni terroristiche siano per la maggior parte composte da persone con relative risorse economiche e intellettuali. I dati italiani riguardanti le persone arrestate e condannate per terrorismo mostrano che la percentuale di terroristi italiani laureati è molto più alta rispetto a quella della popolazione. La percentuale dei soggetti che hanno completato la scuola media tende a coincidere con i livelli nazionali nel caso di individui condannati per terrorismo, ed è molto maggiore della media nazionale nel caso di terroristi arrestati. Infine, la percentuale di terroristi che hanno completato la scuola primaria è meno della metà della media nazionale nel caso di terroristi condannati, e quasi il 30% in meno della media nazionale nel caso di quelli arrestati²¹.

Nel suo saggio, il professore Orsini si basa sull'assunto weberiano secondo il quale le azioni degli individui dipendono dal loro stato mentale e dalle rappresentazioni del mondo circostante. Gli individui tendono a essere influenzati dal contesto sociale che li circonda, il quale contribuisce a formare un'interpretazione del mondo sulla base di una determinata ideologia, in grado di guidare i loro pensieri e le loro azioni. E' dunque

¹⁸ Orsini, A. (2021) *Teoria sociologica classica e contemporanea* UTET Università, p. 90

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Orsini, A. (2012). *Poverty, Ideology and Terrorism: The STAM Bond*. *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(10), 665–692. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.712030>

²¹ *Ibidem*.

essenziale comprendere le ideologie e le visioni del mondo dei terroristi per come esse ci vengono presentate, senza escluderle dall'analisi perché all'apparenza irrazionali.

Nel saggio di Orsini viene esaminato il caso delle Brigate Rosse, con un particolare estratto che può aiutare a capire l'importanza del ruolo dell'ideologia nel terrorismo. Molteplici terroristi delle Brigate Rosse affermarono che la riduzione delle vittime in simboli era una condizione necessaria per accettare l'idea di commettere un omicidio. L'ideologia funge da intermediario per i terroristi che uccidono dei simboli, non delle persone, senza interrogarsi sulla vita della vittima o sui legami empatici che il terrorista potrebbe potenzialmente sviluppare con essa. L'ideologia riduce il tutto all'eliminazione di un simbolo, che doveva necessariamente essere colpito per perseguire il raggiungimento dell'obiettivo fissato dall'ideologia. Un ex terrorista delle Brigate Rosse riporta che l'ideologia porta a vedere quelli che condividono il suo stesso pensiero come amici, gli altri come nemici. I nemici sono categorie, simboli, non sono persone. Il terrorista riconosce che trattare questi individui con il simbolismo del nemico significa avere una concezione astratta della morte stessa²².

In primo luogo, considerare l'ideologia come un processo relazionale consente di eliminare diversi pregiudizi sulla figura del terrorista. Un elemento delle Brigate Rosse non conosce a memoria *Il Capitale* di Marx così come un terrorista cristiano non ha necessariamente un grande rapporto con la pratica della fede e con i suoi testi sacri. Un esempio eloquente è il caso di Anders Breivik e le stragi di Oslo e Utøya che sono approfondite e studiate nel seguente capitolo di questa tesi.

Affermare che un terrorista non è stato guidato da una distorsione di un testo sacro o di un manuale filosofico significa adottare un criterio oggettivo di razionalità che parte da un'analisi propria della situazione. Se ci si concentrasse sul potere causale dell'ideologia, dovremmo chiederci se la fede dei terroristi sia così radicata da spingerli ad uccidere per essa. Secondo il concetto di ideologia come processo relazionale, il Marxismo rivoluzionario non è composto da un insieme di libri, quanto piuttosto da azioni individuali determinate da interazioni fra i diversi membri rivoluzionari.

In secondo luogo, un altro elemento che la concezione di ideologia come processo relazionale ci consente di comprendere è la tenacità con la quale un terrorista prova a forzare la complessità del reale all'interno di poche categorie analitiche. Il terrorista non passa la vita leggendo e informandosi, quanto piuttosto lottando per affermare il sistema di idee che considera appropriato e infallibile.

In terzo luogo, la concezione dell'ideologia come processo relazionale sposta il focus del sociologo dal lato psicologico dell'individuo all'interazione che caratterizza la vita quotidiana del rivoluzionario.

In questo saggio, il professor Orsini afferma dunque che l'ideologia non risiede in una pila di libri, quanto piuttosto in un legame sociale, nelle continue interazioni tra individui. Detto questo, Orsini elabora il modello STAM per provare a comprendere quali siano questi fattori che consentono la sopravvivenza dell'ideologia giorno dopo giorno. Le dimensioni all'interno delle quali tale pensiero radicato si diffonde sono quattro: la dimensione sociale, la dimensione temporale, la dimensione affettiva e la dimensione morale.

La dimensione sociale del legame ideologico si riferisce di fatto al numero di legami tra i membri del gruppo terroristico e quelli appartenenti ad altri gruppi sociali. Entrare in un gruppo terroristico, significa, nella gran parte dei casi, porre fine ai contatti con il mondo esterno, l'universo mentale degli estremisti si sviluppa in totale isolamento rispetto all'ambiente circostante. Vivere in tale maniera consente al terrorista di non mettere mai in dubbio ciò che sta facendo e il perché lo stia facendo, l'isolamento riduce drasticamente le possibilità che la propria concezione del mondo sia sfidata. Manca il cosiddetto "feedback negativo", e senza di esso il processo rivoluzionario è in grado di svilupparsi più radicalmente.

Vivere isolato dal mondo comporta anche una condizione disagiata per il terrorista che deve avere una doppia identità e vive costantemente con la paura di poter essere colpito. Come riporta un documento interno delle Brigate Rosse, la vita del terrorista deve essere organizzata secondo l'identità di copertura assunta, e l'organizzazione si adopera per far sì che il tutto riesca in maniera perfetta. La dimensione mentale del

²² Orsini, A. (2012). Poverty, Ideology and Terrorism: The STAM Bond. *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(10), 665–692. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.712030>

terrorista è stata descritta da Valerio Morucci nel suo *Ritratto di un terrorista da giovane* attraverso i dialoghi quotidiani dell'estremista. Il risultato che ne consegue è un flusso estremo di comportamenti e pensieri maniacali e ossessivi, ripetuti all'infinito, in maniera tale da alienare l'individuo dal mondo circostante. Il sacrificio del vivere una vita "all'esterno" del mondo, dà prova della devozione necessaria ai rivoluzionari²³.

Per quanto riguarda la seconda dimensione del modello STAM, quella temporale, in essa il legame ideologico è rappresentato dalla quantità di tempo speso con i colleghi rivoluzionari. Sempre prendendo il caso di studi delle Brigate Rosse analizzato dal professor Orsini, i membri di tale gruppo terroristico erano soliti condividere la loro vita insieme, amandosi, dormendo insieme e discutendo tra loro. La famiglia di sangue non era più contemplata nella vita del rivoluzionario delle Brigate Rosse, e veniva sostituita con i colleghi di missione. Sono riportate nel saggio di Orsini diverse testimonianze di vari esponenti delle Brigate che affermano come fossero forzati ad essere dei fantasmi e a non parlare con nessuno, ad eccezione dei propri colleghi rivoluzionari.

La dimensione affettiva può essere interpretata come una conseguenza della dimensione temporale. Essendo alienati dal mondo circostante, e conservando relazioni solamente con le persone affini al loro stesso pensiero, i rivoluzionari delle Brigate Rosse hanno sviluppato rapporti affettivi al loro interno. Quando i membri di un gruppo terroristico sono così affini, la paura nell'affrontare sfide insieme e di perdere la stima dei propri compagni aumenta. Sono numerosi i casi di terroristi che hanno preferito farsi torturare piuttosto che rivelare i nomi dei propri compagni, o che hanno deciso di farsi incarcerare invece che scappare pur di non tradire la causa del movimento terroristico.

Infine, la quarta e ultima dimensione del modello STAM è la dimensione morale. Essa riguarda il contenuto dell'ideologia, considerato estremamente importante in quanto indica ciò che un terrorista pensa e fa. Nel caso delle Brigate Rosse, un membro uccide dopo aver completato un viaggio ideologico nel quale la vittima è spogliata della propria identità. L'ideologia interviene prima dell'azione, non dopo, in quanto prima c'è la deumanizzazione del nemico e poi la sua eliminazione fisica. L'ideologia è il primo movente dell'atto brutale, e non una giustificazione a posteriori. Diverse testimonianze riportano come i terroristi non considerino le vittime come persone, come padri o madri di famiglia, con degli affetti. Gli estremisti di questo tipo sono convinti di colpire dei simboli, non delle persone, e ritengono giusto ciò che fanno e la causa che perseguono. Prima di scegliere la vittima, ad essa è attribuita una responsabilità, un peccato da spiare e inizia così la caccia alla persona responsabile di ciò. Per eliminare il nemico, è necessario degradare la relazione tra le persone a una relazione tra animali, per considerare giusto ciò che si sta facendo. Si riconosce l'altro come un animale da cui difendersi, si sviluppa all'interno della psiche dell'estremista una specie di istinto di sopravvivenza che porta ad uccidere senza rimorsi né esitazione. Le vittime vengono viste non come persone, ma come autorità dalle quali deve essere strappato il potere.

Concludo quest'analisi del modello STAM del professor Orsini sottolineando come più il processo di interiorizzazione dei valori è forte, più è difficile per l'individuo assumere un'attitudine critica verso la propria visione del mondo. Le quattro dimensioni del modello STAM sono interconnesse fra di loro, ne consegue che l'indebolimento di una delle quattro innesca una reazione a catena che va a diminuire il valore delle restanti tre dimensioni. Il potere causale dell'ideologia è direttamente proporzionale all'intensità dei suoi legami temporali, sociali ed emotivi.

Il mondo accademico è tutt'ora diviso riguardo il potere causale dell'ideologia, c'è chi sostiene che l'ideologia è una delle cause del comportamento collettivo, come Luciano Pellicani, e chi invece come Donatella Della Porta nega ciò. Per rispondere a questo quesito bisognerebbe iniziare dall'osservazione del fatto che non tutti i terroristi agiscono con la stessa determinazione ideologica. La domanda d'indagine più

²³ Orsini, A. (2012). Poverty, Ideology and Terrorism: The STAM Bond. *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(10), 665–692. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.712030>

adeguata è: “in quali casi l’ideologia determina la scelta di diventare terroristi?”²⁴. Con lo scopo di rispondere a questo quesito, è utile distinguere tra terroristi della prima ora e terroristi della seconda ora. I primi hanno forti motivazioni ideologiche, in quanto la decisione di trovare un gruppo terroristico e unirsi ad esso ai suoi albori comporta indubbiamente una serie di rischi e pericoli, quali l’arresto, la morte e la tortura. Al contrario, i vantaggi individuali che se ne possono trarre sono molto pochi, se non nulli. Orsini descrive il terrorista della prima ora come il tipo più puro di terrorista, un individuo disposto ad abbandonare una vita sicura e prospera per abbracciare piuttosto la morte e il carcere pur di affermare le sue convinzioni ideologiche. Il terrorista della prima ora è l’unico che sceglie la vita del terrore per vocazione.

I terroristi della seconda ora invece, si uniscono ai gruppi per ragioni ideologiche meno intense, in gran parte la loro adesione dipende dal successo raggiunto e dall’espansione che il movimento estremista ha ottenuto. Come mostrano i dati riportati da Orsini, la crescita e il consolidamento del terrorismo palestinese tra il 1968 e il 2000 è legata in gran parte alle vittorie e agli obiettivi raggiunti nel corso degli anni. Il successo si manifesta come la migliore strategia di reclutamento per i gruppi terroristici.

Ciò non significa che i terroristi della seconda ora non siano mossi dall’ideologia, la differenza con i terroristi della prima ora è che questi ultimi sono guidati dalle loro convinzioni che arrivano prima dell’atto di uccidere e terrorizzare, e non dopo. L’ideologia non è una giustificazione a posteriori, bensì il motore delle azioni dei terroristi della prima ora. Essi scelgono coscientemente di consegnarsi a una vita misera, piena di pericoli e priva di vantaggi. Un terrorista della prima ora può avere come riferimento una divinità o un determinato pensiero ideologico, la sua caratteristica principale è una mancanza di considerazione verso i vantaggi e i piaceri della vita, e allo stesso tempo la consapevolezza di poter abbracciare la morte in qualsiasi momento.

Per concludere, il potere dell’ideologia aiuta a comprendere come sia possibile che determinati individui, nonostante appartengano a un’élite, decidano di affrontare la morte e una vita “infernale”. L’ideologia non è sufficiente da sola a creare il terrorista, una volta che l’individuo è guidato da una fede profonda e sceglie di avvicinarsi alla militanza, deve affrontare una seconda questione: il saper uccidere. Ci sono diversi casi di terroristi, con un background non violento e appartenenti alla classe media – borghese, che una volta entrati a far parte di gruppi terroristici si sono trovati in difficoltà riguardo al saper uccidere le persone a sangue freddo. Il modello STAM aiuta a comprendere le condizioni sociopsicologiche che subentrano in queste situazioni. La prospettiva weberiana di ricerca, che invita a esaminare il mondo attraverso gli occhi dei terroristi, appare molto utile nel ricostruire la razionalità di comportamenti all’apparenza irrazionali.

1.9 Il terrorismo cristiano e l’ideologia: il modello DRIA

Il ruolo dell’ideologia religiosa può essere approfondito non soltanto come motivazione simbolica, ma anche come cornice strategica. Gli autori dimostrano infatti che l’ideologia religiosa è in grado di condizionare la scelta dei bersagli, spesso civili o simbolici, le tattiche operative, come suicidi e armi improvvisate e il grado di letalità degli attacchi. Nel caso del terrorismo cristiano fondamentalista, lo studio di Carter rileva un tasso medio di vittime per attacco più elevato rispetto ad altri movimenti, a indicare un maggior livello di determinazione ideologica²⁵. Inoltre, i gruppi cristiani radicali tendono a legittimare la violenza con riferimenti biblici selettivi, reinterpretati in chiave apocalittica, e a considerare i propri atti come parte di una “guerra santa” contro il male incarnato nel mondo moderno e secolare.

Provando a combinare l’approccio qualitativo di Orsini con l’analisi quantitativa di Carter, è possibile osservare che l’ideologia religiosa agisce simultaneamente in diversi modi: in primo luogo come motivazione interiore, in quanto fonte di identità, fede e salvezza. Un secondo ruolo che assume l’ideologia religiosa è quello di struttura narrativa in quanto fornisce la continuità storica del conflitto. In terzo luogo,

²⁴ Orsini, A. (2012). Poverty, Ideology and Terrorism: The STAM Bond. *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(10), 665–692. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.712030>

²⁵ Carter, B., Ahmed, R., Albayrak, C., & Van Nuys, M. (2022). Disaggregating religiously motivated terrorism: ideology as a frame for strategic behaviour in Islamist and Christian fundamentalist terrorism. *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism*, 18(1), 72–94. <https://doi.org/10.1080/18335330.2022.2045622>

l'ideologia agisce come quadro operativo poiché assume un ruolo nella selezione dei bersagli e nella scala della violenza. Infine, essa agisce anche come legittimazione morale, poiché implica il sacrificio e il martirio come espressioni della punizione divina. Nel terrorismo cristiano, questi elementi si manifestano in modo specifico: i nemici vengono disumanizzati come “agenti del Male”, la violenza è reinterpretata come “giustizia divina” e la comunità militante viene vista come “popolo eletto” incaricato di restaurare l'ordine spirituale.

Il ruolo dell'ideologia nel terrorismo cristiano non si limita all'ispirazione teorica ma modella attivamente il comportamento strategico, le scelte tattiche e l'identità collettiva del gruppo. Il confronto con il terrorismo islamista, pur mostrando differenze di contenuto, conferma la funzione sistemica dell'ideologia in entrambi i casi. Essa agisce come una struttura integrata che definisce il significato, la moralità e la direzione dell'azione violenta.

E' interessante analizzare brevemente il modello DRIA descritto nell'articolo accademico di Alessandro Orsini dal titolo *What Everybody Should Know about Radicalization and the DRIA Model*²⁶. In questo lavoro, Orsini introduce il modello DRIA, un framework sociologico sviluppato attraverso l'analisi di trentanove biografie di jihadisti che hanno compiuto attentati in Occidente tra il 2004 e il 2018. Il modello DRIA è stato applicato per analizzare i processi di radicalizzazione di jihadisti che hanno operato in Occidente, ma la sua struttura teorica può essere estesa ad altri contesti di radicalizzazione ideologica, inclusi i gruppi estremisti cristiani. La forza del modello risiede nella sua capacità di spiegare come individui ordinari possano trasformarsi in terroristi attraverso un processo graduale di risocializzazione e alienazione.

Il modello DRIA descrive la radicalizzazione come un processo di risocializzazione che avviene attraverso quattro fasi. La prima fase prevede la disintegrazione. L'individuo sperimenta una crisi identitaria, spesso a causa di una marginalizzazione sociale o di un'insoddisfazione esistenziale, che apre la strada a nuove influenze ideologiche. La seconda fase è quella della ricostruzione, nella quale l'individuo adotta una visione del mondo dicotomica, interpretando la realtà come una lotta tra il bene e il male, e abbraccia un'ideologia radicale che offre significato e scopo. La terza fase è quella dell'integrazione, in cui l'individuo si unisce a una comunità rivoluzionaria, quale un gruppo terroristico o una rete ideologica online, rafforzando il suo impegno attraverso l'interazione con altri membri. Infine, la quarta e ultima fase è quella dell'alienazione. L'estremista si distacca dalla società circostante, attuando un processo di deumanizzazione degli “altri” e giustificando la violenza come mezzo necessario per raggiungere obiettivi ideologici.

1.10 Il sacrificio nel terrorismo cristiano

In questo paragrafo conclusivo del capitolo, si analizza la nozione di sacrificio come categoria interpretativa del terrorismo cristiano fondamentalista, a partire dall'opera *Sacrifice: Myths of Self-Immolation in the Modern World* di Alessandro Orsini²⁷. L'obiettivo principale è quello di comprendere come il sacrificio agisca come struttura simbolica fondativa dell'azione terroristica e di analizzare in che modo la teoria di Orsini possa essere applicata al fondamentalismo cristiano, evidenziandone specificità e punti di contatto con altre forme di terrorismo religioso.

La scelta del testo *Sacrifice* di Alessandro Orsini come riferimento teorico di questo capitolo si fonda su due ragioni principali. In primo luogo, vi è l'originalità della prospettiva antropologico-sociologica proposta. In questo libro, Orsini supera le interpretazioni riduttive del terrorismo come mera devianza psicologica o strategia politica, evidenziando la dimensione simbolica e rituale che caratterizza l'azione terroristica. In secondo luogo, la teoria di Orsini si distingue per la sua valenza comparativa e universalizzante, in quanto propone un paradigma analitico capace di mettere in dialogo fenomeni eterogenei, quali kamikaze islamisti, immolazioni buddhiste, terrorismi religiosi occidentali, rivelandone il comune denominatore simbolico. Ciò

²⁶ Orsini, A. (2020). What Everybody Should Know about Radicalization and the DRIA Model. *Studies in Conflict & Terrorism*, 46(1), 68–100. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1738669>

²⁷ Orsini, A. (2016). *Sacrifice: Myths of Self-Immolation in the Modern World*. Cornell University Press, Cap.V.

consente di applicare la sua teoria anche al terrorismo cristiano, raramente analizzato come fenomeno sacrificale.

Nel cristianesimo, la nozione di sacrificio è radicata nel paradigma dell'imitatio Christi, ovvero l'imitazione della sofferenza e della morte di Cristo come via di salvezza. In contesti fondamentalisti, tale paradigma viene radicalizzato in chiave violenta. Mark Juergensmeyer osserva in *Terror in the Mind of God* come il fondamentalismo cristiano traduca la logica sacrificale dell'agnello di Dio in una teologia della purificazione violenta, dove bisogna distruggere il male per ripristinare l'ordine divino²⁸. L'attore terroristico si attribuisce autonomamente una sorta di status sacrificale, scegliendo di fatto la morte come strumento di significazione estrema che viene sacralizzata e comunicata come dono e testimonianza, trasformando così la propria esistenza in un simbolo. Nel fondamentalismo cristiano, l'uccisione dell'altro o il martirio di sé diventano quindi rituali di purificazione escatologica, miranti a ripristinare l'ordine divino violato.

Il sacrificio non assume una funzione solamente religiosa, ma anche performativa e identitaria, non è solo un atto di rinuncia o di dono, ma un linguaggio che impone agli altri di prendere posizione. Nel terrorismo cristiano questa performatività si esprime in tre modalità. In primis, attraverso la testimonianza, il verificarsi dell'atto violento come annuncio della verità divina. In secondo luogo, attraverso la purificazione, con la visione della violenza come espulsione del male. In terzo luogo, il sacrificio si esprime come costruzione escatologica che contribuisce all'accelerazione della fine dei tempi. La morte dell'altro o di sé diventa così messaggio e rito insieme, collocando il terrorista in uno status di eroismo sacro. È importante sottolineare come la logica sacrificale attraversi tutte le religioni, Orsini ricorda che sia il terrorismo cristiano che quello islamista reinterpretano il sacrificio fondativo della loro religione come legittimazione della violenza estrema, costruendo un'identità eroica e intoccabile. Questa comparazione confuta l'idea che il martirio violento sia esclusivo dell'Islam, mostrando la trasversalità del sacrificio come linguaggio di potere.

In conclusione, la teoria di Orsini consente di leggere il terrorismo cristiano fondamentalista come sacrificio performativo e simbolico, di comprendere la sacralizzazione della morte come uno strumento di costruzione identitaria e di legittimazione della violenza, e di inserirlo infine in un paradigma comparato, evidenziando la trasversalità del sacrificio come linguaggio di potere religioso-politico.

²⁸ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence* (3rd ed.). University of California Press, p. 48.

CAPITOLO 2

2.1 Introduzione al terrorismo cristiano

Il terrorismo, fenomeno di natura complessa e multifattoriale, ha attirato l'attenzione di studiosi e policy maker di tutto il mondo per le sue implicazioni politiche, sociali ed economiche. Il terrorismo religioso rappresenta una delle forme più complesse e controverse di violenza politica, con implicazioni sociologiche, storiche e geopolitiche di vasta portata. Mentre il termine "terrorismo" viene spesso associato ai movimenti jihadisti, esistono altre forme di estremismo religioso che hanno utilizzato la violenza come strumento per perseguire fini politici e teologici. Tra queste, il terrorismo cristiano costituisce un fenomeno significativo, sebbene meno studiato rispetto ad altre forme di terrorismo religioso.

Il terrorismo cristiano può essere definito come l'uso sistematico della violenza da parte di individui o gruppi che si identificano con una visione radicalizzata del cristianesimo, allo scopo di influenzare processi politici, modificare assetti sociali o imporre una visione teocratica del potere. Tale forma di violenza è giustificata attraverso una reinterpretazione estremista delle Scritture e dei principi morali cristiani, trasformati in strumenti di legittimazione dell'odio e dell'azione violenta contro nemici percepiti come contrari alla "vera fede"²⁹.

Alla base del terrorismo cristiano vi è una motivazione profondamente religiosa e ideologica. I gruppi estremisti si concepiscono come protagonisti di una guerra cosmica tra il bene e il male. In questa visione manichea, ogni compromesso è percepito come una minaccia alla purezza della fede con questo dualismo morale che contribuisce ad alimentare una visione radicale del mondo.³⁰ L'idea di essere "strumenti di Dio" per la restaurazione della moralità cristiana è un elemento centrale. L'azione violenta è presentata non solo come legittima, ma come sacra: una missione morale che trascende le leggi umane.

I gruppi estremisti cristiani vedono la modernità e il secolarismo come forze di corruzione. Le istituzioni laiche sono percepite come promotrici di valori anticristiani: l'aborto, i diritti LGBTQ+, il relativismo morale. Da qui nasce il desiderio di sovvertire l'ordine pubblico esistente per instaurare un governo teocratico. Questa opposizione è alimentata dalla nostalgia per un passato idealizzato, spesso identificato con un'età d'oro cristiana, in cui la religione esercitava un controllo egemonico sulla sfera pubblica.

Un elemento distorsivo è l'uso selettivo e distorto delle Sacre Scritture, con i versetti dell'Antico Testamento che vengono frequentemente decontestualizzati e letti come ordini eterni all'esecuzione della giustizia divina. L'interpretazione letterale favorisce una lettura rigida e militante della Bibbia, che ignora l'ermeneutica storica e culturale.³¹

Il terrorismo cristiano ha obiettivi politici e sociali precisi come opporsi a legislazioni secolari, impedire il riconoscimento dei diritti civili di minoranze, e ristabilire un presunto ordine divino nella società. Le azioni violente diventano forme di "testimonianza radicale" e, spesso, atti simbolici che intendono risvegliare la coscienza religiosa collettiva.

I bersagli più frequenti del terrorismo cristiano sono cliniche abortiste, attivisti LGBTQ+, autorità governative, scuole laiche e figure pubbliche considerate rappresentanti del "male". Questi attacchi mirano a punire ciò che è percepito come trasgressione alla legge divina e scoraggiare il dissenso.

Il terrorismo cristiano rappresenta un fenomeno poco studiato rispetto ad altre forme di estremismo religioso, ma la sua esistenza è documentata nella storia e nella contemporaneità. A differenza del terrorismo di matrice islamica, più frequentemente oggetto di analisi mediatica e accademica, il terrorismo cristiano si manifesta in contesti specifici con modalità spesso legate all'ideologia suprematista, all'ultra-

²⁹ Pratt, D. (2010). Religion and Terrorism: Christian Fundamentalism and Extremism. *Terrorism and Political Violence*, 22(3), 438–456. <https://doi.org/10.1080/09546551003689399>

³⁰ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press, p.48.

³¹ Bilotti, D. (2018). Le origini del fondamentalismo cristiano: profili comparatistici e prospettive di ricerca. *Stato, Chiesa E Pluralismo Confessionale*. <https://doi.org/10.13130/1971-8543/10999>

conservatorismo religioso e all'antagonismo nei confronti di minoranze religiose o sociali. In questo capitolo analizzeremo il fenomeno, individuandone le radici storiche, comparando il fondamentalismo cristiano con altri tipi di fondamentalismo e terrorismo. Ci concentreremo sull'invisibilità mediatica del terrorismo cristiano, analizzando infine l'attentato del 22 luglio 2011 compiuto da Anders Behring Breivik in Norvegia.

2.2 Il fondamentalismo cristiano tra identità radicale e prospettive di violenza sistemica

Nel contesto delle trasformazioni religiose e politiche del mondo contemporaneo, il fondamentalismo cristiano rappresenta una delle espressioni più complesse e dibattute della radicalizzazione religiosa in chiave occidentale. Sebbene il termine "terrorismo cristiano" appaia meno ricorrente nei dibattiti pubblici e accademici rispetto alla sua controparte islamica, le matrici ideologiche che alimentano l'estremismo confessionale di segno cristiano possono essere analizzate con analoghi strumenti concettuali. In tal senso, il contributo di Domenico Bilotti in *Le origini del fondamentalismo cristiano*, offre un'importante chiave di lettura per comprendere la genesi, l'evoluzione e le implicazioni istituzionali di questo fenomeno, soprattutto nel contesto statunitense.

L'autore sottolinea come il fondamentalismo cristiano, nella sua versione contemporanea, non possa essere ridotto a un semplice residuo di integralismo teocratico, ma debba essere letto come una forma articolata di contestazione della modernità secolare, capace di penetrare le strutture legislative e culturali degli Stati liberal-democratici. Più che manifestarsi come progetto violento di sovvertimento dell'ordine statale, esso tende a configurarsi come una strategia di colonizzazione normativa mediante la partecipazione attiva al processo di elaborazione delle leggi, attraverso gruppi di pressione religiosi. Questa modalità di influenza, tuttavia, non esclude – anzi, in taluni casi può favorire – forme più o meno esplicite di ostilità nei confronti delle istituzioni secolari, sino al punto di giustificare atti di disobbedienza civile, insubordinazione giuridica e, in rari ma significativi casi, violenza simbolica o fisica.

Uno degli aspetti centrali messi in evidenza da Bilotti è la centralità dell'interpretazione letterale della Bibbia nelle visioni fondamentaliste. Tale approccio esegetico comporta la trasformazione del testo sacro da strumento di fede a fonte esclusiva e autosufficiente di diritto, nella quale ogni mediazione interpretativa è respinta come artificiosa e corrotta. Questo ritorno alla "purezza originaria" della Scrittura produce una contrapposizione frontale con le istituzioni civili e giuridiche, percepite come degenerazioni secolari e, quindi, intrinsecamente illegittime. L'ostilità verso il diritto positivo trova la sua espressione estrema nel rifiuto del sistema giudiziario e nella delegittimazione della professione forense, considerata come espressione di un potere mondano incompatibile con l'"unica legge valida", ovvero quella divina. In tale quadro, il fondamentalismo cristiano si delinea come un movimento identitario radicale, più che semplicemente religioso. Esso si configura come un progetto totalizzante, nel quale la dimensione morale, giuridica, politica e educativa viene inglobata in una visione escatologica e provvidenzialista del mondo. La sfera pubblica, nella prospettiva fondamentalista, non è uno spazio di dialogo pluralistico, ma un campo di battaglia spirituale nel quale è in gioco la salvezza collettiva. Questo approccio manicheo alla realtà alimenta una retorica del conflitto, che può facilmente degenerare in atteggiamenti intolleranti, escludenti e, in casi estremi, militantemente aggressivi.

Sebbene Bilotti si mantenga su un piano prevalentemente giuridico-comparatistico, la sua analisi lascia intravedere la possibilità di derive terroristiche anche all'interno del cristianesimo fondamentalista. Tali derive non si manifestano necessariamente sotto forma di attentati spettacolari, ma possono esprimersi in forme di violenza sistemica, culturale e legislativa, soprattutto quando gruppi religiosi riescono a influenzare in maniera significativa la produzione normativa su temi sensibili quali la bioetica, l'istruzione, la giustizia penale e l'immigrazione. In queste dinamiche si manifesta un paradosso: il fondamentalismo cristiano approfitta delle garanzie offerte dalla separazione tra Chiesa e Stato per affermare, proprio in quello spazio neutrale, una visione esclusivista e conflittuale della verità.

Negli Stati Uniti, i fondamentalisti cristiani si trovano spesso tra persone benestanti e di successo. Chiaramente, sarebbe assurdo sostenere che l'alienazione possa spiegare l'esistenza di tali individui negli

USA. Il fondamentalismo cristiano, dopo aver raggiunto una certa rilevanza sociale e politica nei primi decenni del XX secolo, è riemerso come veicolo legittimo per idee politiche negli Stati Uniti a partire dagli anni '70, un periodo di sconvolgimenti politici, sociali ed economici in America.

Manifestazioni meno legittime di gruppi apparentemente ispirati dalla religione, come i terroristi del Ku Klux Klan, si svilupparono già all'epoca della Guerra Civile Americana (1861-1865), ma raramente fecero parte del mainstream politico, ad eccezione di alcune aree degli Stati Uniti meridionali, dove l'ostilità protestante bianca nei confronti di ebrei, cattolici e afroamericani emerse dopo la Prima Guerra Mondiale.³²

La maggior parte dei fondamentalisti cristiani, invece, era preoccupata per i presunti alti livelli di immoralità negli Stati Uniti. Il loro successo in termini di adesione può essere valutato considerando che, già alla fine degli anni '80, si stimava la presenza di circa 60 milioni di cristiani fondamentalisti negli USA, ovvero oltre il 20% della popolazione totale.³³ Molti di loro erano politicamente attivi: i fondamentalisti cristiani costituirono il nucleo del supporto per la fallimentare campagna presidenziale di Pat Robertson nel 1988 e per quelle di Pat Buchanan nel 1992, 1996 e 2000.

Un ex cattolico, Timothy McVeigh, fu responsabile di un clamoroso atto di terrorismo suprematista bianco: la detonazione di un camion bomba di fronte all'Alfred P. Murrah Federal Building a Oklahoma City il 19 aprile 1995. L'attentato uccise 168 persone e ne ferì oltre 600³⁴. Inoltre, negli ultimi quattro decenni, gli Stati Uniti hanno assistito ad attività terroristiche perpetrate da fondamentalisti cristiani contro cliniche abortiste e il personale medico che vi lavora.

Il caso statunitense rappresenta in tal senso un laboratorio privilegiato. Qui, l'assenza di una Chiesa di Stato, unita a una forte tradizione di religiosità pubblica, ha consentito ai movimenti fondamentalisti di strutturarsi come soggetti politici attivi, spesso in forma di lobbies religiose. La cosiddetta "Bible Belt" non è solo una categoria culturale o geografica, ma una zona nella quale la religione ha penetrato le strutture legislative fino a condizionare sensibilmente le politiche pubbliche. Temi come il controllo delle nascite, l'aborto, l'educazione dei minori e i diritti delle minoranze sessuali sono stati spesso al centro di contenziosi giuridici originati da soggetti o gruppi di matrice fondamentalista. Anche laddove non si concretizzò in atti violenti, questa volontà di normare la vita collettiva secondo criteri religiosi può essere letta come forma di coercizione teologica incompatibile con i principi dello Stato di diritto.

La "Bible Belt" è una regione culturale degli Stati Uniti, principalmente nel Sud e in parte del Midwest, dove il cristianesimo evangelico ha una forte influenza sulla società e sulla politica. Stati come Alabama, Mississippi, Tennessee e Texas sono noti per l'elevata frequenza alla chiesa e per l'importanza attribuita alla religione nella vita quotidiana. In queste aree, le denominazioni protestanti, in particolare i battisti del Sud, giocano un ruolo centrale nella formazione dell'identità culturale e politica.³⁵

In questa prospettiva, non è improprio parlare di un terrorismo simbolico cristiano, fondato sulla minaccia costante di punizioni divine, sull'uso sistematico del senso di colpa e su una visione apocalittica del mondo, nel quale le differenze culturali, religiose o sessuali vengono percepite come sintomi della decadenza da combattere con ogni mezzo. E' qui che la retorica della guerra spirituale può sovrapporsi alla logica dell'azione militante, giustificando, in casi estremi, atti di sabotaggio, persecuzione e violenza, come è accaduto in alcuni episodi isolati di aggressioni a medici abortisti o ad appartenenti a comunità LGBTQ+.

Il fondamentalismo cristiano contemporaneo, pertanto, pur non assumendo nella maggioranza dei casi forme terroristiche in senso tecnico, condivide con il terrorismo religioso in generale la struttura discorsiva e le finalità di fondo: il rigetto del pluralismi, la volontà di restaurazione di un ordine "puro" e la percezione della modernità come minaccia alla verità. E' su questo terreno che si rende necessario un confronto critico,

³² Chenoweth, Erica, and others (eds), *The Oxford Handbook of Terrorism*, Oxford Handbooks (2019; online edn, Oxford Academic, 4 Apr. 2019), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198732914.001.0001>, accessed 16 Apr. 2025.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Brunn, S. D., Webster, G. R., & Archer, J. C. (2011). *The Bible Belt in a changing south: Shrinking, relocating, and multiple buckles*. *Southeastern Geographer*, 51(4), 513–549.

capace di distinguere la libertà religiosa, tutelata dalle democrazie costituzionali, dalle strategie confessionali che aspirano a destrutturare dall'interno le stesse basi del pluralismo democratico. Le lobbies cristiane come la Christian Coalition e Focus on the Family, hanno avuto un impatto significativo sulla politica americana, soprattutto su temi come l'aborto, il matrimonio tra persone dello stesso sesso e l'educazione religiosa nelle scuole pubbliche. Queste organizzazioni mobilitano gli elettori, finanziano campagne politiche e fanno pressione sui legislatori per promuovere leggi che riflettano i loro valori religiosi. La loro influenza è particolarmente evidente durante le elezioni, dove il voto evangelico può determinare l'esito in stati chiave.

Un esempio emblematico è la città di Nashville in Tennessee, spesso definita la “Vaticano protestante” per la concentrazione di istituzioni religiose, case editrici cristiane e organizzazioni evangeliche. La presenza di queste entità contribuisce a rafforzare l'influenza del cristianesimo evangelico nella regione e a diffondere i suoi valori a livello nazionale.³⁶ Tuttavia, l'influenza delle lobbies cristiane solleva anche preoccupazioni riguardo alla separazione tra Chiesa e Stato. Alcuni critici sostengono che l'ingerenza religiosa nella politica possa minare i principi laici della Costituzione americana e limitare i diritti delle minoranze. Il dibattito continua a essere acceso, soprattutto in un contesto di crescente polarizzazione politica e culturale.

2.3 Sviluppi storici e convinzioni del Fondamentalismo Cristiano

Il fondamentalismo cristiano ha le sue radici nella pubblicazione di *The Fundamentals* (1910-1915), una serie di 12 volumi sponsorizzati da Lyman Stewart, cofondatore della Union Oil Company.³⁷ Questi scritti miravano a difendere le dottrine evangeliche tradizionali contro il modernismo teologico e la critica biblica, enfatizzando l'inerranza delle Scritture, la divinità di Cristo e la realtà dei miracoli. L'opera rappresentava una risposta diretta alle sfide poste dalla teologia liberale e dalla scienza moderna, cercando di riaffermare l'autorità della Bibbia e la centralità della fede cristiana ortodossa.

Parallelamente, il movimento revivalista, noto come “Big Tent Revivalism” guadagnava popolarità. Evangelisti come Billy Sunday e Aimee Semple McPherson organizzavano grandi incontri all'aperto, attirando migliaia di persone con predicazioni emotive e spettacoli religiosi. Questi eventi non solo promuovevano la conversione personale, ma anche un ritorno ai valori morali tradizionali, opponendosi alla secolarizzazione e al cambiamento sociale³⁸.

Una figura chiave nella difesa dell'ortodossia fu Charles Haddon Spurgeon, pastore battista londinese del XIX secolo. Attraverso la “*Downgrade Controversy*”, Spurgeon denunciò la crescente influenza del liberalismo teologico nelle chiese battiste, sostenendo che compromessi dottrinali stavano portando alla decadenza spirituale. La sua posizione influenzò profondamente i futuri fondamentalisti, che vedevano in lui un precursore nella lotta contro l'eresia.³⁹

2.3.1 Il Processo Scopes

Un punto cruciale nello sviluppo della storia del fondamentalismo cristiano si ebbe con il “Processo Scopes” nel 1925 che acuì il conflitto tra fondamentalisti e modernisti. John T. Scopes era un insegnante del

³⁶ Brunn, S. D., Webster, G. R., & Archer, J. C. (2011). *The Bible Belt in a changing south: Shrinking, relocating, and multiple buckles*. *Southeastern Geographer*, 51(4), 513–549.

³⁷ Pietsch, B. M. (2013). Lyman Stewart and Early Fundamentalism. *Church History*, 82(3), 617–646.

<http://www.jstor.org/stable/24533089>

³⁸ McMullen, Josh, 'Old-Time Religion: Big Tent Revivalism and the Crisis of Late Victorian Culture', *Under the Big Top: Big Tent Revivalism and American Culture, 1885-1925* (New York, 2015; online edn, Oxford Academic, 18 Dec. 2014), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199397860.003.0003>, accessed 16 Apr. 2025.

³⁹ Di Prima, A. (2022) *What was the Downgrade Controversy Actually all about?* The Spurgeon Center

Tennessee che fu accusato di aver violato una legge statale che proibiva l'insegnamento dell'evoluzione darwiniana nelle scuole pubbliche. Il processo si concluse con la condanna di Scopes, che ricevette una multa di cento dollari. La decisione fu successivamente annullata per un errore tecnico, senza che la Corte Suprema si esprimesse sul merito della questione. Il caso giudiziario passò alla storia come “*Scopes Trial*” o “Il processo delle scimmie”, non fu solo un episodio giuridico ma divenne un simbolo della lotta tra scienza e religione, in particolare tra la teoria dell'evoluzione e le interpretazioni letterali della Bibbia sostenute dal fondamentalismo cristiano.

Il contesto storico del processo si inserisce in un periodo di forte tensioni culturali negli Stati Uniti. Gli anni Venti videro un emergere di movimenti religiosi che rivendicavano un ritorno alle “radici” bibliche della fede cristiana, in contrapposizione alla crescente diffusione delle teorie scientifiche moderne, come la teoria dell'evoluzione proposta da Charles Darwin. Il fondamentalismo cristiano si caratterizzava per una lettura estremamente conservatrice e letterale delle Scritture, opponendosi al darwinismo e a qualsiasi teoria scientifica che potesse essere vista come una sfida alla Bibbia.

La legge contro l'insegnamento dell'evoluzione, nota come Butler Act, fu approvata nel 1925 e mirava a proibire qualsiasi insegnamento che contraddicesse la narrazione biblica della creazione del mondo. Il caso di Scopes, che fu scelto come “capro espiatorio” dal movimento di difesa dei diritti civili, attirò l'attenzione nazionale in quanto il processo non riguardava solamente la colpevolezza di un singolo insegnante, quanto invece un confronto ideologico tra due visioni del mondo: quella scientifica e quella religiosa. Scopes accettò di insegnare l'evoluzione nonostante fosse consapevole delle implicazioni legali, il suo intento era quello di sfidare la legge in tribunale.

Il fondamentalismo cristiano giocò chiaramente un ruolo cruciale nel contesto del processo di Scopes, esso assumeva come base di ogni ragionamento l'infallibilità della Bibbia e il dovere di accettare le sue verità come assolute, al di sopra di qualsiasi argomentazione scientifica. Il movimento fondamentalista credeva che il darwinismo, con la sua teoria dell'evoluzione, minasse i principi fondamentali della fede cristiana, poiché suggeriva che la vita umana si fosse evoluta attraverso processi naturali, senza bisogno di un intervento divino diretto. Il fondamentalismo non costituiva solo un ritorno alla Bibbia, ma una reazione contro ciò che veniva visto come una minaccia alla verità cristiana da parte della scienza. La difesa di Scopes, guidata dall'avvocato Clarence Darrow, rappresentava invece una sfida a questa visione, enfatizzando l'importanza della libertà accademica e del diritto di insegnare la scienza.⁴⁰

Nel processo, Darrow sfidò pubblicamente William Jennings Bryan, un leader politico e religioso che rappresentava la difesa, chiedendo se fosse razionale credere che la Bibbia dovesse essere letta letteralmente in ogni sua parte. Bryan, infatti, aveva adottato una posizione di forte resistenza contro l'insegnamento dell'evoluzione, sostenendo che questa era incompatibile con le credenze cristiane. Il processo si trasformò così progressivamente in un campo di battaglia simbolico per la lotta tra la scienza moderna e le interpretazioni letterali della Bibbia che rispecchiava la crescente tensione tra modernismo e tradizionalismo. La domanda centrale del processo non riguardava tanto la colpevolezza di Scopes, quanto la legittimità dell'insegnamento dell'evoluzione in una società che si considerava profondamente cristiana.⁴¹

Il processo si concluse con la condanna di Scopes, che ricevette una multa di cento dollari. La decisione fu successivamente annullata per un errore tecnico, senza che la Corte Suprema si esprimesse sul merito della questione. Tuttavia, il vero impatto del caso non risiedette nella condanna o nella sua annullazione, ma nella visibilità che esso diede alla battaglia culturale tra scienza e religione. Il processo segnò l'inizio di una lunga serie di dibattiti sulla separazione tra chiesa e stato, che sarebbe continuata nei decenni successivi. La

⁴⁰ Moran, J. P. (2004). The Scopes Trial and Southern Fundamentalism in Black and White: Race, Region, and Religion. *The Journal of Southern History*, 70(1), 95–120. <https://doi.org/10.2307/27648313>

⁴¹ *Ibidem*.

pubblicità mediatica del processo portò alla diffusione delle idee del fondamentalismo cristiano, ma anche alla crescente consapevolezza dei limiti di tale visione quando confrontata con i progressi scientifici. Anche se il movimento fondamentalista cristiano non prevalse in termini legali, l'eco del processo di Scopes si è fatto sentire per decenni. Il conflitto tra creazionismo e darwinismo ha continuato a essere un tema caldo nelle scuole americane, portando alla nascita di nuovi dibattiti giuridici e sociali, come quello riguardante l'insegnamento del creazionismo o del "design intelligente" nelle scuole. Questo processo è considerato molto importante in quanto è stato in grado di mettere in luce non solo le sfide legali e educative, ma anche le tensioni ideologiche che persistono tra una visione religiosa tradizionalista e una scienza sempre più evoluta.

2.3.2 Princeton e Westminster

Si è già avuto modo di osservare come il fondamentalismo cristiano si caratterizzi per la difesa rigorosa delle dottrine tradizionali contro le influenze del modernismo. Due istituzioni teologiche, il Princeton Theological Seminary e il Westminster Theological Seminary, hanno avuto un ruolo cruciale in questo contesto. Il primo è stato un bastione dell'ortodossia calvinista, mentre il secondo si è sviluppato come reazione alla liberalizzazione teologica del primo, con l'obiettivo di preservare l'integrità dottrinale.

Il Princeton Theological Seminary fu fondato nel 1812 ed è stato per oltre un secolo un centro di formazione teologica conservatrice, promuovendo la "teologia di Princeton", caratterizzata da un forte impegno per l'inerranza biblica e la teologia riformata. Teologi come Charles Hodge, B.B. Warfield e J.Gresham Machen hanno contribuito a consolidare questa tradizione. Tuttavia, negli anni '20 del XX secolo, il seminario fu coinvolto nella controversia tra fondamentalisti e modernisti, che portò a una riorganizzazione dell'istituzione nel 1929, orientandola verso posizioni più liberali. Questo cambiamento spinse Machen e altri professori a lasciare Princeton per fondare una nuova istituzione che mantenesse l'ortodossia teologica.

Nel 1929, Machen insieme ad altri colleghi come Robert Dick Wilson, Oswald T.Allis e Cornelius Van Til, fondò il Westminster Theological Seminary a Philadelphia. L'obiettivo era preservare la tradizione teologica di Princeton, opponendosi al modernismo e mantenendo un impegno per l'inerranza delle Scritture e la teologia riformata. Westminster divenne rapidamente un centro di formazione per leader ecclesiastici e teologi impegnati nella difesa del fondamentalismo cristiano.⁴²

Le vicende di Princeton e Westminster testimoniano le tensioni interne al protestantesimo americano nel XX secolo. La fondazione di Westminster rappresenta una risposta concreta alla percepita minaccia del modernismo teologico, contribuendo a definire e consolidare il movimento fondamentalista. Attraverso la formazione di pastori, missionari e teologi, Westminster ha avuto un'influenza significativa sulla diffusione e la perpetuazione delle convinzioni fondamentaliste.

2.3.3 Il fondamentalismo cristiano in Irlanda del Nord

Nonostante il fondamentalismo cristiano sia spesso associato al contesto statunitense, esso ha avuto manifestazioni significative anche in Irlanda del Nord. In questa regione, il fondamentalismo si è intrecciato con questioni politiche, identitarie e confessionali, contribuendo a plasmare il panorama religioso e sociale del XX secolo.

Il fondamentalismo in Irlanda del Nord ha radici nell'evangelismo protestante del XIX secolo, caratterizzato da un'interpretazione letterale della Bibbia e da una forte opposizione al modernismo teologico. Durante il

⁴² Hart, J. W. (1980). Princeton Theological Seminary: The Reorganization of 1929. *Journal of Presbyterian History* (1962-1985), 58(2), 124–140. <http://www.jstor.org/stable/23328123>

periodo interbellico, figure come l'evangelista William Pattenon Nicholson hanno promosso un cristianesimo fervente e militante, che ha influenzato profondamente la cultura religiosa della regione. Negli anni successivi, il fondamentalismo ha trovato espressione in movimenti e leader che hanno combinato fervore religioso con attivismo politico, contribuendo a definire l'identità protestante unionista.

Una figura centrale del fondamentalismo nordirlandese è Ian Paisley, fondatore della Free Presbyterian Church of Ulster e leader del Democratic Unionist Party.⁴³ Paisley ha incarnato un fondamentalismo militante, caratterizzato da una retorica anti-ecumenica e da una visione apocalittica della storia. La sua influenza ha contribuito a rafforzare l'identità protestante e a intensificare le divisioni confessionali durante il conflitto noto come "The Troubles".

Un elemento chiave per contestualizzare il fondamentalismo irlandese è il conflitto etno-nazionale.⁴⁴ Le convinzioni religiose hanno spesso giustificato posizioni politiche rigide, alimentando la polarizzazione tra comunità protestanti e cattoliche. Tuttavia, alcuni studi suggeriscono che l'etichetta di "fondamentalismo" sia stata talvolta applicata in modo eccessivo, oscurando la complessità delle dinamiche religiose e politiche.

Rispetto al contesto statunitense, è interessante sottolineare come il fondamentalismo in Irlanda del Nord rappresenti un fenomeno ulteriormente complesso, in cui si intrecciano fede, identità e politica. La sua storia evidenzia come le convinzioni religiose possano influenzare profondamente la società, sia in termini di coesione che di conflitto.

2.3.4 Billy Graham e il Neo-Evangelicalismo

Billy Graham è stato una figura centrale nella trasformazione del panorama religioso americano del XX secolo, la sua attività ha segnato il passaggio dal fondamentalismo tradizionale al neo-evangelicalismo, un movimento che ha cercato di conciliare l'ortodossia teologica con un maggiore impegno nel dialogo culturale e sociale. Questo cambiamento ha avuto implicazioni significative, anche in relazione al modo in cui il cristianesimo ha interagito con fenomeni come il terrorismo e l'estremismo religioso.

Il neo-evangelicalismo è emerso negli anni '40 come reazione al separatismo del fondamentalismo. Figure come Carl F. H. Henry e Harold John Ockenga hanno promosso un cristianesimo che mantenesse la fedeltà dottrinale, ma che fosse anche culturalmente rilevante e intellettualmente rispettabile. Billy Graham ha incarnato questa visione attraverso le sue "crusades", eventi evangelistici di massa che hanno utilizzato i media per raggiungere un vasto pubblico. Graham ha enfatizzato la necessità di una rinascita spirituale personale come soluzione ai problemi sociali, evitando spesso di affrontare direttamente le questioni strutturali o politiche.⁴⁵

Sebbene Graham abbia cercato di mantenere una certa distanza dalla politica partigiana, il suo ministero non è stato privo di implicazioni politiche. Ha servito come consigliere spirituale diversi presidenti americani e ha spesso parlato di temi morali e sociali. Tuttavia, ha anche messo in guardia contro il pericolo di confondere il cristianesimo con il nazionalismo americano, sottolineando che il Vangelo trascende ogni sistema politico. In un discorso del 1974 al Congresso Internazionale sull'Evangelizzazione Mondiale,

⁴³ Wallis, R., Bruce, S., & Taylor, D. (1987). Ethnicity and Evangelicalism: Ian Paisley and Protestant Politics in Ulster. *Comparative Studies in Society and History*, 29(2), 293–313. doi:10.1017/S0010417500014511

⁴⁴ Ganiel, G., & Dixon, P. (2008). Religion, Pragmatic Fundamentalism and the Transformation of the Northern Ireland Conflict. *Journal of Peace Research*, 45(3), 419–436. <http://www.jstor.org/stable/27640682>

⁴⁵ D.G. Hart (2004) *Deconstructing Evangelicalism: Conservative Protestantism in the Age of Billy Graham*, p.120

Graham ha affermato: “Quando vado a predicare il Vangelo ora, vado come ambasciatore del Regno di Dio, e non dell’America”.⁴⁶

Il neo-evangelicalismo ha cercato di distinguersi dal fondamentalismo, ma ha mantenuto alcune delle sue caratteristiche, come l’enfasi sull’autorità biblica e la necessità della conversione personale. Tuttavia, ha rifiutato il separatismo e l’antiintellettualismo del fondamentalismo, cercando invece un dialogo con la cultura contemporanea. Questa apertura ha permesso al neo-evangelicalismo di avere un’influenza significativa nella società americana, ma ha anche sollevato critiche da parte di coloro che lo consideravano troppo aperto al compromesso con il mondo.

Dopo la morte di Billy Graham, il movimento evangelico ha subito una trasformazione significativa. Figure come suo figlio, Franklin Graham, hanno adottato posizioni politiche più esplicite, spesso allineandosi con l’estrema destra e sostenendo leader politici controversi. Questo cambiamento ha portato a una politicizzazione dell’evangelicalismo, che in alcuni casi ha assunto caratteristiche simili a quelle del fondamentalismo, con un’enfasi sull’identità cristiana come elemento distintivo e una visione manichea del mondo. Tale evoluzione ha sollevato preoccupazioni riguardo al potenziale pericoloso di un cristianesimo politicizzato, che può contribuire alla polarizzazione sociale e, in casi estremi, alimentare forme di estremismo religioso.⁴⁷

Billy Graham ha rappresentato un tentativo di riformare il fondamentalismo cristiano, promuovendo un neo-evangelicalismo che fosse fedele alla dottrina ma aperto al dialogo con la cultura contemporanea. Tuttavia, le evoluzioni successive del movimento evangelico hanno mostrato come le tensioni tra fede e politica possano portare a derive estremiste. Comprendere la figura di Graham e il suo impatto è essenziale per analizzare le dinamiche del fondamentalismo cristiano e le sue implicazioni nel contesto del terrorismo e dell’estremismo religioso.

2.3.5 La Southern Baptist Convention

Altro step molto importante della storia del fondamentalismo cristiano è rappresentato dalla Southern Baptist Convention. Essa rappresenta la più grande denominazione protestante negli Stati Uniti ed ha avuto un’influenza significativa nel panorama politico e religioso americano. La SBC è stata fondata nel 1845 ed ha attraversato diverse fasi teologiche, culminando in un forte orientamento fondamentalista nel corso del XX secolo. Questo orientamento ha avuto ripercussioni non solo sulla teologia interna, ma anche sul modo in cui la denominazione si è rapportata a tematiche come il terrorismo e l’estremismo religioso.

La posizione della SBC è teologica conservatrice e si caratterizza per un’enfasi dell’inerranza biblica e per l’opposizione alle correnti teologiche liberali. Questo approccio è stato formalizzato attraverso il documento “*Baptist Faith and Message*”, redatto nel 1925 e successivamente revisionato nel 1963 e nel 2000. La revisione del 2000 ha suscitato dibattiti significativi evidenziando le tensioni interne riguardo all’interpretazione delle Scritture e al ruolo delle donne nella Chiesa.

Assumendo posizioni politiche conservatrici nel corso degli anni, la SBC ha sostenuto spesso candidati del Partito Repubblicano e ha adottato posizioni rigide su temi come l’aborto e i diritti LGBTQ+. Nel 2002 si è espressa in favore all’intervento militare in Iraq, giustificandolo attraverso la dottrina della “guerra giusta” di Agostino. Questo sostegno è stato formalizzato attraverso il cosiddetto “*Land Letter*”, un documento che ha suscitato ampie discussioni all’interno e all’esterno della comunità religiosa.

⁴⁶ Turek, L. F. (2016). Ambassadors for the Kingdom of God or for America? Christian Nationalism, the Christian Right, and the Contra War. *Religions*, 7(12), 151. <https://doi.org/10.3390/rel7120151>

⁴⁷ Dias, E. (2018) *Why the Graham Family Dynamic Reveals the Evangelical Movement’s Rifts* Time <https://time.com/5180722/why-graham-family-dynamic-reveals-the-evangelical-movements-rifts/>

Abbiamo già visto come il fondamentalismo religioso possa creare terreno fertile per l'estremismo, nonostante la sua natura non intrinsecamente violenta.⁴⁸ La SBC è stata oggetto di critiche per la gestione di alcuni casi di abuso sessuale all'interno delle sue chiese. Questa inchiesta ha rivelato che per decenni la denominazione ha coperto casi di abuso con oltre 700 vittime identificate.⁴⁹ La questione ha sollevato il tema dell'abilità della SBC di coprire le problematiche etiche al suo interno ed ha approfondito le indagini per evitare l'emergere di altri scandali e derive estremiste.

La Southern Baptist Convention è un altro esempio di come il fondamentalismo religioso possa influenzare non solo la teologia, ma anche la politica e la società. Pur non essendo direttamente coinvolta in atti di terrorismo, la sua retorica e le sue posizioni possono contribuire a creare un clima di polarizzazione e intolleranza.

2.3.6 Il ruolo della stampa nella costruzione del fondamentalismo cristiano

La stampa fondamentalista cristiana ha svolto un ruolo cruciale nella formazione e nel consolidamento di una subcultura separata dalla società dominante. Attraverso la produzione e la diffusione di contenuti che enfatizzano una visione del mondo manichea, questa stampa ha contribuito a creare un ambiente in cui il fondamentalismo può prosperare, talvolta sfociando in forme di estremismo e terrorismo.

Negli Stati Uniti, la stampa fondamentalista ha le sue radici nei primi decenni del XX secolo, con la pubblicazione di periodici come *The Fundamentals* (1910-1915), che miravano a difendere la fede cristiana ortodossa contro le minacce del modernismo e del liberalismo teologico. Con la crescita del revivalismo protestante e l'espansione della cultura evangelica, nacquero centinaia di periodici, bollettini, riviste e successivamente emittenti radiofoniche e televisive che promuovevano un messaggio fondamentalista e una visione del mondo dicotomica. Questi canali hanno gettato le basi per una rete di comunicazione alternativa che ha permesso ai fondamentalisti di mantenere e rafforzare le proprie convinzioni in un contesto percepito come ostile. L'obiettivo non era solamente informare, ma soprattutto di formare. Si offriva ai credenti una lente interpretativa attraverso cui leggere eventi politici, sociali e culturali, costruendo così una subcultura religiosa separata che fosse dotata di propri codici linguistici, riferimenti morali e autorità intellettuali.⁵⁰ La stampa fondamentalista non si limita dunque a fornire informazioni religiose, ma costruisce una narrazione che definisce l'identità del gruppo, stabilisce confini tra "noi" e "loro" e propone una visione del mondo in cui il conflitto tra il bene e il male è centrale. Questa narrazione è spesso supportata da una selezione di notizie e commenti che rafforzano la percezione di essere una minoranza perseguitata e in pericolo.

In alcuni casi, la stampa fondamentalista ha contribuito alla radicalizzazione dei suoi lettori, promuovendo ideologie che giustificano l'uso della violenza per diffondere la fede. Ad esempio, il movimento *Christian Identity* ha utilizzato pubblicazioni per diffondere teorie complottiste e razziste, alimentando l'odio verso gruppi percepiti come nemici. Questa retorica ha ispirato atti di terrorismo domestico, come l'attentato di Oklahoma City nel 1995.

La stampa fondamentalista serve anche come strumento di mobilitazione, incoraggiando l'azione politica e sociale in linea con i principi del gruppo. Attraverso articoli, editoriali e lettere, i leader fondamentalisti possono indirizzare i fedeli verso specifiche cause, campagne o proteste, creando un senso di comunità e scopo condiviso.

⁴⁸ Pratt, D. "Religion and Terrorism: Christian Fundamentalism and Extremism," *Terrorism and Political Violence* 22, no. 3 (2010): 439–457

⁴⁹ Chotiner, I. (2022) Decades of Sexual-Abuse Coverups in the Southern Baptist Convention *The New Yorker*, May 26, 2022

⁵⁰ Stewart M. Hoover, *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church* (Beverly Hills: Sage, 1988), 65–70.

Come ha mostrato Susan Harding nel suo studio sulla retorica del televangelismo, la stampa fondamentalista non si limita a difendere la fede cristiana, ma produce una visione del mondo in cui il cristiano è sempre sotto assedio⁵¹. Questo frame vittimario alimenta una percezione di marginalizzazione culturale, che può sfociare in atteggiamenti antagonisti verso il pluralismo e le istituzioni liberali. In molti di questi media si ritrovano elementi propri di una teologia dell'ultima battaglia, in cui i cristiani sono chiamati a resistere a un mondo sempre più dominato dal peccato, dalla secolarizzazione e dalla corruzione morale. Questa struttura narrativa, centrata su una "guerra spirituale" contro il male, può facilmente essere reinterpretata in chiave militante o addirittura violenta.

Numerosi studiosi hanno evidenziato come, in contesti sociali di frustrazione o isolamento, i media fondamentalisti possono diventare catalizzatori di radicalizzazione. Michael Barkun ha mostrato come movimenti quali *Christian Identity* e *The Covenant, the Sword and the Arm of the Lord* abbiano utilizzato riviste e notiziari per diffondere ideologie suprematiste, antisemite e millenariste, capaci di giustificare l'uso della violenza.⁵² Il linguaggio della "guerra culturale", spesso presente in talk radio, pamphlet e pubblicazioni ultra-conservatrici, ha contribuito alla formazione di un immaginario ostile alla convivenza democratica. Come scrive Mark Juergensmeyer, "il terrorismo religioso non nasce solo dalla fede, ma da un contesto narrativo che sacralizza il conflitto"⁵³.

Oltre all'aspetto ideologico, la stampa fondamentalista ha contribuito a creare una comunità immaginata che ha rafforzato la mobilitazione politica della destra religiosa statunitense. L'emergere della *Moral Majority* e della *Christian Coalition* è stato accompagnato da un'ampia rete di periodici e trasmissioni radio-televisive che promuovevano battaglie morali (aborto, matrimonio omosessuale, educazione religiosa nelle scuole) e indirizzavano il voto.⁵⁴

Questo sistema mediatico alternativo ha favorito l'auto-segregazione culturale e la creazione di uno "spazio protetto" entro cui costruire identità collettive basate sulla contrapposizione ideologica con la società secolare, gettando le basi per possibili derive estremiste.

Si può dunque concludere che la stampa fondamentalista cristiana è stata ben lungi dall'essere un semplice canale informativo. Essa ha contribuito in modo importante alla costruzione di una subcultura autonoma e potenzialmente chiusa al confronto pluralistico. In molti casi, la stampa ha agito come forma di resistenza culturale, in altri ha finito per produrre narrazioni totalizzanti e apocalittiche che, in situazioni estreme, possono favorire l'emergere di forme di terrorismo religioso.

2.3.7 Le Convinzioni Fondamentaliste

Il fondamentalismo cristiano si caratterizza per un'interpretazione letterale della Bibbia e una difesa rigida dei principi cristiani tradizionali contro le influenze della modernità e del secolarismo.

Un primo tratto distintivo del fondamentalismo cristiano è l'inerranza biblica, ossia la convinzione che la Bibbia sia priva di errori in tutte le sue affermazioni, comprese quelle storiche e scientifiche. Questa dottrina è stata formalizzata nella "*Chicago Statement on Biblical Inerrancy*" del 1978, che afferma: "L'inerranza si

⁵¹ Harding, S. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 22–39.

⁵² Barkun, M. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997), 103–115.

⁵³ Juergensmeyer, M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2003), 156–161.

⁵⁴ Martin, W. *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America* (New York: Broadway Books, 1996), 185–194.

applica solo ai manoscritti originali, che non esistono più, ma che, secondo i suoi sostenitori, possono essere accertati dai manoscritti disponibili con grande accuratezza”.⁵⁵

Questa posizione è stata sostenuta anche da figure storiche come Sant’Agostino che scrisse: “Confesso alla tua Carità che ho imparato a concedere questo rispetto e onore solo ai libri canonici delle Scritture: di questi soli credo fermamente che gli autori non abbiano commesso errori”⁵⁶.

La convinzione nell’inerranza biblica porta i fondamentalisti a rifiutare interpretazioni critiche della Bibbia e a opporsi a teorie scientifiche come l’evoluzione, sostenendo invece una visione creazionista del mondo.

Un secondo tratto ideologico del fondamentalismo cristiano è il dualismo morale. Esso consiste in una visione del mondo come una battaglia tra il bene assoluto, rappresentato dai valori cristiani, e il male assoluto, rappresentato dalle influenze secolari e non cristiane. Questa prospettiva manichea porta i fondamentalisti a vedere la società in termini di “Noi contro loro”, giustificando l’isolamento e, in alcuni casi, l’azione contro coloro che sono percepiti come nemici della fede.

Questa visione è stata evidenziata nel contesto del processo Scopes del 1925, dove i fondamentalisti si opposero all’insegnamento dell’evoluzione nelle scuole, vedendolo come una minaccia ai valori cristiani.⁵⁷

Altra convinzione fondamentalista cristiana è la separazione dal mondo. Consiste nella pratica di isolarsi dalle influenze secolari per mantenere la purezza della fede. Questo si traduce in regole rigide su abbigliamento, musica, intrattenimento e interazioni sociali. Ad esempio, in alcune comunità fondamentaliste, le donne non possono indossare pantaloni e l’ascolto di musica non religiosa è proibito. Questa separazione serve a proteggere i credenti dal peccato e fungere da esempio per gli altri su come vivere una vita devota.

I fondamentalisti cristiani si distinguono poi per un fervente attivismo religioso, un impegno attivo nella diffusione della fede e nella lotta contro ciò che è percepito come immoralità o eresia. Questo può includere la partecipazione a movimenti politici, l’educazione domestica con curricula basati sulla Bibbia e, in casi estremi, atti di violenza giustificati come difesa della fede.

Un esempio è il “*Ron Paul Curriculum*”, un programma di istruzione domestica che promuove una visione del mondo basata sulle leggi bibliche e sulla limitazione del governo, riflettendo le convinzioni del fondamentalismo cristiano.⁵⁸

Sebbene la maggior parte dei fondamentalisti cristiani non sostenga la violenza, esistono casi in cui le convinzioni fondamentaliste sono state utilizzate per giustificare atti terroristici. Parleremo in seguito dell’attentato del 22 luglio 2011 in Norvegia che causò 77 vittime e di altri casi nei quali la religione cristiana è stata strumentalizzata con lo scopo di creare terrore e violenza.

2.4 Confronto tra fondamentalismi religiosi: cristianesimo, islam ed ebraismo

Il fondamentalismo religioso, pur manifestandosi in contesti e modalità differenti, condivide alcune caratteristiche trasversali: l’interpretazione letterale dei testi sacri, il rifiuto del relativismo culturale e la tendenza a politicizzare la fede. Tuttavia, le specificità storiche e culturali di ciascuna tradizione religiosa influenzano le forme e le implicazioni del fondamentalismo. In questo paragrafo si analizzeranno brevemente tali peculiarità caratterizzanti i singoli fondamentalismi.

⁵⁵ Chicago Statement on Biblical Inerrancy, 1978.

⁵⁶ Woodbridge, J. *Did Fundamentalist invent inerrancy?* The Gospel Coalition <https://www.thegospelcoalition.org/article/did-fundamentalists-invent-inerrancy/>

⁵⁷ Luo, M. *How Cristian Fundamentalism was born again* The New Yorker <https://www.newyorker.com/magazine/2024/08/05/keeping-the-faith-brenda-wineapple-book-review>

⁵⁸ Posner, S. *The Christian fundamentalism behind Ron Paul's home-schooling curriculum* The Guardian <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/12/christian-fundamentalism-ron-paul-homeschooling>

Il fondamentalismo cristiano ha le sue radici nel protestantesimo evangelico degli Stati Uniti. Nato tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, si sviluppò come reazione al modernismo teologico e alla critica biblica, enfatizzando l'inerranza delle Scritture e opponendosi all'evoluzionismo e ad altre teorie scientifiche considerate contrarie alla fede.⁵⁹

Negli anni '20, il movimento guadagnò notorietà con il "Processo delle Scimmie" in cui si dibatteva l'insegnamento dell'evoluzionismo nelle scuole pubbliche. Sebbene l'insegnante John Scopes fu condannato, il processo contribuì a screditare i fondamentalisti agli occhi dell'opinione pubblica.⁶⁰ Dopo un periodo di declino, il fondamentalismo cristiano conobbe una rinascita negli anni '70 con la formazione della "*Moral Majority*" da parte del pastore Jerry Falwell. Questo movimento mirava a difendere i valori tradizionali americani, opponendosi a cambiamenti sociali come la liberalizzazione dell'aborto e la diffusione dei diritti civili.⁶¹

Oggi, il fondamentalismo cristiano negli Stati Uniti si manifesta attraverso una rete di chiese, scuole, pubblicazioni e media, influenzando significativamente la politica, soprattutto in temi come l'aborto, il matrimonio omosessuale e l'educazione religiosa.

Il fondamentalismo islamico si esprime in diversi correnti e movimenti, alcuni dei quali adottano posizioni estremiste. Una delle forme più note è il wahabismo, un movimento nato nel XVIII secolo in Arabia Saudita, che promuove un ritorno alle pratiche islamiche originarie e rifiuta le innovazioni religiose.⁶²

Nel corso del XX secolo, il fondamentalismo islamico ha dato origine a gruppi radicali come al-Takfir wa I-Hijra, che giustificano l'uso della violenza per instaurare uno Stato islamico basato sulla sharia. Questi gruppi si oppongono sia ai governi secolari che alle interpretazioni moderate dell'Islam. Con l'avvento di internet e dei social media, organizzazioni come l'ISIS hanno sfruttato queste piattaforme per diffondere la loro propaganda e reclutare nuovi membri, utilizzando messaggi che combinano contenuti teologici, violenti e settari.

Il fondamentalismo islamico si distingue per la sua capacità di adattarsi ai contesti locali, assumendo forme diverse a seconda delle condizioni politiche e sociali, e per la sua tendenza a giustificare la violenza come mezzo per raggiungere obiettivi religiosi e politici.

Il fondamentalismo ebraico è prevalentemente rappresentato dagli haredim o ebrei ultraortodossi, che aderiscono a un'interpretazione rigorosa della legge ebraica (*Halakhah*) e spesso vivono in comunità separate dalla società laica. In Israele, alcuni gruppi haredi partecipano attivamente alla vita politica, influenzando le politiche su questioni come l'istruzione, il servizio militare e la definizione dell'identità ebraica. Alcune frange estremiste, come i coloni radicali, giustificano l'espansione territoriale nei territori palestinesi sulla base di promesse bibliche, talvolta ricorrendo alla violenza. Il fondamentalismo ebraico si caratterizza per la sua enfasi sulla purezza religiosa e sull'osservanza rigorosa delle tradizioni, spesso in contrasto con la modernità e la secolarizzazione della società israeliana.

In conclusione, questa breve comparazione ci mostra che mentre tutti e tre i fondamentalismi condividono un approccio rigido alla religione e una visione esclusivista della verità, essi differiscono nei metodi e nei contesti in cui operano. Il fondamentalismo cristiano negli Stati Uniti tende a utilizzare strumenti democratici per influenzare la società, mentre le varianti islamiche ed ebraiche possono manifestarsi sia attraverso la partecipazione politica che mediante azioni violente, a seconda del contesto.

2.5 Strategie e modus operandi del terrorismo cristiano

⁵⁹ Treccani, "Fondamentalismo", Enciclopedia Italiana.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² The Editors of Encyclopaedia Britannica (2023, November 7). Islamic fundamentalism. Encyclopaedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Islamic-fundamentalism>

E' interessante analizzare come i gruppi terroristici cristiani, pur differenziandosi in termini di struttura, dimensione e obiettivi specifici, condividano una serie di strategie operative comuni che rivelano un'evoluzione metodologica adattata sia alle condizioni sociopolitiche locali sia alle logiche globali del terrorismo contemporaneo.

Una delle caratteristiche più ricorrenti nelle azioni terroristiche di matrice cristiana è la scelta di obiettivi simbolicamente rilevanti. Tali bersagli comprendono, in particolare, cliniche che praticano l'interruzione volontaria di gravidanza, sedi di organizzazioni che tutelano i diritti delle minoranze sessuali, strutture governative, scuole pubbliche e luoghi ritenuti espressione del secolarismo o della "decadenza morale" dell'Occidente⁶³. Questi attacchi non sono casuali, ma rispondono a una logica comunicativa precisa: colpire ciò che, nell'immaginario del gruppo, rappresenta il nemico della fede cristiana. Un esempio emblematico è costituito dagli attacchi di Eric Robert Rudolph, responsabile di una serie di attentati, tra cui quello ai Giochi Olimpici di Atlanta del 1996 e l'attentato a una clinica abortista ad Alabama nel 1998. Rudolph si considerava un "Guerriero di Dio" e agiva in nome di una visione radicale del cristianesimo⁶⁴.

I gruppi terroristici cristiani fanno largo uso di propaganda religiosa per giustificare le proprie azioni e attirare nuovi adepti. La retorica utilizzata è fortemente influenzata da un linguaggio escatologico, apocalittico e moralmente assolutista. I media digitali, come blog, piattaforme video e social network, sono utilizzati come strumenti privilegiati per la diffusione di messaggi ideologici e per il reclutamento virtuale, soprattutto nei contesti dove l'attività sul territorio è ostacolata da controlli istituzionali. Secondo Mark Juergensmeyer, la costruzione di una "guerra cosmica" attraverso la narrazione religiosa permette agli estremisti di giustificare azioni violente e attrarre soggetti in cerca di significato in una società percepita come nichilista.⁶⁵

Un'altra strategia operativa fondamentale è l'adozione di una struttura decentralizzata. La maggior parte dei gruppi terroristici cristiani non dispone di una gerarchia formale, né di un quartier generale fisso. Essi operano spesso secondo una logica di "*leaderless resistance*", cioè resistenza senza leader, dove piccoli gruppi o singoli individui agiscono in autonomia pur condividendo un corpus ideologico comune. Questa modalità organizzativa è stata teorizzata da Louis Beam, ideologo della destra cristiana americana, che nel suo saggio del 1983 *Leaderless Resistance* sostiene l'efficacia di reti orizzontali per eludere l'intervento delle forze dell'ordine. Questo modello rende le reti terroristiche difficilmente filtrabili e altamente resilienti, pur a fronte di limitate capacità logistiche.⁶⁶

In alcuni casi di terrorismo cristiano, la violenza è giustificata non solo come difesa della fede, ma anche come atto di martirio o sacrificio spirituale. La dimensione della morte diventa così un elemento fondativo della militanza, trasformando l'atto terroristico in una liturgia del sangue finalizzata a "risvegliare" la coscienza collettiva dei credenti.

2.6 Il terrorismo cristiano e le sue controparti

Il concetto di terrorismo ha assunto, nel discorso politico e mediatico contemporaneo, un'accezione spesso monolitica, tendenzialmente associata all'estremismo islamico. Tuttavia, la storia recente e la letteratura accademica dimostrano come il terrorismo sia un fenomeno ideologicamente plurale, che si manifesta in varie forme: religiose, politiche, etnonazionaliste. In questo contesto, il terrorismo cristiano, sebbene meno

⁶³ Pratt, D. (2010). Religion and Terrorism: Christian Fundamentalism and Extremism. *Terrorism and Political Violence*, 22(3), 438–456. <https://doi.org/10.1080/09546551003689399>

⁶⁴ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press, p.24.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Beam, L. (1983) *Leaderless Resistance*

mediatizzato, rappresenta una variante significativa del fenomeno, meritevole del confronto con altre tipologie.

Questo paragrafo si propone di comparare brevemente il terrorismo cristiano con le sue controparti islamista, anarchica e separatista, andando ad analizzarne le motivazioni ideologiche, le strutture organizzative, le strategie operative e l'uso della violenza.

Il terrorismo cristiano si fonda su una reinterpretazione fondamentalista e apocalittica del cristianesimo, in cui la violenza è giustificata come atto divinamente ispirato per difendere la “vera fede” e punire i “nemici di Dio”⁶⁷. L'obiettivo è spesso il ritorno a un ordine teocratico o moralmente puro, contrastando le istituzioni laiche, le minoranze e le politiche percepite come anticristiane quali per esempio l'aborto, i diritti della comunità LGBTQ+.

A differenza di questo, il terrorismo islamista ha un'impostazione ideologica simile solo superficialmente, Anch'esso invoca testi sacri e logiche escatologiche, ma si distingue per un forte impianto giuridico – religioso e una visione geopolitica globale, come dimostrano le strategie espansionistiche di Al-Qaeda e ISIS.

Il terrorismo anarchico, invece, rifiuta ogni autorità religiosa e statale. Le sue motivazioni sono radicalmente antiautoritarie e anticapitaliste, orientate verso una distruzione totale dell'ordine costituito. La violenza non è sacralizzata ma considerata strumento rivoluzionario.

Infine, il terrorismo separatista o etnonazionalista, come quello dell'IRA, ha una base secolare e identitaria. La violenza è diretta verso la conquista dell'autonomia o dell'indipendenza nazionale. Anche in questi casi si possono trovare elementi simbolici o religiosi, ma subordinati al fine politico.

Per quanto riguarda le strutture organizzative, il terrorismo cristiano tende a essere decentralizzato e reticolare, ispirandosi al modello della *leaderless resistance* teorizzato da Louis Beam. Le cellule operano autonomamente, spesso senza contatti diretti, accomunate da testi, ideologie e retoriche condivise.⁶⁸

Il terrorismo islamista mostra una maggiore complessità organizzativa, con strutture gerarchiche e reti transnazionali. Tuttavia, dopo l'11 settembre 2001, anche questo ha adottato in parte una logica reticolare, il cosiddetto “franchising del terrore”.

Il terrorismo anarchico si caratterizza per la totale assenza di leadership e centralizzazione. Le azioni sono spesso rivendicate da gruppi occasionali come delle cellule temporanee, con nomi evocativi ma privi di continuità reale.

Nel terrorismo separatista, si osserva invece una maggiore istituzionalizzazione. I gruppi sono spesso strutturati come vere e proprie organizzazioni paramilitari con l'addestramento, finanziamenti e relazioni internazionali. Degli esempi sono l'IRA con la diaspora irlandese o l'OLP nel contesto arabo.

Il terzo aspetto che esplichiamo sono le tecniche e le strategie operative, con il terrorismo cristiano che, come riportato sopra, predilige attacchi mirati e simbolici, spesso contro cliniche abortiste, attivisti per i diritti civili, edifici statali o figure pubbliche ritenute “eretiche”. Le azioni sono generalmente su piccola scala, ma ad alto impatto simbolico⁶⁹.

Il terrorismo islamista, specialmente nella sua forma jihadista, ha utilizzato attentati suicidi, esplosioni di massa e occupazioni militari. L'effetto è la massima spettacolarizzazione della violenza, con un forte impatto psicologico e immediato.

Il terrorismo anarchico si basa invece su azioni di sabotaggio, incendi dolosi, pacchi bomba, che raramente sono orientati ad uccidere. Lo scopo primario è quello di diffondere paura e sfiducia nel sistema.

Il terrorismo separatista ha impiegato tecniche paramilitari, omicidi mirati, sequestri e attentati esplosivi, talvolta con una doppia finalità: colpire il nemico e guadagnare legittimità interna come “forze di liberazione”.

⁶⁷ Pratt, D. (2010). Religion and Terrorism: Christian Fundamentalism and Extremism. *Terrorism and Political Violence*, 22(3), 438–456. <https://doi.org/10.1080/09546551003689399>

⁶⁸ Beam, L. (1983). *Leaderless Resistance*

⁶⁹ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God*. University of California Press, p.24

Infine, l'ultimo aspetto da analizzare è il rapporto dei vari terrorismi con l'opinione pubblica e i media. Il terrorismo cristiano agisce spesso nel silenzio mediatico, la sua gravità è sottovalutata rispetto a quella del terrorismo islamista, in seguito ne analizzeremo i motivi. Questa asimmetria è evidenziata dalla letteratura critica, che denuncia una lettura ideologicamente selettiva della violenza religiosa.⁷⁰

Il terrorismo islamista ha un rapporto strategico con i media, che vengono usati come moltiplicatori dell'effetto terrore, L'efficacia simbolica degli attentati, più ancora che i danni materiali, è parte integrante della strategia.

Il terrorismo anarchico si muove ai margini del discorso pubblico, cercando visibilità attraverso comunicazioni e rivendicazioni post-attentato.

I gruppi separatisti, infine, cercano spesso legittimazione anche politica, partecipando a tavoli negoziali o trasformandosi in movimenti politici armati come Sinn Féin per l'IRA, o il PKK in Turchia.

In conclusione, questo confronto dimostra come il fenomeno terroristico non possa essere compreso prescindendo dal contesto, dalle motivazioni, dalla struttura e dagli obiettivi che gli attori violenti si pongono. Il terrorismo cristiano, pur meno visibile, presenta caratteristiche operative sofisticate e radici ideologiche profonde, che lo rendono un fenomeno importante nella riflessione accademica e nelle strategie di contrasto alla radicalizzazione. Una politica efficace dovrebbe dunque abbandonare visioni semplificatorie e adottare strumenti analitici multidimensionali, che siano in grado di cogliere la varietà e la complessità del terrorismo contemporaneo in tutte le sue forme.

2.7 L'invisibilità mediatica del terrorismo cristiano: tra costruzione narrativa e bias culturale

Sebbene il terrorismo cristiano abbia avuto un ruolo significativo in diversi contesti storici e continui a manifestarsi in varie forme, esso rimane sorprendentemente poco visibile nel discorso pubblico e nei media. Questo squilibrio nella rappresentazione rispetto ad altre forme di terrorismo, in particolare quello islamista, solleva interrogativi sulla neutralità della comunicazione, sulla memoria collettiva occidentale e sui meccanismi di etichettamento sociale della violenza. In questo paragrafo si analizzeranno le cause dell'invisibilità mediatica del terrorismo cristiano, combinando approccio teorico, evidenze empiriche e riflessione critica personale.

Uno dei principali motivi per cui il terrorismo cristiano riceve minore attenzione mediatica è legato alla sua collocazione all'interno della cultura dominante occidentale. Il cristianesimo, inteso come religione fondativa delle società europee e nordamericane, è raramente percepito come una potenziale matrice di violenza. Come osserva Cavanaugh, la narrazione moderna tende a separare la religione "vera" dalla violenza, rappresentando i conflitti religiosi come residui irrazionali appartenenti ad altre culture⁷¹. Questa prospettiva crea una sorta di "zona di immunità simbolica" per il cristianesimo, i cui eccessi estremisti vengono considerati eccezioni o deviazioni individuali, piuttosto che manifestazioni sistemiche di radicalizzazione. Di conseguenza, atti terroristici compiuti da cristiani fondamentalisti vengono spesso depoliticizzati o psicologizzati, riducendone la portata ideologica.

Come riporta il professor Orsini, nel suo libro *Ucraina-Palestina. Il terrorismo di Stato nelle relazioni internazionali*, è importante prendere coscienza dei complessi di superiorità dell'Occidente. Orsini analizza cinque pregiudizi emersi in seguito all'invasione dell'Ucraina che hanno contribuito a produrre altrettante strategie e previsioni errate. Sono il pregiudizio economico, militare, intellettuale, industriale e morale. E' interessante in relazione a questo esercizio di analisi dei motivi per i quali il terrorismo cristiano sia meno conosciuto, riportare il paragrafo nel quale il professor Orsini parla dell'importanza della presa di coscienza dei propri pregiudizi.

⁷⁰ Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence*. Oxford University Press, cap II.

⁷¹ *Ibidem*.

Orsini indica tre motivi per i quali è importante attuare questa presa di coscienza: un motivo pratico, un motivo etico e un motivo costituzionale.

Il motivo pratico è quello che più si lega con quanto scritto in questa tesi, i complessi di superiorità contribuiscono a distorcere la realtà in molti modi, impedendo di avere la corretta chiave di lettura di quanto sta accadendo nel mondo. Il pregiudizio che impedisce alla comunità occidentale di pensare all'esistenza di un movimento terrorista cristiano-occidentale danneggia la stessa comunità in quanto si pone come ostacolo verso la coscienza di ciò che accade. Orsini scrive: "Non sapere, non capire, fraintendere: tutto questo è sempre dannoso in politica internazionale"⁷².

Sotto il profilo etico, il concetto di superiorità dell'uomo occidentale è alla base del razzismo europeo. I colonizzatori in passato si fregiavano del diritto di sottomettere le popolazioni extraeuropee per farle progredire inglobandole nella cultura occidentale.

Alla motivazione etica, si lega anche l'ultimo aspetto preso in considerazione dal professor Orsini, ossia il profilo costituzionale. La Costituzione Italiana promuove infatti un tipo di educazione che combatte il razzismo e che si pone dunque in contraddizione con il complesso di superiorità dell'Occidente.

Come detto, Orsini analizza il complesso di superiorità occidentale in relazione all'invasione dell'Ucraina, ma si può osservare come soprattutto sotto il profilo pratico, le sue osservazioni e i suoi studi siano applicabili anche al tema dell'invisibilità del terrorismo cristiano. La cultura occidentale rifiuta di accettare l'esistenza di reti che utilizzino il cristianesimo come matrice di violenza.

I media svolgono un ruolo essenziale nella definizione della minaccia percepita. Nel suo libro "*The culture of fear*" Barry Glassner, un professore americano, afferma che il sistema informativo contemporaneo è orientato verso la costruzione di una "cultura della paura", che tende a focalizzarsi sulle minacce più facilmente vendibili e compatibili con gli stereotipi preesistenti. In tale contesto, il terrorismo islamista, associato all'"altro culturale", diventa narrativamente più funzionale rispetto a quello cristiano, che minaccia l'immagine interna dell'Occidente.

Questo approccio genera un effetto di visibilità selettiva. Gli attacchi cristiani, soprattutto se perpetrati da soggetti bianchi e di nazionalità occidentale, ricevono meno attenzione e vengono classificati come "crimini di odio" o "sparatorie" anziché come atti di terrorismo⁷³.

Questa tendenza rappresenta una distorsione informativa pericolosa, poiché contribuisce a marginalizzare il rischio rappresentato dall'estremismo cristiano, indebolendo le politiche di prevenzione e il dibattito democratico.

Il trattamento asimmetrico del terrorismo cristiano emerge anche nell'uso delle etichette. In molte narrazioni ufficiali, i soggetti cristiani violenti vengono descritti come "lupi solitari", "instabili mentali" o "radicalizzati individualmente", mentre gli attori islamisti sono sistematicamente definiti "terroristi", a prescindere dal loro effettivo coinvolgimento all'interno di organizzazioni terroristiche. Questa differenza linguistica riflette dinamiche di potere e di rappresentazione, e come suggerisce il paradigma dell'etichettamento della sociologia della devianza, contribuisce alla costruzione selettiva del nemico pubblico. Inoltre, si rafforza l'idea che il terrorismo sia sempre "altro da noi", collocato in un contesto culturale distante, piuttosto che un problema anche interno e endogeno alle società occidentali.

L'invisibilità del terrorismo cristiano ha ricadute istituzionali. Molti paesi occidentali concentrano i propri sforzi antiterrorismo quasi esclusivamente su forme di jihadismo internazionale, trascurando le reti cristiane fondamentaliste e i gruppi suprematisti che spesso agiscono su base teologica. È interessante notare come, negli Stati Uniti, la maggior parte delle risorse antiterrorismo venga destinata alla lotta al radicalismo islamico, nonostante i dati mostrino che la maggioranza degli attentati interni negli ultimi vent'anni sia stata perpetrata da attori non musulmani. Questa disattenzione strutturale rappresenta una miopia strategica, che ostacola una comprensione globale del fenomeno terroristico e produce una pericolosa sottovalutazione del fondamentalismo religioso cristiano.

⁷² Orsini, A. (2024) *Ucraina-Palestina, Il terrorismo di Stato nelle relazioni internazionali* Paper First, 24-66

⁷³ Powell, K. A. (2011). Framing Islam: An Analysis of U.S. Media Coverage of Terrorism Since 9/11. *Communication Studies*, 62(1), 90–112. <https://doi.org/10.1080/10510974.2011.533599>

2.8 Il caso Breivik

Il caso Breivik è uno degli eventi più drammatici e scioccanti della storia recente della Norvegia. E' legato ad Anders Behring Breivik, un estremista di destra norvegese che il 22 luglio 2011 ha compiuto due attentati terroristici che hanno causato 77 morti.⁷⁴

Alle 15.25, Breivik fece esplodere un'autobomba nel quartiere governativo di Oslo, uccidendo 8 persone e causando gravi danni agli edifici, tra cui il palazzo del governo e il Ministero della Giustizia.

Poco dopo l'attentato, Breivik si travestì da poliziotto e si recò sull'isola di Utoya, dove si teneva un campeggio estivo organizzato dalla Gioventù laburista norvegese (AUF). Una volta sull'isola, iniziò a sparare sistematicamente ai partecipanti, uccidendo 69 persone, in gran parte adolescenti.

Breivik fu arrestato vivo dalle forze speciali sull'isola, durante il processo dichiarò di non essersi pentito e affermò che le sue azioni erano "necessarie" per fermare l'islamizzazione in Europa.

Nel 2012 fu giudicato pienamente capace di intendere e volere e condannato a 21 anni di carcere, la pena massima in Norvegia, rinnovabile indefinitamente se ritenuto ancora pericoloso.⁷⁵

Breivik pubblicò online un manifesto di oltre 1500 pagine in cui esponeva le sue idee estremiste, razziste, anti-islamiche e anti-marxiste. Si definiva un "crocifisso moderno" in lotta contro il multiculturalismo.

Al momento Breivik è detenuto in condizioni considerate tra le più umane al mondo, ma ha comunque più volte fatto ricorso lamentando le sue condizioni come "disumane", attirando critiche e polemiche. Nel 2014, il terrorista norvegese minacciò lo sciopero della fame per protesta contro il modello di Playstation che gli avevano concesso giudicato "troppo vecchio".

2.8.1 Profilo psicologico di Breivik

Il profilo psicologico di Breivik è stato oggetto di forti controversie, anche durante il processo.

Il killer venne infatti esposto a due perizie psichiatriche che conseguirono due diagnosi opposte.

Nel 2011 si concluse che Breivik soffriva di schizofrenia paranoide.⁷⁶ Veniva descritto come un individuo delirante, che viveva in un mondo di fantasie politiche e cospirative. Si implicava che non fosse imputabile penalmente.

Un anno dopo, nel 2012⁷⁷, una seconda perizia concluse invece che Breivik non fosse affetto da malattie mentali gravi. Veniva considerato lucido, freddo, narcisista, ma consapevole e pienamente responsabile delle sue azioni. La seconda perizia pose l'attenzione sul disturbo narcisistico di personalità e su alcuni tratti antisociali.

Andando ad analizzare la sua biografia si può in effetti evidenziare un narcisismo estremo: Breivik era solito auto definirsi come un "salvatore dell'Europa".

Il suo manifesto da 1500 pagine è una specie di costruzione paranoide, ma molto dettagliata. Breivik mostrava una totale assenza di empatia, una freddezza impressionante nel raccontare tutte le sue uccisioni.⁷⁸ Era inoltre un individuo che soffriva di isolamento sociale, prima degli attentati viveva ritirato, giocava a "World of Warcraft" per ore e progettava i suoi piani in solitudine.

2.8.2 Dibattito culturale e politico dopo il massacro: il multiculturalismo nelle società europee

⁷⁴ Bangstad, S. (2014) *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. 1st edn. Zed Books, p.2

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Melle I. (2013) The Breivik case and what psychiatrists can learn from it. *World Psychiatry*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Famous Trials, "What Psychiatrist Said About Anders Breivik" <https://famous-trials.com/breivik/2583-what-psychiatrists-said-about-anders-breivik>

Il caso Breivik ha profondamente scosso la società norvegese e europea innescando un forte dibattito su varie questioni.

In primo luogo, la Norvegia ha dovuto affrontare la questione dell'esistenza di un estremismo di destra autoctono europeo. Alcuni videro negli atti di Breivik un campanello d'allarme contro l'odio verso l'Islam, che era stato normalizzato da certi ambienti politici e media.⁷⁹

L'articolo "*The Debate Over Multiculturalism: Philosophy, Politics and Policy*" del Migration Policy Institute esplora il dibattito contemporaneo sul multiculturalismo, focalizzandosi principalmente su immigrati e loro discendenti, piuttosto che su gruppi minoritari storici. Questo dibattito ha assunto maggiore rilevanza in seguito agli attacchi compiuti da Anders Breivik che ha attirato l'attenzione mondiale sull'ascesa del sentimento anti-immigrati e sull'estremismo politico nell'Europa settentrionale. L'idea che il multiculturalismo minacci la coesione sociale e i valori culturali locali ha alimentato il successo politico di gruppi di estrema destra come il Partito Popolare Danese e il Partito del Progresso norvegese. Tuttavia, le preoccupazioni sul multiculturalismo sono presenti anche nel mainstream politico. L'allora cancelliera tedesca Angela Merkel dichiarò nel 2010 che l'approccio multiculturale era "completamente fallito" in Germania. Allo stesso modo l'allora presidente francese Nicolas Sarkozy definì nel 2011 il multiculturalismo come un fallimento. David Cameron accusò la politica multiculturale britannica di non promuovere un'identità comune e di favorire la segregazione e la radicalizzazione dei musulmani.

Il multiculturalismo ha molte facce, può riferirsi a un dato demografico, a un insieme di idee filosofiche o a un orientamento specifico da parte del governo o delle istituzioni verso una popolazione diversificata. Le differenze concettuali sul significato del multiculturalismo spesso portano a confusione e malintesi quando si dibattono le sue sfide e i suoi benefici.

Per alcune persone, il termine "multiculturalismo" è descrittivo: riflette il pluralismo reale presente nella società. Tale pluralismo potrebbe derivare dalla coesistenza di gruppi minoritari di lunga data, come le diverse comunità linguistiche presenti in Paesi come il Belgio, la Svizzera o il Canada, o potrebbe essere dovuto all'immigrazione di persone con culture, lingue e religioni diverse come accade in molti paesi del mondo. Gran parte del dibattito contemporaneo sul multiculturalismo riguarda questo secondo caso, quando la coesistenza di diverse etnie, lingue e culture è legata all'immigrazione e non all'esistenza di gruppi minoritari di lunga data.⁸⁰

Tuttavia, solitamente il multiculturalismo va oltre un pluralismo demografico. La filosofia del multiculturalismo è un orientamento generale che può essere condiviso da persone, istituzioni e governi, ma si riferisce anche a un insieme di idee filosofiche avanzate dai teorici politici.

Secondo il liberalismo classico, tutte le persone devono essere trattate allo stesso modo, e i governi devono essere ciechi rispetto alle particolarità di etnia, religione o origine nazionale. Non dovrebbero, per esempio, fornire finanziamenti pubblici per gruppi culturali minoritari.

La critica multiculturale a questa posizione sostiene che la neutralità culturale nelle istituzioni pubbliche è impossibile. La democrazia si basa sul governo della maggioranza, le minoranze subiscono dunque svantaggi nella sfera pubblica nonostante le leggi garantiscono determinati diritti e libertà. Un esempio è il sistema scolastico pubblico. Anche se un paese non dichiara una lingua ufficiale, il sistema scolastico pubblico sarà gestito nella lingua parlata dalla maggior parte della popolazione. Gli immigrati che non parlano quella lingua si troveranno in una situazione intrinsecamente più difficile rispetto al gruppo di maggioranza.

⁷⁹ Migration Policy Institute, "The Debate Over Multiculturalism: Philosophy, Politics, and Policy"
<https://www.migrationpolicy.org/article/debate-over-multiculturalism-philosophy-politics-and-policy>

⁸⁰ *Ibidem.*

Alcuni filosofi politici aggiungono che anche l'assunzione di individualismo è problematica. Charles Taylor⁸¹ e Bhikhu Parekh⁸² sostengono che tutti gli esseri umani nascono in comunità sociali e culturali particolari che danno significato e identità. Tali gruppi sono rilevanti per la vita delle persone in quanto non siamo solo individui atomizzati liberi da legami sociali e culturali. Ad esempio, la scelta di un paio di scarpe da indossare non ha lo stesso peso per una donna musulmana rispetto alla scelta di indossare un burqa o un velo.

I pensatori multiculturali sostengono che l'uguaglianza sociale è migliorata quando i governi riconoscono esplicitamente le minoranze culturali, valorizzando il pluralismo e accogliendo le esigenze culturali dei gruppi presenti nel territorio. Un esempio è la chiusura dei negozi. Il legislatore può imporre la chiusura dei negozi un giorno alla settimana per concedere il riposo ai lavoratori. Imponendo la domenica, come accade in alcuni stati a maggioranza cristiana, si disconosce implicitamente l'importanza delle minoranze culturali. Al contrario, imponendo di restare chiusi un giorno alla settimana, ma concedendo agli imprenditori la scelta del giorno di chiusura, si favorirebbe un clima di integrazione e multiculturalismo.

Il multiculturalismo come orientamento filosofico riconosce il pluralismo de facto in una società e celebra questa diversità. Richiede anche che i governi e le istituzioni incoraggino il pluralismo tramite politiche pubbliche, sebbene il modo in cui ciò viene fatto possa variare a seconda del luogo e del periodo.

Gli scienziati sociali hanno iniziato solo recentemente a valutare il multiculturalismo come politica pubblica. Keith Banting e Will Kymlicka⁸³, della Queen's University di Ontario, hanno costruito un indice delle politiche di multiculturalismo (MCP Index) che misura la presenza di otto tipi di politiche in 21 nazioni occidentali. L'indice tiene conto della presenza o assenza di politiche multiculturaliste in questi paesi in tre periodi distinti – 1980, 2000 e 2010 – così da cogliere i cambiamenti delle politiche nel tempo.

L'indice comprendeva l'affermazione ufficiale del multiculturalismo, la presenza del multiculturalismo nel curriculum scolastico, l'inclusione della rappresentanza etnica/sensibilità nei media pubblici e nelle licenze, le esenzioni dai codici di abbigliamento nelle leggi pubbliche, l'accettazione della doppia cittadinanza, il finanziamento di organizzazioni etniche per supportare attività culturali, il finanziamento dell'istruzione bilingue e nell'idioma madre, e l'azione positiva per i gruppi di immigrati.

Questo indice è simile a quelli di altri studiosi che utilizzano misure alternative, come quella creata da Ruud Kopmans e colleghi nel 2005 o costruita dal Migrant International Policy Index (MIPEX).

Questi indici suggeriscono che, nonostante la condanna della Merkel al multiculturalismo, la Germania non è un paese con politiche multiculturaliste particolarmente forti. Infatti, Danimarca, Francia, Germania, Norvegia e Svizzera sono tra i paesi con politiche di multiculturalismo più deboli, anche se la Germania ha adottato politiche più inclusive nel corso del tempo. Belgio, Nuova Zelanda, Regno Unito e Stati Uniti si collocano invece tra i paesi con politiche multiculturaliste moderate, mentre Canada e Australia hanno ottenuto i punteggi più alti per l'adozione di un ampio ventaglio di politiche.⁸⁴

Studi recenti suggeriscono che il multiculturalismo, contrariamente alla credenza comune, non necessariamente porta a una maggiore frammentazione sociale o etnica. Alcuni studi indicano che in paesi con politiche multiculturaliste forti, come il Canada e l'Australia, l'integrazione sociale ed economica degli immigrati è più positiva rispetto a paesi con politiche di assimilazione forzata. Questo potrebbe essere

⁸¹ Elstain, J. B. (1993). [Review of *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought; Multiculturalism and "The Politics of Recognition."*, by A. W. Saxonhouse, C. Taylor, A. Gutmann, S. C. Rockefeller, M. Walzer, & S. Wolf]. *The American Political Science Review*, 87(2), 482–483. <https://doi.org/10.2307/2939066>

⁸² Parekh, B.C. (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave, p.114.

⁸³ Banting, Keith, and others, 'Do multiculturalism policies erode the welfare state? An empirical analysis', in Keith Banting, and Will Kymlicka (eds), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford, 2006; online edn, Oxford Academic, 1 May 2007), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199289172.003.0002>, accessed 15 Sept. 2025.

⁸⁴ Migration Policy Institute, "The Debate Over Multiculturalism: Philosophy, Politics, and Policy" <https://www.migrationpolicy.org/article/debate-over-multiculturalism-philosophy-politics-and-policy>

dovuto al fatto che in questi paesi le politiche non solo riconoscono la diversità, ma incoraggiano anche il coinvolgimento attivo e l'interazione tra gruppi diversi, creando opportunità per la costruzione di un capitale sociale condiviso.

Inoltre, quando le politiche di multiculturalismo sono accompagnate da politiche di integrazione economica, come l'accesso all'istruzione e al lavoro, la partecipazione politica e l'inclusione nelle reti sociali principali, possono facilitare la coesione sociale. L'integrazione in questi contesti non implica l'assimilazione forzata, ma piuttosto una partecipazione attiva e paritaria nella società, pur mantenendo e celebrando le proprie differenze culturali.

Un altro aspetto che le politiche multiculturaliste potrebbero promuovere è il riconoscimento ufficiale della diversità e la lotta contro la discriminazione. Gli immigrati e le minoranze, vedendo le proprie identità culturali rispettate e apprezzate dallo stato, possono sentirsi più motivati a contribuire alla società nel suo complesso, promuovendo una maggiore solidarietà. Questo può rafforzare la coesione sociale, poiché le persone che si sentono parte di una società tendono a essere più inclini a rispettarne le leggi, a partecipare alla vita politica e a supportare iniziative collettive.

D'altra parte, quando le politiche multiculturaliste non sono ben progettate o non sono supportate da altre politiche di inclusione sociale ed economica, possono effettivamente esacerbare la separazione tra i gruppi, rafforzando i confini culturali e limitando l'interazione tra diversi gruppi. In questi casi, le minoranze possono rimanere isolate nelle loro comunità, con poca motivazione a partecipare alla vita sociale più ampia. Il multiculturalismo, in questi casi, potrebbe risultare nell'isolamento sociale e nell'ineguaglianza economica, creando una divisione tra "noi" e "loro".⁸⁵

Concludendo questa parentesi necessaria per comprendere al meglio le ragioni sociali e sociologiche dell'attentato di Breivik, il multiculturalismo utilizzato come politica pubblica presenta vantaggi e sfide. Da un lato, può promuovere la coesione sociale, l'integrazione e il rispetto per la diversità culturale. Dall'altro, può esacerbare le divisioni se non adeguatamente progettato o supportato da altre politiche di inclusione. In definitiva, il successo delle politiche multiculturaliste dipende dalla loro capacità di integrare i principi di riconoscimento culturale con opportunità concrete di integrazione e partecipazione alla società principale. A meno che non venga trovato un equilibrio tra questi due aspetti, il multiculturalismo rischia di diventare una forma di "diversità segregata" che non promuove la solidarietà sociale e l'integrazione genuina.

2.8.3 La reazione della Norvegia all'attentato

Questi eventi tragici hanno avuto un profondo impatto sulla società norvegese. C'era una sensazione immediata che la Norvegia non sarebbe mai stata la stessa.⁸⁶ Il Primo Ministro, Jens Stoltenberg del Partito Laburista, tenne discorsi enfatici promettendo che la risposta sarebbe stata "ancora più democrazia" e che la Norvegia sarebbe rimasta "riconoscibile".⁸⁷ Tuttavia, dopo le successive elezioni parlamentari del 2013, il governo guidato dal Partito Laburista fu sostituito da una coalizione di destra composta dal Partito Conservatore e dal Partito Progressista, il partito populista di destra, che entrò per la prima volta al governo dopo aver ottenuto un inedito 16,3% dei voti. I commentatori della stampa internazionale rimasero colpiti dalla nuova popolarità di un partito in cui l'assassino di Utøya era stato attivo. Andiamo ora ad analizzare qual è stato l'impatto politico del 22 luglio sulla società norvegese.

⁸⁵ Migration Policy Institute, "The Debate Over Multiculturalism: Philosophy, Politics, and Policy"
<https://www.migrationpolicy.org/article/debate-over-multiculturalism-philosophy-politics-and-policy>

⁸⁶ Kolås, Å. (2017). How critical is the event? Multicultural Norway after 22 July 2011. *Social Identities*, 23(5), 518–532.
<https://doi.org/10.1080/13504630.2016.1271740>

⁸⁷ Stoltenberg, J. *Address at City Hall Square (2011)*

Fu subito chiaro che gli attacchi erano di rilevanza nazionale, in quanto l'iniziale esplosione della bomba colpì il cuore del governo norvegese, ossia il grattacielo che ospitava l'ufficio del primo ministro.⁸⁸ Per il partito socialista, Utøya era altrettanto iconica, avendo riunito generazioni di giovani del Partito Laburista provenienti da tutta la nazione. Nei giorni successivi, furono organizzate veglie e manifestazioni di massa per esprimere solidarietà alle vittime. La più grande di esse si tenne a Oslo il 25 luglio 2011 e partecipò più di un terzo della popolazione della capitale.

Nelle settimane successive al 22 luglio, i giornalisti cercarono di confrontare le reazioni norvegesi con quelle americane agli attacchi terroristici. Questo spinse il politologo norvegese Bernt Aardal a spiegare che la Norvegia è un Paese piccolo in cui “le persone tendono a unirsi di fronte agli attacchi”, mentre “la convinzione nelle reazioni punitive [...] è molto più forte in Gran Bretagna e negli Stati Uniti.”⁸⁹

Da allora, diversi ricercatori hanno messo alla prova tali affermazioni. Alcuni si sono concentrati sui cambiamenti di atteggiamento post-22 luglio⁹⁰, altri su questioni esistenziali⁹¹. In particolare, Wollebaek⁹² confronta i dati dei sondaggi in Norvegia prima e dopo il 22 luglio e negli Stati Uniti prima e dopo l'11 settembre, per analizzare i livelli di impegno civico, fiducia e paura del terrorismo nei due paesi. Wollbaek conferma i risultati di Putnam⁹³, indicando un aumento dei livelli di impegno civico e fiducia dopo il terrorismo. La principale differenza tra Stati Uniti e Norvegia si riscontra nell'esperienza di paura, in cui c'è stato un lieve aumento in Norvegia dopo il 22 luglio.

Esiste anche una considerevole produzione accademica sull'ideologia Eurabia di Breivik che è esplicitata nel suo Manifesto online di 1500 pagine, dal titolo *2083 – A European Declaration of Independence*. Il focus di tale letteratura si concentra in gran parte sulla retorica di Eurabia di Breivik come esempio di neo-razzismo, nel contesto dell'estremismo di destra anti-islamico come fenomeno politico marginale, o come legato al più ampio discorso anti-immigrazione dei politici norvegesi e di sezioni della società civile, o nel nesso tra essi. Alcuni hanno interpretato il risultato storico del Partito Progressista nelle elezioni parlamentari del 2013 come un segno di crescente xenofobia nella società norvegese post-22 luglio.⁹⁴

La domanda da porsi è se il 22 luglio abbia avuto un impatto significativo sulla formazione della società norvegese come ci si potrebbe aspettare da un “evento critico”, o se tale tragedia è stata seguita da un “ritorno alla normalità” caratterizzata da inerzia politica e indecisione burocratica.

Di fatto, gli attacchi terroristici sono progettati per creare panico e paura. Si presume che il grado di insicurezza provato dai cittadini a seguito di un attacco terroristico generi richieste pubbliche di misure forti, sia a livello nazionale che internazionale, alle quali i leader politici devono rispondere. Ci sono molti casi che sembrano supportare tale supposizione. Nel novembre 2015, un attacco terroristico a Parigi spinse il governo francese a lanciare attacchi aerei contro lo Stato Islamico in Siria e a dichiarare uno stato di emergenza di sei mesi, esteso dopo l'attacco con il camion del Giorno della Bastiglia a Nizza. In India, i responsabili delle politiche reagirono con forza agli attacchi di Mumbai nel novembre 2008, con il Parlamento che creò una nuova agenzia per indagare e perseguire atti di terrorismo. Negli Stati Uniti, il Patriot Act del 2001 fu approvato come risultato diretto dell'11 settembre, mentre quasi il 90% degli americani espresse supporto per la necessità di andare in guerra in Afghanistan.⁹⁵

Il 22 luglio fu altrettanto scioccante ma la risposta dei leader politici sembra essere stata molto meno fervente di quanto ci si potesse aspettare.

⁸⁸ Bangstad, S. (2014) *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. 1st edn. Zed Books, p.10

⁸⁹ Kolås, Å. (2017). How critical is the event? Multicultural Norway after 22 July 2011. *Social Identities*, 23(5), 518–532. <https://doi.org/10.1080/13504630.2016.1271740>

⁹⁰ Andersson, M. (2012). The debate about multicultural Norway before and after 22 July 2011. *Identities*, 19(4), 418–427. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.684442>

⁹¹ Leer-Salvesen, P. (2013). Theology after the Massacre in Norway. *Dialog*, 52(2), 110–120.

⁹² Wollebæk, D., Enjolras, B., Steen-Johnsen, K., & Ødegård, G. (2012). After Utøya: How a High-Trust Society Reacts to Terror—Trust and Civic Engagement in the Aftermath of July 22. *PS: Political Science & Politics*, 45(1), 32–37. doi:10.1017/S1049096511001806

⁹³ Putnam, R. D. (2002). Bowling together. *The American Prospect*. Online, Feb, 11, 2002.

⁹⁴ Wiggen, M. (2012). Rethinking Anti-Immigration Rhetoric after the Oslo and Utøya Terror Attacks. *New Political Science*, 34(4), 585–604.

⁹⁵ Friedman, U. (2011, July 27). Comparing how Norway and the U.S. respond to terror. *The Wire*.

A seguito del 22 luglio emersero cinque temi chiave di dibattito. Il primo riguardava la risposta della polizia, specialmente per quanto concerne la sparatoria a Utøya. Il secondo si domandava se gli attacchi avrebbero potuto essere prevenuti, con un focus sulla sorveglianza e sul lavoro del Servizio di Sicurezza della Polizia (PST). In terzo luogo, ci fu un dibattito sul processo e sulle implicazioni della possibile follia dell'autore. Il quarto tema riguardava la libertà di espressione, discutendo sia degli avvertimenti contro l'incitamento all'odio che le richieste di maggiore inclusione di voci "estreme", per difendersi dalle narrazioni delle vittime riguardo alla presunta "censura" delle opinioni anti-immigrazione. Infine, la strage alimentò i dibattiti in corso sull'immigrazione, l'integrazione, i valori norvegesi e la Norvegia multiculturale.⁹⁶ Uno studio accurato di Åshild Kolås, Research Professor del Peace Research Institute Oslo (PRIO) identifica cinque temi chiave del dibattito pubblico post-22 luglio: sicurezza pubblica, sorveglianza, giustizia e difesa di follia, libertà di espressione e multiculturalismo.⁹⁷

In primo luogo, per quanto riguarda la sicurezza pubblica viene mostrato come il dibattito si sia intensificato sulla preparazione della polizia in risposta al terrorismo dopo il 22 luglio, raggiungendo il suo apice nel 2012 e poi gradualmente diminuendo. Per quanto riguarda la sezione della sorveglianza, le cifre raccolte dallo studio indicano un aumento del dibattito sulla raccolta di intelligence in relazione al terrorismo dopo il 22 luglio, che ha raggiunto il picco nel sottoinsieme del 2012 e poi è leggermente diminuito. I cambiamenti qui sono più moderati, il che riflette anche un dibattito molto minore sul ruolo dell'agenzia di intelligence rispetto alle performance della polizia. La terza sezione dedicata alla giustizia e alla difesa di follia mostra un enorme aumento di interesse e dibattito sull'argomento in relazione al processo Breivik (aprile-giugno 2012). Ci fu un rinnovato dibattito su questo tema nell'autunno 2014, quando un comitato istituito per rivedere la difesa di follia ha presentato le sue raccomandazioni su come riformare la legislazione norvegese riguardante la responsabilità di individui dichiarati folli.⁹⁸

La quarta sezione, che si concentra sul tema della libertà di espressione mostra un aumento del dibattito sul tema in relazione al terrorismo dopo il 22 luglio, che ha raggiunto il picco nel sottoinsieme del 2012 ed è poi diminuito, sebbene solo leggermente nei due anni successivi. Infine, il dibattito sul multiculturalismo è aumentato in particolare riguardo le "minacce" legate all'immigrazione. Il dibattito è poi diminuito sebbene restando sempre a livelli superiori rispetto a quelli registrati pre-2012.

Lo studio di Åshild Kolås prosegue analizzando i cambiamenti politici nella Norvegia post-22 luglio relativi agli stessi ambiti chiave del dibattito sopra descritti.

Per quanto riguarda la sicurezza pubblica, il Governo nominò la "Commissione 22 luglio" in consultazione con il Parlamento il 12 agosto 2011, con il mandato di esaminare quanto accaduto e trarre lezioni dalla risposta agli attacchi. La Commissione presentò un rapporto un anno dopo nel quale erano state tratte sei conclusioni principali, tre delle quali erano dedicate alla sicurezza pubblica. La Commissione ha rilevato che l'attacco al complesso dell'ufficio del governo avrebbe potuto essere evitato da misure di sicurezza già approvate, ma non ancora implementate al momento dell'attacco. Inoltre, si è constatato che le autorità non erano riuscite a proteggere adeguatamente le vittime su Utøya, con la polizia che avrebbe potuto rispondere più rapidamente. Infine, la Commissione ha concluso che avrebbero dovute essere state attuate misure più forti di sicurezza e preparazione alle emergenze. Nel ricevere il rapporto, il Primo Ministro Stoltenberg ha ammesso che il rapporto rivelava ampi problemi nella polizia e ha promesso che il governo avrebbe avviato una revisione approfondita. Ha inoltre promesso che il governo avrebbe presentato nuove misure per rafforzare la preparazione alle emergenze seguendo le raccomandazioni del rapporto, presentate successivamente in un libro bianco.⁹⁹

Il rapporto della Commissione del 22 luglio dedica la sua ultima conclusione principale alla seconda sezione, quella della sorveglianza, in particolare al lavoro del PST (*Norwegian Police Security Service*). Sebbene la

⁹⁶ Bangstad, S. (2014) *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. 1st edn. Zed Books, p.16

⁹⁷ Kolås, Å. (2017). How critical is the event? Multicultural Norway after 22 July 2011. *Social Identities*, 23(5), 518–532. <https://doi.org/10.1080/13504630.2016.1271740>

⁹⁸ NOU. (2014). *Skyldevne, sakkyndighet og samfunnsvern*. [Liability, expert knowledge and social protection].

⁹⁹ NOU. (2012). *Rapport fra 22. juli-kommisjonen* [Report from the 22 July Commission].

Commissione non abbia trovato motivi per contestare il fatto che il PST non avesse adempiuto al proprio compito, ha comunque dichiarato che metodi di lavoro migliori avrebbero potuto allertarli sui preparativi di Breivik. Stoltenberg annunciò in un discorso al parlamento norvegese che il governo aveva avviato una revisione esterna delle risorse disponibili per il PST, mentre un nuovo sistema di allerta rossa era in fase di valutazione e sarebbe stato implementato “non appena possibile”.¹⁰⁰

La terza sezione da analizzare riguarda la giustizia e la difesa per infermità mentale. Uno studio dell'*International Center for Counter-terrorism* condotto a Oslo durante il processo a Breivik ha esaminato in che misura il processo ha soddisfatto le aspettative del pubblico norvegese¹⁰¹. La percezione comune era che il “modo giusto in cui Breivik era stato trattato fosse la risposta definitiva agli atti di Breivik”.¹⁰² I partecipanti al sondaggio hanno in gran parte supportato la strategia dell'accusa, con l'eccezione principale costituita dall'opposizione al fatto che Breivik era stato dichiarato pazzo, piuttosto che penalmente responsabile. La difesa per infermità mentale ha suscitato diverse reazioni.¹⁰³ Dopo il processo, il governo ha commissionato una revisione della legislazione relativa alla difesa per infermità mentale. La commissione denominata *Rieber Mohn* era incaricata di valutare l'ambito di applicazione della difesa e la necessità di migliorare le linee guida per la cooperazione tra psichiatri e avvocati. La difesa per infermità mentale in Norvegia si differenzia da quella di altri paesi per la sua mancanza di un prerequisito per stabilire una connessione causale tra infermità mentale e il crimine in questione. La possibilità di una connessione causale, e il fatto che tale connessione sia difficile da escludere se l'imputato è stato dichiarato pazzo, è considerata sufficiente di per sé a giustificare la difesa per infermità mentale. La raccomandazione della commissione *Rieber Mohn* è stata di ridurre l'ambito della difesa per infermità mentale e introdurre un requisito per stabilire una connessione causale tra l'infermità mentale e il reato come prerequisito per l'esenzione dalla pena. La possibilità di evitare la responsabilità penale sollevando con successo la difesa per infermità mentale è stata più facile in Norvegia rispetto ad altri paesi scandinavi.

La quarta sezione si occupa della libertà di espressione. In seguito all'esplosione, a Oslo diversi importanti giornali limitarono o chiusero i propri forum di dibattito online per paura di fomentare un odio verso i musulmani, in quanto inizialmente si pensava l'attentato fosse di matrice jihadista. Tuttavia, il dibattito online si è intensificato nei giorni e nelle settimane successive. Una domanda centrale era come garantire una discussione democratica e aperta senza incoraggiare l'estremismo. Una parte dell'opinione pubblica affermava che i siti web e i forum “islamofobici” erano da individuare come promotori delle attitudini di Breivik, attribuendo dunque la responsabilità del fanatismo di Breivik al tema del discorso d'odio su Internet.¹⁰⁴ D'altra parte, c'era chi sosteneva che gli attacchi terroristici hanno solo confermato la necessità di proteggere la libertà di espressione, con la libertà di parola che era minacciata in seguito ai provvedimenti presi post-22 luglio¹⁰⁵.

Nel suo manifesto¹⁰⁶, Breivik fa riferimento al blogger anti-islamico “Fjordman” come una fonte di ispirazione molto importante. Nel giugno 2013, la *Fritt Ord*, una fondazione per la libertà di espressione, ha offerto 75.000 NOK al blogger per scrivere un libro sul caso Breivik. Tuttavia, nessun editore ha voluto pubblicare tale libro, che titolava “Testimone della follia”.

In uno studio completo sulle voci e sui punti di vista nei media norvegesi post-22 luglio, Figenschou e Beyer

¹⁰⁰ Office of the Prime Minister. (2012b). The prime minister's address to the Storting on the government's follow-up of the 22 July commission's report [Speech/article] published 28 August 2012. <https://www.regjeringen.no/en/aktuelt/the-prime-ministers-address-to-the-stort/id698071/>

¹⁰¹ De Graaf, B., van der Heide, L., Wanmaker, S., & Weggemans, D. (2013). *The Anders Behring Breivik trial: Performing justice, defending democracy*. ICCT Research Paper June 2013. The Hague: International Centre for Counter-Terrorism.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Roth, Walton T. MD*; Dager, Stephen R. MD†‡. Psychiatry on Trial: The Norway 2011 Massacre. *The Journal of Nervous and Mental Disease* 202(3):p 181-185, March 2014.

¹⁰⁴ Andersson, M. (2012). The debate about multicultural Norway before and after 22 July 2011. *Identities*, 19(4), 418–427. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.684442>

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Sandberg, S. (2013). Are self-narratives strategic or determined, unified or fragmented? Reading Breivik's Manifesto in light of narrative criminology. *Acta Sociologica*, 56(1), 69–83. <http://www.jstor.org/stable/23525662>

¹⁰⁷hanno osservato che “la sfera online anti-islamista, i gruppi e le organizzazioni attiviste che prima degli attacchi erano stati ampiamente ignorati dai media mainstream” sono finiti sotto i riflettori dei media dopo il 22 luglio. Questo è accaduto perché Breivik “ha citato ampiamente i loro testi, discusso i loro progetti e scritto delle sue relazioni con le figure chiave nel suo manifesto”¹⁰⁸. Di conseguenza gli “ideologi” della sfera deviante anti-islamica hanno cominciato a esprimere le loro opinioni nei media mainstream dopo il 22 luglio. Nonostante il dibattito intenso generatosi in Norvegia sulla libertà di espressione, non sono state introdotte nuove politiche, né sono stati commissionati studi su questa questione a seguito del 22 luglio. Infine, la quinta e ultima sezione da analizzare è quella del multiculturalismo, i quali pericoli uniti all’imminenza di “Eurabia” erano i temi principali del manifesto di Breivik, che accusava essenzialmente la sinistra “multiculturale” norvegese di aver tradito la nazione. Come in molti altri paesi europei, il dibattito norvegese sul “multiculturalismo” riguarda principalmente le politiche di immigrazione e integrazione. L’argomento è tra coloro che abbracciano una Norvegia multi-etnica e multicultural, e coloro che vedono la politica di immigrazione della Norvegia come troppo permissiva, mettendo in guardia contro “i problemi culturali legati all’immigrazione”¹⁰⁹ e addirittura contro la “continua islamizzazione”¹¹⁰ della Norvegia. Nel luglio 2011, i partiti politici erano pronti a iniziare la campagna elettorale per le elezioni municipali di metà settembre. A causa degli attacchi terroristici del 22 luglio si concordò di posticipare l’inizio della campagna a metà agosto con il Primo Ministro Stoltenberg che chiese ai media di “attenuare la retorica anti-immigrati” e di “evitare di dare la colpa a un particolare partito politico”¹¹¹ con un chiaro riferimento al Partito del Progresso. Gli stessi leader di tale partito ammisero pubblicamente di dover cessare con la retorica incendiaria contro l’immigrazione che era stata utilizzata fino ad allora. Allo stesso tempo però, la leader del Partito del Progresso, Siv Jensen, dichiarò che “il partito non accettava alcuna responsabilità per i crimini orrendi commessi da Breivik”¹¹².

Nei primi mesi dopo il 22 luglio, i politici e i simpatizzanti del Partito del Progresso hanno cercato di distanziarsi da qualsiasi punto di vista che potesse essere interpretato come simile a quello di Breivik. Tuttavia, è stato difficile ignorare le somiglianze tra gli argomenti anti-immigrazione usati dai politici del Partito del Progresso e quelli espressi da Breivik nel suo manifesto. Alle elezioni del 2013, il Partito del Progresso aveva riparato con successo qualsiasi danno reputazionale legato alla sua associazione con i terribili atti compiuti da Breivik. Sebbene l’ombra del 22 luglio sia riemersa brevemente dopo le elezioni del 2013, i giornali norvegesi hanno riportato la connessione con Breivik solo quando è stata sollevata dai media internazionali.

Di fatto, come emerge dall’indagine condotta da Kolås¹¹³, nessuna nuova politica sull’immigrazione o sull’integrazione, né alcun libro bianco del governo, valutazioni o rapporti possono essere collegati specificatamente ai dibattiti post-22 luglio sulle politiche norvegesi sull’immigrazione e sulle misure di integrazione. Lo studio evidenzia come piuttosto il governo guidato dal Partito Laburista ha fatto ogni sforzo per evitare polemiche su questi temi durante il mandato, sviluppando un approccio non conflittuale e orientato all’accordo anche con l’opposizione.

¹⁰⁷ Figenschou, T. U., & Beyer, A. (2014, July 29). The limits of the debate. How the Oslo terror shook the Norwegian immigration debate. *The International Journal of Press/Politics*. doi:10.1177/1940161214542954

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Andersson, M. (2012). The debate about multicultural Norway before and after 22 July 2011. *Identities*, 19(4), 418–427. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.684442>

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Wiggen, M. (2012). Rethinking Anti-Immigration Rhetoric after the Oslo and Utøya Terror Attacks. *New Political Science*, 34(4), 585–604. <https://doi.org/10.1080/07393148.2012.729744>

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Kolås, Å. (2017). How critical is the event? Multicultural Norway after 22 July 2011. *Social Identities*, 23(5), 518–532. <https://doi.org/10.1080/13504630.2016.1271740>

2.9 Terrorismo cristiano e costruzione religiosa del nemico: il caso di Anders Behring Breivik alla luce di *Terror in the Mind of God* di Mark Juergensmeyer e il ruolo della Bibbia nel Manifesto

Nel suo manifesto di oltre 1500 pagine, *2083: A European Declaration of Independence*, Breivik espose in modo dettagliato la sua visione del mondo, presentando il suo gesto come parte di una guerra necessaria per difendere l'identità cristiano-occidentale dell'Europa. Pur dichiarandosi non particolarmente religioso, egli fece ampio uso di simboli, immagini e retoriche cristiane, accostando concetti come “crociata”, “martirio” e “sacrificio” alla sua azione omicida.

In questo paragrafo andremo ad analizzare la figura di Breivik alla luce dell'opera *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* di Mark Juergensmeyer, che offre una cornice interpretativa utile per comprendere le dinamiche psicologiche, teologiche e politiche del terrorismo religioso. In particolare, si intende indagare il nesso tra cristianesimo, identità culturale e legittimazione della violenza, andando poi ad approfondire il fenomeno del terrorismo cristiano e le sue peculiarità rispetto ad altri fondamentalismi contemporanei. L'analisi integrerà inoltre anche fonti processuali e perizie psichiatriche, che permetteranno di esplorare le dimensioni ideologiche, psicologiche e religiose dell'attentatore.

Nel manifesto di Breivik, la religione cristiana non è intesa in termini confessionali o spirituali, ma come una matrice culturale e identitaria. L'autore si definisce un “cristiano culturale”¹¹⁴, dichiarando di non essere un credente praticante, ma di riconoscere il valore fondante del cristianesimo nella civilizzazione europea. Questa idea è ribadita in diversi passaggi in cui afferma: “Io personalmente non credo in Dio, ma riconosco che il cristianesimo ha plasmato l'identità europea e che deve essere difeso”.¹¹⁵ La sua visione è più vicina a quella di una religione civile, in cui il cristianesimo viene svuotato di contenuto teologico per essere assunto come simbolo di appartenenza etno-geografica.

Questo uso ideologico della religione è un tratto che Juergensmeyer rileva in molti casi di terrorismo religioso. In *Terror in the Mind of God*, l'autore mostra come la religione venga spesso manipolata per giustificare conflitti politici e sociali, trasformandoli in lotte cosmiche¹¹⁶.

Juergensmeyer scrive: “Il potere della religione risiede nella sua abilità nel conferire un significato cosmico a eventi storici”¹¹⁷. Breivik trasforma così una battaglia politica in una crociata, utilizzando simboli religiosi (come i Templari, la croce, il linguaggio del martirio) per conferire un'aura epica alla sua azione.

Nel suo lavoro, Juergensmeyer dedica ampio spazio al terrorismo cristiano, soffermandosi su realtà diverse: dal movimento antiabortista negli Stati Uniti ai suprematisti bianchi, fino a gruppi armati che si rifanno a letture millenaristiche della Bibbia¹¹⁸. Una caratteristica comune è la convinzione che il mondo sia in decadenza morale e spirituale, e che solo attraverso un intervento violento si possa ristabilire l'ordine divino. Il terrorismo cristiano, secondo Juergensmeyer si distingue per alcune peculiarità che andremo ora ad elencare. In primo luogo, per un apocalitticismo, una convinzione che si stia vivendo la fine dei tempi, segno del peccato umano. In secondo luogo, le azioni terroristiche cristiane sono caratterizzate da una sacralizzazione dell'identità culturale, razza e nazione sono percepite come entità sacre. La terza caratteristica comune è l'uso della Bibbia come testo profetico e come fonte di legittimazione violenta. Infine, quarta e ultima peculiarità è la demonizzazione del nemico. L'avversario è percepito come il Male incarnato, e deve essere eliminato.

Breivik si inserisce perfettamente in questa logica. Egli costruisce una visione manichea della realtà, in cui l'Islam rappresenta la minaccia esterna e il multiculturalismo la corruzione interna. I giovani laburisti da lui

¹¹⁴ Breivik, A. B. (2011). *2083: A European Declaration of Independence*, p. 1304.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Juergensmeyer, M. (2003). *Terror in the Mind of God*, Berkeley: University of California Press, p. 6.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ivi*, cap. V

uccisi vengono descritti come “traditori culturali”, legittimi bersagli in quanto complici della dissoluzione dell’identità europea. La costruzione del nemico, centrale nell’ideologia suprematista bianca, assume in Breivik toni sacri: l’attentato diventa un sacrificio rituale.

Il legame tra suprematismo bianco e cristianesimo è stato approfondito anche da autori come Kathleen Belew e Robert Futrell.¹¹⁹ In molti casi, il *white nationalism* adotta un linguaggio religioso per sacralizzare l’identità razziale e giustificare la violenza. Come osserva Juergensmeyer, il nazionalismo etnico assume caratteristiche religiose quando diventa totalizzante e manicheo.

La letteratura sociologica ha evidenziato come questi movimenti ricorrano spesso alla Bibbia (soprattutto all’Antico Testamento) per legittimare una visione etnocentrica dell’ordine divino. Breivik si inserisce in questa cornice, rielaborando miti crociati e immaginari medievali in chiave postmoderna.

Juergensmeyer individua nella violenza una “performance sacra”¹²⁰. Il terrorista religioso si vede come sacerdote-guerriero, e l’atto violento come rito. Breivik non si limita all’azione, ma la narra e la mitizza nel suo manifesto, proponendosi come guida per una nuova crociata europea. Il linguaggio che utilizza è deliberatamente rituale e cerimoniale: paragona la sua azione a un’offerta di sangue, un dovere per il bene collettivo. Questo aspetto è coerente con la teoria di Juergensmeyer secondo cui la violenza religiosa non è solo strumento, ma messaggio: una messa in scena cosmica.

Il richiamo ai Templari è centrale per Breivik, egli si autoproclama “*Justiciar Knight Commander*” di un inesistente nuovo ordine templare, presentato nel manifesto come un network segreto di difensori dell’Europa. Si tratta di una costruzione mitologica funzionale a giustificare la violenza come restaurazione di un ordine perduto. Juergensmeyer osserva analoghe mitologie in altre religioni, dove il passato sacro è usato per attaccare il presente profano.¹²¹

Il richiamo alla crociata medievale permette a Breivik di presentare la sua azione come una forma di continuità storica, una lotta intergenerazionale in difesa della “vera” Europa. E’ una forma di storicismo religioso che, svuotato della fede, diventa nostalgia ideologica.

Per quanto riguarda gli elementi psicologici e la retorica della radicalizzazione, i documenti processuali e le perizie psichiatriche forniscono un ulteriore livello di analisi. La prima perizia psichiatrica¹²² diagnosticò a Breivik una forma di schizofrenia paranoide; la seconda, invece, lo considerò imputabile. In entrambe emerge una personalità narcisistica con tratti deliranti, convinta della propria missione salvifica.

Juergensmeyer sottolinea come spesso i terroristi religiosi si percepiscano come strumenti di una volontà superiore, incarnazioni del destino sacro.

In conclusione, il caso Breivik interroga il concetto stesso di terrorismo religioso, in questo caso di terrorismo cristiano. Come rileva Juergensmeyer: “*I terroristi religiosi più pericolosi non sono quelli che credono troppo, ma quelli che credono troppo violentemente*”¹²³. La religione, privata della spiritualità, diventa macchina ideologica: nel caso di Breivik, il cristianesimo è arma narrativa per una guerra identitaria. L’analisi del suo caso mostra come le dinamiche del terrorismo religioso possano essere presenti anche in contesti apparentemente secolarizzati, dove la religione sopravvive come codice simbolico per giustificare la violenza.

2.9.1 Il ruolo della Bibbia nel Manifesto di Breivik

Hannah Strømme è una teologa e studiosa che attualmente guida il Center for Theology and Religious Studies. Nel 2017 ha pubblicato un articolo dal titolo *Christian Terror in Europe? The bible in Anders*

¹¹⁹ Belew, K. Futrell, R. *A Constellation Approach to Understanding Extremist White Supremacy*, Chapman University

¹²⁰ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God*, p. 124.

¹²¹ Juergensmeyer, M. (2017). *God at War*, Cap IV.

¹²² Aspaas, P. P. et al. (2012). *Psykiatrisk erklæring av Anders Behring Breivik*, Tribunale di Oslo.

¹²³ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God*, p. 10.

Behring Breivik's Manifesto nel quale analizza e sottolinea il ruolo che la Bibbia ha ricoperto nell'attentato del 22 luglio.

Il Manifesto di Breivik è un testo di 1500 pagine che si propone l'obiettivo di rivelare la verità a proposito della civiltà occidentale europea. Breivik afferma che una forma di totalitarismo islamico si stia affermando in Europa, e che i media e le élite governanti europee ne siano complici e responsabili. Nel Manifesto si parla di una "Resistenza Europea" e di "Patrioti Europei", necessari per vincere questa guerra culturale. La civiltà europea è descritta da Breivik come radicalmente minacciata da questi attacchi moderni e postmoderni che hanno condotto all'indebolimento dei valori occidentali e alla progressiva perdita della libertà di espressione. La speranza e l'obiettivo ultimo di Breivik, come riporta nel suo manifesto, è che l'Europa venga nuovamente governata dai patrioti in uno stato monoculturale cristiano.

Analizzando il Manifesto di Breivik si può notare come esso sia il lavoro di diversi copia e incolla fatti dall'attentatore, da una varietà di fonti che spaziano da fonti di destra estremista a siti complottisti e blog. L'Eurabia è la teoria di Breivik secondo cui i leader politici europei, in particolare l'UE, sarebbero la guida di una cospirazione volta a trasformare l'Europa in una colonia islamica. L'Islam è visto non come una religione, ma come un'ideologia politica totalitaria e che come tale va fermata contenendo l'Islam nelle nazioni musulmane, tagliando tutti i sussidi a tali Paesi e stabilendo un network anti multiculturale per rimpiazzare le attuali classi politiche che supportano l'Islam.

Il Manifesto di Breivik contiene riferimenti espliciti alla Bibbia, seppur essi non ricoprono la maggior parte del Manifesto. Ci sono 62 riferimenti espliciti ai testi biblici e 27 riferimenti alla Bibbia più in generale. La maggior parte di questi riferimenti si trova nella sezione "*The Bible and Self-Defence*" nella quale Breivik comincia con un'allusione ai due papi Urbano II e Innocenzo III che avrebbero concesso favori ai martiri della chiesa, con particolare riferimento al periodo delle crociate. Nel Manifesto si possono trovare diverse citazioni della Bibbia decontestualizzate, con un significato diverso da quello contenuto nel libro originale. Dalla lettura della Bibbia di Breivik emerge un chiaro messaggio: Dio non è un pacifista e la Bibbia incoraggia l'uso della violenza come autodifesa della cultura cristiane e del proprio Dio. Inoltre, i promotori dell'anti culturalismo e dell'anti islamismo sono considerati effettivamente soldati di Cristo.

Una delle sezioni più significative del manifesto di Anders Behring Breivik si intitola "*The Bible and Self-Defence*". Qui, Breivik sostiene che molti cristiani sbagliano nel ritenere che la Bibbia condanni l'autodifesa. La sezione inizia con questa citazione: "Molti cristiani affermano che gli atti di autodifesa siano antibiblici, non scritturali e empi. Tuttavia, si sbagliano senza alcun dubbio. La Bibbia non potrebbe essere più chiara sul diritto, anzi, sul dovere che abbiamo come cristiani di difenderci"¹²⁴. Fin dall'inizio emerge una tensione fondamentale, con la Bibbia che, come libro di pace, si confronta con l'interpretazione di Breivik, che la presenta invece come un manuale di guerra.

L'uso di citazioni bibliche nel Manifesto mira a giustificare l'uso della violenza in nome della difesa culturale europea. Secondo Breivik, l'Antico Testamento dimostra ripetutamente che il popolo di Dio era "comandato a combattere con le migliori armi disponibili"¹²⁵.

L'Autore cita l'Esodo 22:2-3 utilizzandolo per sostenere il diritto di difendere la propria casa, che Breivik intende simbolicamente come Europa¹²⁶.

Altra citazione è quella di Luca 22:36, in cui Gesù invita i discepoli a procurarsi una spada. Breivik cita questo passo per mostrare che anche Cristo esorta alla lotta armata.

Tuttavia, il Manifesto evita una glorificazione indiscriminata della violenza, poiché Breivik ricorda anche l'episodio in cui Gesù ordina a Pietro di riporre la spada, affermando che esiste un "momento giusto" per combattere¹²⁷.

La situazione contemporanea europea viene dunque letta come un'invasione, una "guerra demografica" islamica facilitata dalle élite multiculturali, e ogni atto di violenza contro i nemici viene pertanto configurato come legittima difesa.

¹²⁴ Breivik, Manifesto, 1328.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, p. 1329.

¹²⁷ *Ivi*, p. 1328.

Breivik costruisce una narrazione in cui l'Europa è come una casa invasa, e i cittadini cristiani hanno il diritto, se non il dovere, di difenderla con la forza. Questa narrativa si basa su un concetto di eroismo sacrale, in cui il terrorista si vede come un martire che agisce per il bene superiore.

Il manifesto propone una scelta netta ai lettori: o "alzarsi nella forza del Signore" e diventare "veri guerrieri cristiani" o "continuare a tenere la testa sotto la sabbia".

Breivik estende poi il concetto di autodifesa biblica fino a proporre una vera e propria militarizzazione religiosa della società civile nella quale tutti sono chiamati a essere soldati di Cristo, sono presenti riferimenti espliciti alla tradizione della Crociate, che sono presentate come un precedente storico legittimante. Breivik cita l'Atto 5:29 che afferma: "Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini" con lo scopo di delegittimare i governi europei contemporanei, considerati "traditori e complici dell'invasione islamica"¹²⁸.

L'approccio di Breivik alla Bibbia si inserisce in una tradizione più ampia di interpretazione militante delle Scritture che era già presente nel periodo della Prima Guerra Mondiale, durante il quale predicatori sia britannici che tedeschi interpretarono il cristianesimo come compatibile con la difesa armata. In tempi di guerra, versetti che parlano di amore e pace venivano relativizzati, quelli che lodano la forza e il sacrificio venivano al contrario elevati. Breivik esegue un'operazione simile minimizzando gli insegnamenti evangelici sulla pace e il perdono e enfatizzando i passi biblici che legittimano l'uso della forza contro i nemici della comunità. Di fatto, l'attentatore costruisce nel suo manifesto una narrativa in cui il cristiano europeo è chiamato a eroismo, sacrificio e lealtà verso la "comunità cristiana" in guerra.

Nel Manifesto di Breivik, la Bibbia oltre a essere un mezzo per giustificare la violenza si pone come uno strumento di motivazione personale e collettiva. Attraverso l'uso selettivo di alcuni passi biblici, Breivik costruisce un'immagine del credente come guerriero eletto, chiamato a combattere per la salvezza dell'Europa. La Bibbia è dunque proposta come una fonte di forza interiore, speranza nella vittoria e conferma del sostegno divino.

In questo senso, uno dei riferimenti principali è il racconto di Davide contro Golia¹²⁹, più volte citato come modello esemplare. La figura di Davide che riesce a sconfiggere un nemico immensamente più forte grazie alla sua fede in Dio diventa metafora della situazione descritta da Breivik. I patrioti europei sono infatti pochi, isolati e sfavoriti, tuttavia con la loro fede e con il sostegno divino, saranno secondo Breivik in grado di prevalere contro le forze sovrastanti dell'islamizzazione e del multiculturalismo. Si rafforza il concetto che l'azione, se sostenuta dalla fede, non soltanto giustifica la violenza, ma conduce anche al successo. Il Manifesto propone una visione di Dio non come osservatore passivo, bensì come un alleato attivo che combatte accanto ai suoi guerrieri.

Breivik insiste anche sulla necessità del coraggio individuale, citando proverbi e ammonendo i suoi lettori contro la codardia in quanto il coraggio non basta, serve anche determinazione e prontezza al sacrificio. Di nuovo, si può osservare un parallelismo con quanto accaduto durante le due Guerre Mondiali nelle quali, come descritto da Michael Snape¹³⁰, i soldati britannici utilizzavano la Bibbia non solo come conforto spirituale, ma anche come fonte di motivazione per affrontare la morte e il sacrificio. Allo stesso modo, nel manifesto, l'essere "soldati di Cristo" significa accettare la sofferenza come parte di una missione più grande e superiore.

Infine, Breivik rifiuta l'immagine del cristiano come figura pacifica. Attraverso l'interpretazione di versetti come 1 Corinzi 4:20 che recita "*Il regno di Dio non consiste in parole, ma in potenza*", l'autore esorta i suoi lettori a lottare attivamente. In questo modo, la Bibbia si trasforma nel Manifesto di Breivik in un manuale di addestramento morale, che mira a formare guerrieri duri e risoluti, pronti a battersi per la difesa della "vera Europa".

¹²⁸ Breivik, Manifesto p. 1334.

¹²⁹ *Ivi*, pp 33, 1158,1329.

¹³⁰ Snape, M. F. (2005). *God and the British soldier religion and the British Army in the First and Second World Wars*. Routledge, pp.23-25

Come già osservato, nel Manifesto si arriva a presentare Dio stesso come un alleato attivo nella battaglia, con la Bibbia che non è dunque solo fonte di principi o forza morale interiore, ma attesta la partecipazione diretta di Dio nel conflitto. Questa costruzione retorica serve a fornire una dimensione teologica alla guerra culturale invocata da Breivik.

L'autore attinge a versetti come l'Esodo 15:3 e Isaia 42:13 che raffigurano Dio come guerriero potente. Queste immagini sono utilizzate per sottolineare che la guerra, se combattuta per la giusta causa, è voluta da Dio stesso. In questa visione la battaglia contro il multiculturalismo e l'islamizzazione si pone non come una guerra politica, ma come una vera e propria guerra santa, approvata e guidata dalla divinità.

Breivik continua citando altri versetti come Isaia 41:13 e gli Atti 12:23, insistendo sul fatto che Dio interverrà attivamente a favore dei suoi seguaci. Si può osservare come in questa rappresentazione l'assistenza divina sia concreta e militante, con Dio che non si limita a sostenere moralmente, ma agisce contro i nemici. Attraverso l'uso selettivo di questi versetti, il manifesto costruisce una visione manichea del mondo, dove da una parte ci sono i giusti, sostenuti da Dio, e dall'altra i nemici assoluti, ossia multiculturalisti e musulmani, che devono essere annientati. John J. Collins osserva che questa costruzione biblica dell'identità, tipica di alcune tradizioni apocalittiche, non lascia spazio alla negoziazione o al compromesso. I nemici non sono avversari politici, ma forze del male contro cui la lotta è inevitabile e sacra¹³¹.

In questi passi del Manifesto, Breivik rielabora l'immagine di Dio secondo un modello iper-mascolino e militarizzato, descrive un Dio che parla di guerra, che annienta i nemici senza pietà e che garantisce la vittoria ai suoi guerrieri. Questa visione si oppone radicalmente all'immagine di Dio come promotore di pace e amore, tipica del cristianesimo tradizionale. Nel Manifesto, Dio è un esempio di aggressività giustificata. Da imitare e da invocare.

Un'altra chiave in cui Breivik analizza la Bibbia è quella che vede il testo sacro come il pilastro fondamentale dell'identità europea. In questa visione ideologica, il cristianesimo, inteso in senso culturale più che religioso, viene idealizzato come la base storica, morale e sociale su cui si è costruita la civiltà occidentale. Breivik sostiene che la difesa della cultura europea coincida con la difesa della Bibbia e dei valori tradizionali che essa rappresenterebbe.

Breivik denuncia il declino dell'Europa moderna, secondo lui il legame tra l'Europa e la sua radice cristiana è stato spezzato da delle traduzioni moderne della Bibbia, giudicate troppo "politicamente corrette", dalla promozione di valori egualitari e pacifisti e dall'apertura verso altre religioni, in particolare l'Islam. L'ideale proposto è un ritorno a una presunta "purezza originaria", incarnata dalla Vulgata latina o dalla prima edizione della King James Bible (pre-1611). In questa prospettiva, la Bibbia "antica" diventa simbolo di forza, ordine e supremazia culturale.

Nel Manifesto, la Bibbia è trattata come un testo politico e giuridico piuttosto che come un libro sacro per la vita spirituale individuale. Analizzando l'interpretazione che Breivik dà del testo sacro si può osservare che esso è presentato come una fonte per la costruzione di leggi, codici morali e assetti sociali, e come elemento centrale per la ricostruzione di un'Europa monoculturale e cristiana. Breivik propone persino una riforma del sistema scolastico europeo che preveda lo studio obbligatorio della Bibbia come manuale di civiltà.

L'autore accusa le chiese contemporanee di aver "pervertito" il messaggio originario della Bibbia attraverso una modernizzazione del linguaggio, evitando i riferimenti al combattimento e promuovendo una versione "femminilizzata" e "pacifista" delle Scritture. Per Breivik, tutto ciò riflette la decadenza morale dell'Europa e si rende così necessario il recupero dell'interpretazione "tradizionale" per salvare il continente.

In conclusione, l'analisi del manifesto di Anders Behring Breivik mostra come la Bibbia sia stata utilizzata non come strumento di riflessione spirituale, ma piuttosto come un arsenale ideologico per sostenere una presunta guerra culturale. Nel Manifesto, la Bibbia giustifica l'uso della violenza come autodifesa verso presunti attacchi multiculturalisti, fornisce modelli di coraggio e sacrificio per motivare i combattimenti,

¹³¹ Collins, J. J. (2003). The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence. *Journal of Biblical Literature*, 122(1), 3–21. <https://doi.org/10.2307/3268089>

definisce l'identità culturale europea come strettamente legata al cristianesimo tradizionale, e infine presenta Dio stesso come un alleato guerriero pronto a intervenire nel conflitto senza alcuna pietà per i "nemici". La selezione e la manipolazione dei versetti riflettono una tradizione più ampia di letture militanti delle Scritture, in cui i passi che promuovono pace e amore vengono minimizzati o relativizzati, mentre quelli che parlano di guerra, forza e sacrificio vengono assolutizzati.

In questo quadro, il terrorismo di matrice "cristiana" emerge non come espressione autentica della fede evangelica, ma come distorsione ideologica che strumentalizza il testo sacro a fini politici. Il caso Breivik dimostra l'urgenza di analizzare criticamente le modalità attraverso cui i testi religiosi possono essere strumentalizzati e impiegati per giustificare la violenza nel contesto contemporaneo.

Nel prossimo capitolo, analizzeremo dei casi di studio differenti da questo, riguardanti non dei singoli, quanto piuttosto delle vere e proprie organizzazioni terroristiche.

CAPITOLO 3

3.1 Introduzione ai casi di studio di terrorismo cristiano

Il presente capitolo si propone di analizzare in modo approfondito alcuni casi di studio rappresentativi del terrorismo cristiano contemporaneo, con particolare attenzione al contesto statunitense. I casi di studio, nella ricerca sociologica, assumono un'importanza cruciale poiché consentono di comprendere come l'ideologia religiosa possa trasformarsi in legittimazione della violenza politica, manifestandosi attraverso azioni terroristiche motivate da interpretazioni fondamentaliste del cristianesimo.

Il terrorismo cristiano rappresenta una tipologia di violenza politica spesso trascurata dai media rispetto ad altre forme di terrorismo religioso, ma che possiede radici storiche, culturali e teologiche profonde, come descritto nel capitolo precedente. Attraverso l'analisi dei casi selezionati è possibile cogliere le modalità con cui il discorso religioso viene utilizzato per giustificare la violenza, i processi di radicalizzazione, nonché le strutture organizzative che caratterizzano questi gruppi.

La scelta dei casi di studio presentati in questo capitolo è guidata da tre criteri principali. Il primo riguarda la religione come giustificazione della violenza politica, sono stati selezionati gruppi o attori che mobilitano l'ideologia cristiana non solo come sfondo culturale, ma come legittimazione diretta e strumentale della violenza, mediante riferimenti testuali come la Bibbia, storici come le crociate, o profetici-apocalittici. Il secondo criterio utilizzato per la scelta si concentra invece sull'organizzazione, i casi che saranno descritti e approfonditi comprendono sia gruppi strutturati come il *Christian Identity Movement* o *The Army of God*, con teologie codificate e reti di supporto, sia attori individuali o microgruppi europei, la cui organizzazione debole è compensata da una forte motivazione ideologica religiosa. Infine, terzo e ultimo criterio utilizzato nella scelta dei casi di studio è la loro rilevanza per comprendere il fondamentalismo cristiano contemporaneo. Ogni caso selezionato permette di esplorare un aspetto specifico del fondamentalismo cristiano come l'uso della violenza contro nemici percepiti come "nemici di Dio", l'intreccio tra suprematismo razziale e ideologia religiosa, la costruzione di identità millenariste e apocalittiche e la dimensione politica e culturale, sia in contesti nordamericani sia europei.

Il capitolo inizia con un'analisi del *Christian Identity Movement* come paradigma di fondamentalismo razziale cristiano organizzato, proseguirà poi con la sezione dedicata all' *Army of God*, un esempio di terrorismo religioso contro il diritto all'aborto, con struttura reticolare e teologia giustificativa. La terza sezione si occuperà invece dei *Phineas Priesthood*, un caso di terrorismo senza una guida caratterizzato da una legittimazione biblica violenta. Infine, l'analisi dei casi di studio terminerà con un focus su un caso europeo, con lo scopo di esplorare le modalità di emersione di fondamentalismi cristiani violenti in contesti diversi dagli Stati Uniti, evidenziando convergenze e divergenze.

Lo scopo di questo capitolo è dunque offrire un'analisi dettagliata che integri la riflessione teorica e storica sui concetti di fondamentalismo e terrorismo cristiano evidenziando il ruolo della religione come potente dispositivo motivazionale e di legittimazione simbolica della violenza. Si dimostrerà inoltre come gli attori terroristici cristiani siano in grado di organizzarsi in forme diversificate ma convergano nell'interpretazione letterale e selettiva delle Scritture come mandato divino. Attraverso quest'ultima parte della mia tesi il mio obiettivo è quello di mostrare come questi fenomeni costituiscano una minaccia rilevante nella comprensione della violenza politica contemporanea, richiedendo un'analisi sociologica che sappia coniugare micro e macro livelli di spiegazione.

3.2 Christian Identity Movement

Il *Christian Identity Movement* rappresenta una delle forme più estreme e strutturate di fondamentalismo cristiano suprematista negli Stati Uniti. Più che un'organizzazione unitaria, si configura come un insieme

eterogeneo di chiese, gruppi, congregazioni e milizie paramilitari che condividono una dottrina razziale cristiana radicale e una visione del mondo apocalittica.¹³²

In *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, Michael Barkun ne traccia un'analisi storica e sociologica approfondita, evidenziando come questo movimento sia emerso da una radicale reinterpretazione dell'Anglo-Israelismo ottocentesco, una corrente protestante ottocentesca sviluppatasi in Inghilterra, secondo la quale le tribù perdute d'Israele si sarebbero trasferite in Europa settentrionale e i popoli anglosassoni sarebbero dunque i veri discendenti di Israele biblico. Questa dottrina, inizialmente priva di implicazioni violente o suprematiste, migrò negli Stati Uniti, dove si trasformò radicalmente¹³³.

Nel contesto americano del primo Novecento, l'Anglo-Israelismo si evolve nel *Christian Identity Movement* introducendo come elementi centrali l'antisemitismo teologico e la dottrina della *serpent seed*. Secondo questa interpretazione, gli ebrei non discenderebbero da Abramo ma da Caino, frutto dell'unione tra Eva e il serpente nel Giardino dell'Eden¹³⁴. Ne deriva un'interpretazione profondamente razzista della storia biblica, in cui solo i bianchi europei sono i veri "figli di Dio", mentre gli altri popoli sono considerati razze inferiori o addirittura senza anima. Barkun evidenzia come questa dottrina abbia creato una separazione ontologica tra i veri Israeliti e gli ebrei, visti come il male incarnato. I bianchi sono considerati il popolo eletto di Dio, incaricato di dominare e purificare il mondo, il movimento crede che il governo federale degli Stati Uniti sia dominato da ebrei satanici e che presto si giungerà a una guerra finale, l'Armageddon, tra la razza bianca cristiana e le forze del male. Questa visione millenarista giustifica il ricorso alla violenza politica come missione sacra. Il Christian Identity Movement unisce dunque l'antisemitismo religioso, ossia una visione degli ebrei come stirpe satanica, a teorie cospirative che vedono il governo, le banche e la massoneria come strumenti ebraici per la dominazione globale.

Dal punto di vista teologico, Christian Identity sostiene che la salvezza sia riservata esclusivamente ai bianchi europei, considerati gli unici veri discendenti di Israele. Gli ebrei sono demonizzati come progenie satanica, mentre le istituzioni statali americane sono ritenute corrotte o possedute dall'Anticristo¹³⁵. Questa concezione si intreccia con l'attesa di un conflitto finale che porterà alla distribuzione dei "nemici di Dio" e all'instaurazione di un regno cristiano-ariano sulla terra¹³⁶. Sul piano organizzativo, il movimento adotta la strategia della "leaderless resistance", ossia la resistenza senza leader, in cui piccoli gruppi o cellule indipendenti agiscono autonomamente senza un comando centralizzato, riducendo il rischio di infiltrazioni federali e mantenendo viva la rete ideologica. Tale strategia, teorizzata e diffusa anche da figure come Louis Beam, ha garantito la sopravvivenza del movimento nonostante le repressioni legali e l'indebolimento di organizzazioni più grandi.

Sociologicamente, il Christian Identity Movement rappresenta un esempio paradigmatico di come la religione possa fungere da potente dispositivo di legittimazione simbolica della violenza politica. Come sottolinea Mark Juergensmeyer, la trasformazione del conflitto politico e razziale in "guerra sacra" conferisce alla violenza un'aura di inevitabilità e di dovere morale assoluto¹³⁷. La sua influenza non si limita al suprematismo americano, ma costituisce un sottostrato teologico che continua a ispirare gruppi neonazisti e milizie survivaliste, configurandosi come una minaccia persistente nella violenza politica contemporanea¹³⁸.

¹³² Barkun, M. (1994). *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. University of North Carolina Press, p. 2.

¹³³ *Ivi*, p. 5

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence* (3rd ed.). University of California Press, cap.IV

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Southern Poverty Law Center. (2020). Christian Identity. SPLC Intelligence Report.

Un'altra caratteristica, che viene spesso dimenticata, del terrorismo di estrema destra è l'intrinseca misoginia. La misoginia è definita da Kate Manne, filosofa femminista, come la forza che sostiene il patriarcato assicurando che le donne si conformino a uno specifico ordine normativo¹³⁹. Le infrazioni sono punite in qualche modo, alcune volte in maniera visibile e palese, in altri casi in modi più nefasti e oscuri. Per la loro natura, la misoginia e il patriarcato appartengono alla dimensione politica, con la prima che supporta il sistema patriarcale, un ordine che configura le istituzioni politiche, le leggi, le norme culturali e sociali, e ogni tipo di privilegio e accesso al potere che le donne non possono e non devono avere. Tuttavia, gli studi sul terrorismo che si focalizzano sulla violenza politica, tendono ancora a resistere a una visione della misoginia come importante forza ideologica e politica. Caron E. Gentry, nel suo articolo *Misogynistic Terrorism: it has always been here* critica questa superficialità nell'approccio dello studio al terrorismo ponendo l'accento sul ruolo della misoginia nelle organizzazioni terroristiche di estrema destra¹⁴⁰. La misoginia è infatti sempre stata parte degli estremismi occidentali, inclusi gruppi come il Ku Klux Klan, the Order, le Aryan Nations e tutti i gruppi che gravitano intorno all'orbita del Christian Identity Movement. L'ideologia di questi gruppi è facilmente catalogabile come razzista, suprematista e nazionalista, quello che però non viene mai sottolineato e indagato è la sua dimensione misogina, elemento comune all'interno di tali gruppi che operano attraverso bombardamenti di cliniche abortiste e assassini di medici.

Kate Manne spiega che un sistema patriarcale è un ordine sociopolitico che posiziona gli uomini in una posizione superiore rispetto alle donne. Il sessismo, ossia la convinzione dell'inferiorità delle donne è utilizzato per giustificare e razionalizzare questo ordine. Molte femministe politiche come Elstain, Pateman e Enloe, hanno dimostrato come sia il patriarcato che il sessismo abbiano determinato la società e la politica nel corso dei decenni. Manne indica il sessismo come l'ideologia, e la misoginia come il meccanismo di rinforzamento di quest'ultima. L'ideologia è dunque integrata, non separata, dal meccanismo relazionale della persona coinvolta in un'organizzazione terrorista. Tuttavia, ciò non implica che il terrorista misogino odi le donne, anzi, spesso i misogini credono di star contribuendo a preservare uno status quo che loro percepiscono come corretto. Il loro obiettivo è quello di essere socialmente e moralmente superiori alle donne, non provano un odio intrinseco verso di esse, ma il sentimento di rabbia si scatena nel momento nel quale le donne si comportano in una maniera diversa da come il cervello del terrorista si aspetta. La misoginia è dunque secondo Manne, il sistema che rinforza e si assicura che le norme e le aspettative del patriarcato siano rispettate¹⁴¹.

Gli studi sul terrorismo hanno a lungo appurato come la partecipazione delle donne a gruppi di estrema destra sia significativamente più bassa rispetto alla loro adesione ad estremismi di sinistra. I gruppi di estrema destra tendono ad assumere ideologie più conservative e di conseguenza non accolgono le donne al loro interno¹⁴². Tuttavia, studi femministi sul terrorismo come quelli di Swati Parashar¹⁴³ e Sandra McEvoy¹⁴⁴, mostrano come, con una giusta chiave di lettura, sia possibile scorgere delle donne che siano state coinvolte in gruppi conservatori. Infatti, nei nuovi gruppi di estrema destra, le donne sono coloro che svolgono il compito di rendere la misoginia appetibile a una più ampia comunità. Un'attenzione crescente negli studi femministi è stata riposta recentemente sulle donne che abbracciano questa visione patriarcale e misogina dell'estremismo di destra. L'uso delle donne per cementare e aumentare l'influenza dell'ontologia nazionalista suprematista bianca è coerente con lo svilupparsi di altri movimenti nazionalisti nei quali le donne diventano i simboli della nazione.

All'interno del Christian Identity Movement la misoginia è ulteriormente radicata, le donne sono presentate con una dualità problematica. La donna bianca è infatti considerata come la creatura più bella nell'universo,

¹³⁹ Manne, K. (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford: Oxford University Press).

¹⁴⁰ Gentry, C. E. (2022). Misogynistic terrorism: it has always been here. *Critical Studies on Terrorism*, 15(1), 209–224. <https://doi.org/10.1080/17539153.2022.2031131>

¹⁴¹ Manne, K. (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford: Oxford University Press).

¹⁴² Weinberg, L., and W. Lee Eubank. 1987. "Italian Women Terrorists." *Studies in Conflict and Terrorism* 9 (3): 241–262.

¹⁴³ Parashar, S. (2011). Gender, Jihad, and Jingoism¹: Women as Perpetrators, Planners, and Patrons of Militancy in Kashmir. *Studies in Conflict & Terrorism*, 34(4), 295–317. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2011.551719>

¹⁴⁴ McEvoy, S. (2009). Loyalist Women Paramilitaries in Northern Ireland: Beginning a Feminist Conversation about Conflict Resolution. *Security Studies*, 18(2), 262–286. <https://doi.org/10.1080/09636410902900095>

sognata e desiderata dagli uomini di tutte le razze. Tuttavia, la femminilità è legata all'immagine di Eva, traditrice della quale non ci si può fidare, le donne sono ritratte come deboli e senza virtù, alla ricerca disperata della leadership e della forza mascolina. La più alta aspirazione a cui le donne possono ambire è supportare l'uomo bianco nel ruolo di moglie e madre, il solo ruolo della donna in questa cultura è quello di rendere la casa il più bella e comoda possibile per il suo uomo e per i suoi meravigliosi bambini bianchi. Comportarsi in una maniera anomala da questa, significherebbe essere una deviata traditrice della razza bianca¹⁴⁵.

Gentry sottolinea come l'ignoranza nel comprendere la profonda struttura del sistema patriarcale, è legata all'incapacità di notare come questo lato misogino sia sempre stato presente all'interno dell'estrema destra e delle sue organizzazioni. Gentry afferma che, ad eccezione di pochissimi studi, la maggior parte delle ricerche condotte sul terrorismo suprematista bianco negli Stati Uniti abbia fallito nel non cogliere il fatto che il mantenimento della purità della razza poggiava sulle donne e sul controllo di esse¹⁴⁶.

3.2.1 Aryan Nations

Uno dei primi teologi e predicatori a sistematizzare tali idee fu Wesley Swift, predicatore californiano attivo dagli anni '40, che trasformò l'Anglo-Israelismo in un vero e proprio movimento suprematista cristiano, con predicazioni contro ebrei, afroamericani e istituzioni federali¹⁴⁷. Swift fu responsabile della creazione di una teologia violenta, secondo la quale i bianchi erano i veri israeliti, mentre ebrei e afroamericani erano visti come "figli di Satana" o razze inferiori. Barkun sottolinea come Aryan Nations sia stata la base istituzionale più forte e solida per il Christian Identity Movement negli ultimi venticinque anni del Novecento. Aryan Nations organizzava training militari, raduni suprematisti e pubblicazioni che diffondevano teorie di un'imminente "guerra razziale", fino alla causa legale del 2000 che ne decretò la bancarotta¹⁴⁸. La sua ideologia combinava suprematismo bianco, antisemitismo radicale e millenarismo cristiano, proponendosi contemporaneamente come chiesa e come movimento paramilitare.

Aryan Nations fu fondata da Richard Butler negli anni Settanta, stabilendo la propria sede in Idaho¹⁴⁹. Egli era un ingegnere aeronautico californiano, convertitosi al Christian Identity e influenzato da Wesley Swift. Butler fondò la sua chiesa e organizzazione ad Hayden Lake dove stabilì l'Aryan Nations Compound, centro spirituale, logistico e paramilitare. Il Compound di Hayden Lake era il quartier generale e comprendeva una chiesa per le predicazioni settimanali, delle strutture abitative per i membri permanenti e dei campi di addestramento paramilitare e survivalista, in cui si praticava tiro, guerriglia e sopravvivenza. Ogni estate aveva luogo l'Annual World Congress, un raduno di suprematisti bianchi, Christian Identity believers e membri di milizie paramilitari provenienti da tutti gli Stati Uniti, nel quale si tenevano sermoni, addestramenti e attività di reclutamento.

Aryan Nations fu strettamente legata a gruppi come The Order (Silent Brotherhood), un'organizzazione terroristica responsabile di rapine a furgoni portavalori, contraffazione, e omicidi, compreso l'assassinio dell'emittente radiofonico ebreo Alan Berg nel 1984. In aggiunta all'omicidio di Berg, i seguaci delle Aryan Nations commisero altri crimini violenti. Un membro del gruppo The Order e delle Aryan Nations di nome David Tate, nel 1985 sparò a un agente di stato in Missouri, uccidendolo. In quello stesso anno, il capo del dipartimento della sicurezza delle Aryan Nations, Elden Cutler, fu arrestato per aver provato a assumere un

¹⁴⁵ Sharpe, T. T. (2000). The Identity Christian Movement: Ideology of Domestic Terrorism. *Journal of Black Studies*, 30(4), 604-623. <https://doi.org/10.1177/002193470003000407> (Original work published 2000)

¹⁴⁶ Gentry, C. E. (2022). Misogynistic terrorism: it has always been here. *Critical Studies on Terrorism*, 15(1), 209–224. <https://doi.org/10.1080/17539153.2022.2031131>

¹⁴⁷ Barkun, M. (1994). *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. University of North Carolina Press, p.17

¹⁴⁸ Southern Poverty Law Center. (2020). *Christian Identity*. SPLC Intelligence Report.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

sicario per uccidere un informatore dell'FBI che stava lavorando ad un'indagine sul gruppo terroristico¹⁵⁰. The Order nacque come braccio operativo armato delle Aryan Nations, i suoi membri avevano una visione di Richard Butler come loro guida spirituale e autorità massima. Negli anni Ottanta e Novanta, l'FBI si infiltrò nell'organizzazione con operazioni di controterrorismo e molti membri furono arrestati con le accuse di minacce terroristiche e complotti contro giudici federali, possesso illegale di armi automatiche e esplosivi e attività paramilitari illegali.

Il declino delle Aryan Nations iniziò con l'avvento del nuovo millennio, in particolare il gruppo paramilitare subì un colpo decisivo nel 2000 con una causa legale da parte di Victoria Keenan, madre che, due anni prima, era stata vittima insieme al figlio di un attacco armato mentre i due si trovavano in macchina vicino al quartier generale delle Aryan Nations. Le guardie del gruppo paramilitare forzarono la macchina e aggredirono i due, la causa legale perseguita dalla vittima portò a un risarcimento di 6,3 milioni di dollari, determinando il sequestro e la vendita del compound di Hayden Lake. Inoltre, un mese dopo tale episodio l'ex guardia delle Aryan Nations Buford O'Neal Furrow Jr. compì una sparatoria nella comunità ebraica di Los Angeles nella quale ferì cinque persone e in seguito uccise un postino americano con origini filippine. Infine, si consegnò all'FBI e sta attualmente scontando l'ergastolo in prigione. Furrow disse al tempo che aprì il fuoco nella comunità ebraica in quanto odiava gli ebrei, e che non avrebbe sparato al postino se questo fosse stato bianco¹⁵¹. Butler fu considerato responsabile di un risarcimento di 4,8 milioni di dollari, colpevole di aver assunto ex condannati come guardie della propria organizzazione, di non aver fornito loro nessun addestramento e di avergli permesso di utilizzare delle armi d'assalto. Il quartier generale fu comprato da un filantropo che lo trasformò nella North Idaho College Foundation. Butler rimase a Hayden dove, nonostante il declino del movimento, un fedele seguace gli comprò una casa nella quale poter trascorrere gli ultimi anni di vita.

Dopo la morte di Butler nel 2004, il movimento si frammentò in piccole fazioni senza un'unica leadership. Le due principali furono quella guidata da Kreis, che si insediò in Pennsylvania, e quella di Jonathan Williams in Georgia. Sebbene simili ideologicamente, Kreis differiva da Williams nella volontà di trovare elementi in comune con i terroristi islamici, basati sul loro comune odio nei confronti degli ebrei. Kreis riportò alla CNN nel 2005 di voler instillare lo stesso sentimento jihadista nei cuori dei suoi seguaci. Tuttavia, né Kreis né Williams furono in grado di riportare le Aryan Nations ai fasti avuti sotto la guida di Butler.

Altre fazioni sono rimaste, ma con attività molto sporadiche e con pochissimi membri a farne parte. Una di queste era guidata da Jerald O'Brien, in Alabama. Le ultime attività di gruppi legati o discendenti dalle Aryan Nations risultano ormai datate nel 2010, con vari tentativi da parte dello stesso O'Brien di distribuire volantini per accrescere le dimensioni del gruppo che appare ormai superato. Tuttavia, l'eredità ideologica di Wesley Swift e Richard Butler persiste ancora oggi in gruppi neonazisti e milizie Identity americane. Di fatto, le Aryan Nations sono un esempio di teologia politica fondamentalista come giustificazione della violenza suprematista, rappresentando una fusione tra religione, razzismo, cospirazionismo e paramilitarismo e ponendosi come un archetipo delle organizzazioni terroristiche di matrice cristiana e suprematista che utilizzano la Bibbia per giustificare l'eliminazione fisica di ebrei e non-bianchi in vista di un ordine millenarista. Aryan Nations costituisce un caso esemplare di terrorismo religioso suprematista cristiano, in cui l'interpretazione radicalizzata delle Scritture funge da fondamento dottrinale, morale e motivazionale per attività terroristiche e violente, confermando il ruolo centrale del Christian Identity Movement nella costruzione dell'estrema destra religiosa americana contemporanea.

3.2.2 CSA

Un altro gruppo paramilitare emblematico è The Covenant, The Sword and The Arm of the Lord (CSA), il quale rappresenta uno dei casi più rilevanti per comprendere l'evoluzione del fondamentalismo cristiano radicale americano e la sua trasformazione in fenomeno terroristico e paramilitare. Fondato a metà degli anni

¹⁵⁰ Southern Poverty Law Center (2025) *Aryan Nations. SPLC Intelligence Report*

¹⁵¹ *Ibidem*.

Settanta da James Ellison, predicatore di matrice pentecostale, CSA si configurava come una comunità religiosa ispirata alla dottrina del Christian Identity Movement, combinata con suprematismo bianco, antisemitismo e una radicale visione apocalittica della storia.

James Ellison, nato nel 1941, si avvicinò alle idee di Wesley Swift e Richard Butler, principali teologi e leader del Christian Identity Movement. Egli acquistò oltre duecentoventiquattro acri di terra presso Elijah, in Missouri, creando una comunità isolata, dotata di infrastrutture residenziali, una chiesa, una scuola per i figli dei membri, un campo di addestramento paramilitare con poligoni di tiro, corsi di guerriglia rurale e depositi di armi automatiche, esplosivi e mine antiuomo. La dottrina di CSA riprendeva i principali precetti dell'Identity theology: i bianchi europei venivano considerati i veri discendenti delle tribù perdute d'Israele, mentre gli ebrei erano interpretati come progenie di Satana, tutto ciò unito a una visione apocalittica secondo la quale l'umanità era prossima a una guerra totale tra il popolo eletto ariano e le forze sataniche, incarnate principalmente dal governo federale statunitense e dall'ebraismo internazionale, come dichiarava lo stesso Ellison durante le sue prediche. Ne emerge chiaramente la dimensione di teologia politica radicale, in cui la preparazione militare veniva interpretata come un dovere religioso necessario alla realizzazione del Regno di Dio sulla terra.

CSA divenne rapidamente un hub logistico, formativo e spirituale per l'intero circuito suprematista bianco e Identity americano. Al suo interno si addestrarono membri di gruppi terroristici come The Order, nonché militanti delle Aryan Nations e Posse Comitatus. I membri del CSA progettavano di avvelenare le forniture d'acqua municipali, di bombardare gli edifici federali e di assassinare gli agenti delle forze dell'ordine con lo scopo di provocare una guerra razziale¹⁵². Il 1985 rappresentò l'anno cruciale per la parabola del movimento, in seguito all'arresto di alcuni membri accusati di traffico di armi e esplosivi, l'FBI e l'ATF circondarono il compound in un assedio durato quattro giorni. L'operazione si concluse senza spargimenti di sangue grazie alla mediazione di Richard Butler, ma si concluse con l'arresto di James Ellison, condannato a vent'anni di carcere per possesso illegale di armi automatiche, esplosivi e cospirazione sediziosa¹⁵³. Il compound venne smantellato e venduto all'asta.

Il CSA rappresenta un esempio paradigmatico di comunità religiosa fondamentalista trasformata in un'organizzazione paramilitare e terroristica. In essa, la dottrina del Christian Identity fungeva da fondamento ontologico e morale per giustificare la preparazione alla guerra, l'addestramento militare, la pianificazione di attentati e l'uso della violenza politica come strumento sacro. Michael Barkun, nella sua opera *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, afferma che il CSA racchiudeva l'applicazione pratica della dottrina della Christian Identity come una comunità separatista paramilitare, dedicata alla realizzazione violenta di un regno di Dio sulla Terra¹⁵⁴.

3.2.3 Posse Comitatus

Il termine Posse Comitatus deriva dal latino e indica storicamente il potere di uno sceriffo di mobilitare uomini armati per far rispettare la legge. Negli Stati Uniti, a partire dagli anni Settanta, questo concetto venne reinterpreto come base ideologica per un movimento antigovernativo e suprematista bianco, sostenendo che l'unica autorità legittima fosse quella dello sceriffo della contea, mentre il governo federale era considerato illegittimo e tirannico. Il movimento Posse Comitatus venne fondato negli anni Settanta da

¹⁵² Levitas, D. (2002) *The Terrorist Next Door: The Militia Movement and the Radical Right*. St. Martin's Press, p. 101.

¹⁵³ *Ivi*, pp. 102-104

¹⁵⁴ Barkun, M. (1994). *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. University of North Carolina Press p. 244.

William Potter Gale, ex ufficiale dell'esercito americano durante la Seconda Guerra Mondiale, successivamente figura centrale del Christian Identity Movement. Gale fuse la dottrina teocratica suprematista del Christian Identity con l'ideologia anti-tasse e antigovernativa, sostenendo che il governo federale fosse un'entità illegale controllata dagli ebrei e che il vero potere risiedesse negli sceriffi di contea. Qualsiasi intervento del governo federale come le tasse, leggi sui diritti civili, leggi sul controllo delle armi, veniva visto come una violazione della Costituzione. Il movimento emerse in un periodo di crescente sfiducia verso le istituzioni federali, in seguito alla guerra del Vietnam e allo scandalo Watergate, e di radicalizzazione dell'ultradestra rurale americana. La crisi economica degli anni Settanta, unita alla diffusione del survivalismo e delle teorie cospirative antisemite, favorì la sua espansione.

Molti aderenti al Posse Comitatus erano affiliati o influenzati dal Christian Identity Movement, da qui si perpetrava l'idea che il governo federale fosse corrotto e inadeguato e che l'autorità massima dovesse essere lo sceriffo della contea. Di fatto, come riporta Barkun, il cuore della teoria ideologica del Posse Comitatus combinava un libertarismo anti governamentale con il razzismo e l'antisemitismo teologico della Christian Identity¹⁵⁵. Il tratto distintivo del movimento era il rifiuto totale di pagare le tasse federali, considerate incostituzionali. I membri promuovevano schemi di frode fiscale, creando "documenti legali" fasulli per dichiarare la propria indipendenza dal governo federale.

Il Posse Comitatus non possedeva un'organizzazione centralizzata, era piuttosto composto da cellule sparse che seguivano il modello leaderless, con piccoli gruppi sparsi nelle zone rurali e nei midwest states. Questa struttura fluida ne consentì la sopravvivenza nonostante le repressioni federali. Barkun sottolinea come il Posse Comitatus fu un esempio da manuale di resistenza leaderless, prima che questo termine diventasse popolare all'interno degli attivisti di estrema destra¹⁵⁶. Tuttavia, è bene sottolineare che il Posse Comitatus non fu ufficialmente un'organizzazione terroristica, nonostante ciò, molti suoi membri furono coinvolti in minacce e violenze contro funzionari federali e contro la polizia, in occupazioni armate di proprietà sequestrate per tasse non pagate, e nella formazione di milizie rurali per resistere a interventi federali, anticipando le successive milizie paramilitari degli anni Novanta.

Il movimento è considerato un precursore delle milizie antigovernative contemporanee, come quelle coinvolte nei casi Ruby Ridge e Waco nel 1992-1993. Negli anni Novanta, il movimento perse coesione in seguito alla morte del fondatore Gale, ma molte idee del movimento sono poi confluite nelle ideologie dei gruppi presentati precedentemente, ossia le Aryan Nations e CSA, nel pensiero del Sovereign Citizens Movement, che riprese gran parte delle teorie legali pseudo costituzionali e anti tasse e in movimenti complottisti di estrema destra, come QAnon, che ereditano l'idea di un governo illegittimo controllato da élite occulte. Di fatto, il Posse Comitatus ha costituito una sorta di ponte ideologico tra l'identità cristiana, il movimento di protesta contro le tasse e i moderni movimenti miliziani. Esso costituisce un caso esemplare di rifiuto radicale dello stato centrale a favore di autorità locali e comunitarie, vi è inoltre un uso della teologia cristiana per giustificare la violenza politica e le teorie cospirative antisistema. Infine, è possibile trovare in questo gruppo anche una prefigurazione delle milizie paramilitari contemporanee, evidenziando così la continuità dell'estrema destra cristiana e antigovernativa americana dagli anni Settanta a oggi.

3.3 Army of God

Army of God rappresenta una delle espressioni più estreme e violente del fondamentalismo cristiano statunitense contemporaneo. Si configura come un'organizzazione terroristica militante anti-abortista che promuove e giustifica l'uso della violenza contro medici, infermieri, volontari, operatori sanitari e cliniche coinvolti nell'interruzione volontaria di gravidanza. La sua ideologia unisce un biblicismo radicale a un'interpretazione millenarista e militante del cristianesimo evangelico, connotandosi come un movimento che ridefinisce la dimensione religiosa come guerra sacra contro il "nemico dell'umanità", ossia chi pratica l'aborto.

¹⁵⁵ Barkun, M. (1994). *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. University of North Carolina Press p. 178

¹⁵⁶Ivi, p. 179

L'esistenza di Army of God emerse pubblicamente nel 1982 quando Don Benny Anderson, individuo affiliato ideologicamente al gruppo, rapì il ginecologo Hector Zevallos e sua moglie nella loro casa in Illinois, tenendoli prigionieri per otto giorni. Tale episodio mise in luce per la prima volta l'esistenza di una rete clandestina radicale, sebbene il movimento fosse attivo già a partire dalla fine degli anni Settanta attraverso forme di propaganda e minacce contro cliniche abortiste.

James Risen e Judy L. Thomas, nella loro opera *Wrath of Angels: The American Abortion War*, affermano che Army of God non si configura come un'organizzazione formale con statuto, gerarchie e struttura unitaria, ma come un network ideologico e paramilitare decentralizzato, costituito da individui e cellule autonomamente operative che condividono una dottrina, dei testi clandestini e una strategia politica¹⁵⁷. Proprio questa caratteristica di leaderless resistance ha permesso al movimento di sopravvivere a decenni di repressione federale e di continui arresti dei propri affiliati. L'attività di Army of God si sviluppa negli anni Ottanta e Novanta, nei quali il gruppo terroristico si rese responsabile di attentati dinamitardi contro cliniche abortiste in Virginia, Florida, Alabama e altri stati, spesso preceduti da lettere minatorie, minacce di morte e intimidazioni ai medici abortisti e alle loro famiglie. Il gruppo si rese anche responsabile di omicidi mirati e programmati di operatori sanitari, rivendicati come esecuzioni legittime di assassini di bambini. Tra gli episodi più noti vi sono l'assassinio di David Gunn, un dottore della Florida ucciso nel 1993 da Michael Griffin, e l'omicidio del dottor John Britton da parte di Paul Hill nel 1994, un pastore presbiteriano che giustificava teologicamente l'omicidio come difesa della vita innocente¹⁵⁸.

La dottrina di Army of God si fonda sulla convinzione che l'aborto sia un crimine contro Dio e l'umanità, paragonabile all'Olocausto, e che sia dunque moralmente obbligatorio intervenire con ogni mezzo, inclusa la violenza letale, per fermarlo. Questo principio venne formalizzato nella cosiddetta *Doctrine of Defensive Action*, elaborata da Paul Hill e altri ideologi del movimento, secondo cui l'uccisione di medici abortisti non è omicidio bensì legittima difesa dei bambini non ancora nati. La teologia politica di Army of God si fonda su una visione millenarista in cui l'ordine legale terreno viene subordinato a una legge divina assoluta. Tale legge legittima non solo la disobbedienza civile ma anche il terrorismo religioso. Il movimento si auto-rappresenta come un esercito sacro, facendo continuo riferimento alla simbologia veterotestamentaria e alla concezione della lotta tra il Bene e il Male, rafforzata da un linguaggio militare-religioso che presenta gli attacchi come battaglie di un conflitto escatologico¹⁵⁹.

Army of God non possiede un leader riconosciuto, ma è un'organizzazione strutturata come una rete informale di cellule indipendenti che condividono manuali clandestini, come l'Army of God Manual, sequestrati più volte dall'FBI e contenenti istruzioni riguardanti la costruzione di ordigni, sicurezza operativa, intelligence e tecniche di sabotaggio. Gli affiliati all'organizzazione erano inoltre soliti condividere newsletter e bollettini cartacei diffusi clandestinamente fino agli anni Novanta, e, dal 2000 in poi, siti web e forum dove vengono pubblicati elenchi di "eroi anti-abortisti", come Michael Griffin, Paul Hill ed Eric Rudolph, celebrati come martiri e modelli di fede. La strategia operativa di Army of God prevede la leaderless resistance, tattiche di intimidazione generalizzata, per scoraggiare la pratica abortiva e propaganda di martirio, utile a reclutare sostenitori attraverso la costruzione di un culto eroico dei militanti incarcerati o giustiziati.

Diversi studi hanno evidenziato come l'ideologia di Army of God sia intrecciata a concezioni patriarcali della società, la violenza anti-abortista è incorporata in un quadro teologico più ampio di ricostruzione cristiana che idealizza il dominio dell'uomo e la sottomissione della donna, identificando una militanza maschilista come difensore della vita e della fede¹⁶⁰. In questa prospettiva, il militante di Army of God è

¹⁵⁷ Risen, James & Thomas, Judy L. (1998) *Wrath of Angels: The American Abortion War*. Basic Books, cap.I

¹⁵⁸ Bruce, Steve, 'The Christian Right in the USA', *Conservative Protestant Politics* (Oxford, 1998; online edn, Oxford Academic, 3 Oct. 2011), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198293927.003.0005>,

¹⁵⁹ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence* (3rd ed.). University of California Press, p.38

¹⁶⁰ Mathews, M. B. S. (2017). Review: Building God's Kingdom: Inside the World of Christian Reconstruction by Julie J. Ingersoll. *Nova Religio: NR: The Journal of Alternative and Emergent Religions.*, 20(3), 131–132. <https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.131>

rappresentato come un guerriero biblico e capofamiglia patriarcale, chiamato a proteggere la vita e l'ordine cristiano contro le leggi statali corrotte.

Army of God condivide alcune premesse ideologiche con Christian Identity Movement e con settori della Christian Reconstructionism, pur distinguendosi da essi per l'obiettivo mono-tematico e per la struttura più decentralizzata. Tuttavia, la convinzione che la legge di Dio debba sostituire la legge dello Stato ricalca il teonomismo, sebbene Army of God rifiuti l'attivismo politico istituzionale in favore dell'azione diretta violenta¹⁶¹. Se Christian Reconstructionism si è storicamente distinto per una strategia di lungo termine centrata su riforme culturali, educative e politiche istituzionali, mirando all'edificazione graduale di un ordine cristiano teocratico attraverso la legislazione e l'attivismo legale, Army of God rifiuta radicalmente questa via. Al contrario, questo gruppo terroristico opta per l'azione diretta violenta, ritenendo che l'ordine secolare sia talmente corrotto da non poter essere riformato, ma solo abbattuto e sostituito con la giustizia divina.

Inoltre, sebbene il Christian Identity Movement presenti un orizzonte ideologico più ampio e totalizzante, incentrato su teorie di supremazia razziale bianca e interpretazioni razziste della genealogia biblica, Army of God si caratterizza principalmente per un obiettivo monotematico legato alla lotta contro l'aborto, concepito come genocidio di innocenti e crimine assoluto che legittima l'uso dell'omicidio preventivo¹⁶². Ciò non significa che manchino nella sua teologia riferimenti al dominio cristiano o a concezioni patriarcali e suprematiste, ma la questione abortista rimane la cornice prevalente di mobilitazione e reclutamento.

Infine, la struttura organizzativa di Army of God appare ancora più decentralizzata rispetto al Christian Identity Movement, funzionando come un network leaderless, privo di gerarchie interne rigide, ma con una condivisione diffusa di testi fondativi, come l'Army of God Manual e di dottrine giustificative. Tale modello ha favorito la proliferazione di cellule autonome capaci di agire senza ordini diretti, ma unite dall'ideologia dell'omicidio difensivo.

Il caso di Army of God è paradigmatico per la comprensione del passaggio dal fondamentalismo cristiano al terrorismo religioso. La giustificazione della violenza avviene tramite una teologia difensiva che reinterpreta l'omicidio come "difesa della vita innocente". Si tratta di single-issue terrorism, incentrato ossia su un'unica causa, quella anti-abortista. Il gruppo terroristico si caratterizza inoltre per la costruzione di un frame escatologico del conflitto e per una strategia di radicalizzazione autonoma, basata su testi, manuali e reti informali che sostituiscono le classiche catene di comando. Juergensmeyer sostiene che Army of God rappresenti l'ultimo step nella sacralizzazione della violenza all'interno del movimento pro-vita, tracciando una linea tra l'attivismo radicale e il terrorismo religioso¹⁶³.

Tra le azioni terroristiche attribuite o rivendicate da Army of God, se ne segnalano cinque principali. La prima avvenne nel 1982, con il rapimento di Hector Zevallos e di sua moglie, in Illinois. In secondo luogo, dal 1984 al 1994 ci fu una serie di attentati dinamitardi in Virginia, Florida e Alabama. Nel 1993 avvenne l'omicidio del dottor David Gunn in Florida, per opera di Michael Griffin. L'anno seguente ci fu l'assassinio di John Britton e della sua guardia del corpo da parte di Paul Hill, sempre in Florida. Infine, l'ultima grande azione terroristica compiuta da Army of God furono gli attentati dinamitardi di Eric Robert Rudolph, nel 1997 e 1998, al Centennial Olympic Park di Atlanta, contro due cliniche abortiste e un bar lesbico in Alabama.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Barkun, M. (1994). *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. University of North Carolina Press, p.27

¹⁶³ Juergensmeyer, M. (2003). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence* (3rd ed.). University of California Press

Uno degli episodi più significativi nella storia iniziale di Army of God fu il rapimento di Hector Zevallos, nell'agosto del 1982. Il dottor Hector Zevallos, direttore medico di una clinica per aborti, e sua moglie Rosalee Jean furono rapiti a Granite City, in Illinois, da tre militanti antiabortisti: Don Benny Anderson, Matthew Goldsby e un terzo complice. I rapitori entrarono nell'abitazione della coppia, li legarono e li minacciarono con armi da fuoco, sostenendo di agire in difesa dei bambini non ancora nati e dichiarando che Zevallos uccideva vite innocenti ogni giorno. Dopo circa otto giorni di prigionia in una roulotte isolata, durante i quali subirono maltrattamenti psicologici e interrogatori, la coppia venne rilasciata illesa. I rapitori avevano lo scopo di intimidire i medici abortisti, estorcere la chiusura della clinica e soprattutto trasmettere un messaggio di terrore simbolico al movimento pro-choice. Alla fine, nonostante Zevallos e sua moglie furono rilasciati senza danni fisici permanenti, l'evento causò uno shock profondo e mise in evidenza il salto di qualità nelle strategie di Army of God¹⁶⁴. Un manifesto diffuso successivamente dal movimento rivendicava l'azione come parte della "guerra santa contro l'aborto". La coppia, traumatizzata, continuò comunque a sostenere la causa pro-choice e denunciò pubblicamente l'assenza di protezione da parte delle autorità federali. I sequestratori furono poi arrestati e condannati a pene detentive per sequestro di persona, minacce e violazione di domicilio armata. Secondo l'FBI, questo episodio rappresenta uno dei primi casi di terrorismo domestico antiabortista negli Stati Uniti, in quanto configurava una forma organizzata di intimidazione diretta contro i medici abortisti, distinta dalle manifestazioni di protesta legale. Il documento fondativo di Army of God, sequestrato dall'FBI durante le successive indagini, rivendica l'azione come esempio di giustizia divina contro gli assassini di bambini. E' possibile constatare che il rapimento di Zevallos costituì un evento simbolico e fondativo per Army of God, rafforzandone la strategia della leaderless resistance, fondata su cellule autonome che agiscono indipendentemente ma condividono la medesima dottrina religiosa di giustificazione della violenza.

Dal punto di vista giuridico, il caso Zevallos inaugurò una serie di provvedimenti federali per rafforzare la tutela dei medici abortisti. Dal punto di vista sociologico, questo caso consolidò la retorica del martirio cristiano tra i movimenti pro-life più radicali, costruendo la figura del medico abortista come nemico supremo contro cui ogni azione risulta moralmente giustificata.

La seconda serie di azioni terroristiche più rilevanti compiute da Army of God sono degli attentati dinamitardi contro cliniche abortiste negli Stati Uniti, perpetrati prevalentemente tra la metà degli anni Ottanta e i primi anni Novanta. Tali episodi costituirono la fase di escalation della lotta armata anti-abortista, consolidando Army of God come struttura di riferimento per il terrorismo single-issue di matrice cristiana fondamentalista¹⁶⁵. Nel 1984, due militanti di Army of God, Matthew Goldsby e James Simmons, fecero esplodere bombe artigianali in quattro cliniche di Pensacola, in Florida, durante la notte di Natale. Gli obiettivi erano due: distruggere le strutture sanitarie e inviare un messaggio simbolico di "purificazione cristiana" in coincidenza con la nascita di Gesù Cristo, accentuando la retorica sacrificale del movimento. Gli attentati causarono ingenti danni materiali ma nessuna vittima, sebbene il messaggio di rivendicazione giustificasse la possibilità dell'omicidio come atto lecito in difesa della vita innocente. Nel 1985, continuarono gli attacchi dinamitardi in Florida e Virginia, questa volta compiuti da cellule affiliate ad Army of God, con ordigni piazzati durante la notte nelle aree di ingresso delle cliniche. Questi episodi portarono l'FBI a classificare formalmente tali azioni come terrorismo domestico motivato religiosamente¹⁶⁶.

Dal 1987 al 1994, Army of God mantenne la strategia di attentati notturni contro cliniche abortiste, con esplosioni registrate in Alabama, Virginia, Maryland e Florida. Il modus operandi restava pressoché invariato e consisteva nella scelta di una data simbolica, come la Pasqua o il Natale, e nell'utilizzo di ordigni rudimentali ma potenti, costruiti attraverso l'uso di fertilizzanti, carburanti o polvere nera. Un'altra caratteristica comune negli attacchi dinamitardi di Army of God era l'assenza di vittime dirette, in quanto gli attentati erano compiuti di notte o in orari di chiusura, e lo scopo principale era terrorizzare il personale medico. Gli attentati dinamitardi erano giustificati come azioni biblicamente comandate per abbattere gli altari del sacrificio pagano e impedire l'uccisione di bambini innocenti, richiamandosi a narrazioni di

¹⁶⁴ Risen, James & Thomas, Judy L. (1998) *Wrath of Angels: The American Abortion War*. Basic Books, cap. I

¹⁶⁵ Hamm, Mark S. (2007) *Terrorism as Crime: From Oklahoma City to Al-Qaeda and Beyond*. NYU Press

¹⁶⁶ FBI. "Terrorism 2002-2005." Counterterrorism Division, U.S. Department of Justice, 2006

distruzione dei culti idolatrici. La violenza materiale costituiva un dovere morale indipendentemente dalla sua efficacia politica, poiché la legittimità derivava dalla legge di Dio, non dalle leggi dello Stato.

Tuttavia, dal 1993 in poi si registra un salto di qualità verso l'omicidio diretto, come nel caso delle uccisioni dei dottori David Gunn e John Britton, a testimonianza di una radicalizzazione interna al movimento che accoglieva la dottrina dell'omicidio difensivo contro i medici abortisti.

David Gunn era un medico ginecologo che praticava interruzioni volontarie di gravidanza presso una clinica a Pensacola, in Florida. Il clima di quegli anni, soprattutto nel Sud degli Stati Uniti, era caratterizzato da un'intensificazione delle campagne antiabortiste, con proteste quotidiane, picketing, intimidazioni e forme di "sidewalk counseling" fuori dalle cliniche. L'omicidio avvenne il 10 marzo 1993, da parte di Michael Frederick Griffin, un militante anti-abortista radicalizzato nell'ambiente evangelicale fondamentalista locale che era solito frequentare gruppi di preghiera anti-aborto esponendosi alle prediche incendiarie dei leader locali contro le interruzioni di gravidanza. Griffin attese il dottor Gunn fuori dalla clinica e, non appena lo vide entrare, lo colpì con tre colpi di pistola alla schiena, uccidendolo sul colpo di fronte ai manifestanti presenti. Durante il processo, Griffin sostenne che Dio lo aveva chiamato a compiere quell'atto per fermare l'omicidio dei bambini non nati. La sua difesa tentò di dimostrare che egli fosse stato manipolato o indotto all'omicidio da un pastore locale, Paul Hill, il quale difendeva teologicamente l'assassinio di medici abortisti¹⁶⁷. Griffin fu condannato all'ergastolo senza possibilità di libertà condizionale, l'omicidio di Gunn costituì il primo assassinio di un medico abortista nella storia americana ed è inquadrato come un punto di svolta che radicalizzò ulteriormente sia il movimento anti-abortista estremista, che iniziò a parlare di Defensive Action, sia l'opinione pubblica, determinando un incremento delle misure di sicurezza nelle cliniche e una maggiore attenzione dell'FBI sul terrorismo domestico. Mark Juergensmeyer scrive nel suo libro *Terror in the Mind of God*, come l'assassinio del dottor Gunn segnò uno spostamento dalle proteste violente e gli attacchi dinamitardi alle cliniche, a dei veri e propri omicidi programmati e sacralizzati come atti di martirio in una guerra in difesa della vita¹⁶⁸.

Un altro episodio eclatante fu l'omicidio di John Bayard Britton il 29 luglio 1994. Britton era un medico abortista che iniziò a lavorare presso la clinica di Pensacola dopo l'omicidio di Gunn, pur consapevole dei rischi. Era solito indossare un giubbotto antiproiettile e farsi accompagnare da guardie del corpo armate, ma nonostante le precauzioni divenne il bersaglio del secondo attentato letale. L'autore fu Paul Jennings Hill, pastore presbiteriano e attivista antiabortista radicale, noto per la sua appartenenza ideologica ad Army of God. Hill era stato precedentemente un ministro della Reformed Presbyterian Church ma ne era stato espulso per le sue posizioni estremiste. L'attentatore attese Britton davanti alla clinica insieme ad altri manifestanti. All'arrivo dell'auto, armato di fucile a pompa Remington calibro 12, sparò uccidendo immediatamente sia il dottor Britton sia la sua guardia del corpo, James Barrett, ferendo gravemente anche la moglie di quest'ultimo, June Barrett¹⁶⁹. Paul Hill dichiarò apertamente che il suo gesto era giustificato teologicamente dalla *Doctrine of Defensive Action*, secondo la quale è moralmente legittimo uccidere un medico abortista per salvare la vita di bambini innocenti. Mark Juergensmeyer riporta le esatte parole di Hill, che dichiarò che qualsiasi forza è legittimata a difendere un bambino nato, è legittimata a difenderne uno non nato dall'aborto¹⁷⁰. Hill fu arrestato immediatamente senza opporre resistenza, durante il processo si rifiutò di manifestare pentimento, trasformando la propria difesa in un pulpito per predicare l'uso della violenza contro gli abortisti. Fu condannato a morte e giustiziato mediante iniezione letale il 3 settembre 2003 in Florida, diventando il primo assassino anti-abortista giustiziato negli Stati Uniti.

¹⁶⁷ Risen, James & Thomas, Judy L.(1998) *Wrath of Angels: The American Abortion War*. Basic Books, cap.I

¹⁶⁸ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. University of California Press, p.20

¹⁶⁹ Risen, James & Thomas, Judy L.(1998) *Wrath of Angels: The American Abortion War*. Basic Books, cap.I

¹⁷⁰ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. University of California Press, p.20

In seguito alla sua esecuzione, Paul Hill divenne un martire del movimento radicale anti-aborto, Army of God e vari siti pro-life estremisti continuarono a celebrare la sua figura come esempio di coraggio cristiano. La sua giustificazione teologica codificò e diffuse la dottrina dell'omicidio difensivo come arma strategica, l'opinione pubblica si divise ulteriormente tra chi vedeva il gesto come terrorismo religioso e chi, in ambienti radicali, lo venerava come un eroe.

Entrambi gli omicidi, avvenuti nello stesso Stato e a distanza di poco più di un anno, evidenziano l'efficacia dell'ideologia leaderless di Army of God, in cui individui diversi, ispirati dalla stessa teologia, agiscono indipendentemente. Inoltre, viene evidenziato il ruolo cruciale di predicatori estremisti come Hill nella radicalizzazione individuale e nella costruzione di una narrazione martirologica, nella quale gli assassini vengono celebrati come soldati di Dio. I due omicidi testimoniano di fatto un'escalation nel movimento anti-abortista, dalla retorica della guerra a forme di guerra letale, giustificate per via di una teologia che rimuove ostacoli morali di fronte all'atto di uccidere il prossimo.

Infine, il quinto e ultimo caso principale di azione terroristica compiuta da Army of God sono gli attentati dinamitardi di Eric Robert Rudolph, cristiano fondamentalista radicale con legami ideologici a Army of God, dal 1996 al 1998. Egli nacque nel 1966 in Florida da una famiglia con forti simpatie ultraconservatrici. Dopo l'espulsione dall'esercito per consumo di marijuana, si avvicinò a movimenti suprematisti e anti-governativi, tra cui circoli legati alla Christian Identity. Rudolph visse per anni nascosto nei monti Appalachi dopo gli attentati, alimentando il mito dell'eroe martire tra i gruppi estremisti. Egli è noto per una serie di attentati che lo resero il terrorista domestico più ricercato degli Stati Uniti fino alla sua cattura nel 2003.

Nel 1996, Rudolph compì il suo primo attentato al Centennial Olympic Park di Atlanta. Durante le Olimpiadi, egli posizionò una bomba causando la morte di una persona e 111 feriti. In seguito all'attentato morì anche una seconda persona di infarto, considerata uccisa indirettamente dall'attentatore. A evitare conseguenze ancora più gravi fu la guardia di sicurezza Richard Jewell che vide la bomba e fece evacuare la maggior parte delle persone presenti nel parco. L'obiettivo dichiarato di Rudolph era quello di colpire il governo e le sue istituzioni culturali, considerate corrotte¹⁷¹. Inoltre, l'attacco durante le Olimpiadi era considerato simbolico in quanto queste erano espressione del "socialismo globale", l'obiettivo era quello di colpire e mettere in imbarazzo il governo di Washington davanti a tutto il mondo per il suo ruolo nella somministrazione dell'aborto su richiesta.

Rudolph compì in seguito una serie di attentati a cliniche abortiste, il primo dei quali nel 1997 nella clinica Sandy Springs di Atlanta. Tutti gli attentati condividevano le stesse modalità, con l'utilizzo di tubi bomba, carichi con dinamite e chiodi. In questo primo attentato in una clinica riuscì solamente a causare gravi feriti, senza uccidere nessuno. Il seguente attentato fu compiuto sempre nello stesso anno, nel bar lesbico Otherside Lounge di Atlanta, motivato dall'odio verso l'omosessualità e dalla volontà di colpire simboli di decadenza morale, ferendo cinque persone. Infine, l'ultimo attentato di Rudolph risale al 1998, contro una clinica abortista di Birmingham, in Alabama. In questo attacco morì un poliziotto e venne ferito gravemente un infermiere, Rudolph venne identificato come responsabile della bomba di Birmingham il 14 febbraio 1998 e il suo nome venne inserito tra i sospetti delle aggressioni simili. In breve, divenne uno dei fuggitivi più ricercati degli anni Novanta, e fu stabilita una taglia di un milione di dollari sulla sua cattura.

Dopo questi attentati, Rudolph si rifugiò nei boschi delle Great Smoky Mountains vivendo da latitante per oltre cinque anni grazie alle tecniche di sopravvivenza insegnategli dalla madre, e presumibilmente con l'aiuto di militanti locali e di altri gruppi cristiani. Nel 2003 venne arrestato in Carolina del Nord e condannato nel 2005 a quattro ergastoli senza possibilità di liberazione condizionale. Army of God pubblicò i suoi scritti in carcere e lo celebrò come un combattente della fede, anche se non figurarono mai prove dirette di una sua appartenenza formale al gruppo. La connessione fu ideologica e

¹⁷¹ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. University of California Press, p.20

ispirativa, coerente con la struttura leaderless e la teologia condivisa dall'organizzazione¹⁷². Rudolph si dichiarò affiliato ideologicamente ad Army of God, definendo l'aborto e l'omosessualità come abomini biblici che meritano la morte, e divenne un'icona per le frange estremiste anti-abortiste che lo definivano un eroe cristiano in carcere.

Concludendo la sezione su Army of God, l'ordine cronologico dei principali attentati compiuti dal gruppo terroristico mostra la sua evoluzione tattica, dal rapimento nel 1982, agli attentati distruttivi negli anni Ottanta e Novanta, fino all'omicidio mirato nei casi Gunn e Britton e al terrorismo indiscriminato di Eric Robert Rudolph. Tali attacchi evidenziano la continuità teologica nella giustificazione della violenza come difesa degli innocenti e dimostrano la natura decentrata, leaderless, ma coesa a livello ideologico di Army of God, molto simile a quella dei movimenti jihadisti con i quali condivide la struttura di network di ispirazione più che di comando centralizzato.

Dagli anni Duemila in poi, Army of God ha visto un declino della propria operatività armata diretta, mantenendo tuttavia un ruolo importante a livello ideologico. Juergensmeyer afferma come l'11 settembre 2001 e la successiva guerra al terrorismo hanno portato i gruppi cristiani radicali americani a ridurre le azioni violente per evitare la classificazione formale come "terroristi interni"¹⁷³. Tuttavia, Army of God è rimasta attiva nella propaganda tramite siti web anonimi, newsletter clandestine e pubblicazioni online, dove pubblicava liste di "medici abortisti bersaglio", giustificazioni teologiche dell'omicidio difensivo e guide tecniche per azioni dirette. Inoltre, si è evoluto anche il linguaggio, passando da una retorica che verteva sulla distruzione fisica delle cliniche, a una concentrazione basata sulla costruzione di una narrativa martirio logica, celebrando figure come Paul Hill e Eric Robert Rudolph come guerrieri cristiani.

3.4 Phineas Priesthood

Il Phineas Priesthood non è un'organizzazione formalmente costituita, bensì un concetto ideologico e teologico ispirato al racconto biblico di Fineas nel libro dei Numeri, in cui il sacerdote uccide un israelita e una donna madianita che stavano fornicando, placando così l'ira divina verso Israele. Questo episodio viene interpretato in senso militante come legittimazione di atti violenti per preservare la purezza razziale, morale e religiosa del popolo di Dio. La definizione moderna di Phineas Priesthood si deve a Richard Kelly Hoskins, ideologo suprematista legato al Christian Identity Movement, che nel suo libro *Vigilantes of Christendom: The Story of the Phineas Priesthood*, definisce i "sacerdoti di Phineas" come uomini ispirati dall'esempio biblico che compiono violenze contro l'aborto, matrimoni interrazziali, omosessualità e governo federale, considerati peccati contro l'ordine divino. Un individuo non diventa Phineas Priest associandosi a un gruppo, ma egli agisce da solo con Dio come unico comandante e guida, riprendendo la teologia della leaderless resistance.

Phineas Priesthood rappresenta una forma estrema di single-issue terrorism, concentrato sui temi dell'aborto e dell'omosessualità, integrato con il suprematismo bianco del Christian Identity Movement. I suoi punti dottrinali principali includono il razzismo teologico, il quale riprende la dottrina serpent seed, l'antisemitismo radicale che considera gli ebrei come figli di Caino o discendenti diretti di Satana, e la teocrazia violenta, in quanto si crede che le leggi di Dio debbano sostituire quelle umane, e che la violenza contro chi viola l'ordine divino non sia solo giustificata, ma doverosa.

Sebbene Phineas Priesthood non sia un gruppo formalmente rivendicante, diversi sono gli attentati negli Stati Uniti compiuti da individui che si autodefinivano Phineas Priests. Il caso più noto fu quello del 1996, a Spokane, che coinvolse Charles Barbee, Robert Berry, Verne Marrell e Cheyne Barbee, quattro uomini affiliati ideologicamente al Christian Identity Movement, che compirono una serie di attacchi dinamitardi e rapine a Spokane. Gli obiettivi furono una banca U.S. Bank, un ufficio dell'Internal Revenue Service e una clinica abortista, colpiti con ordigni esplosivi artigianali. In tribunale dichiararono di aver agito come Phineas Priests per difendere l'America cristiana dalla decadenza morale, dall'usura bancaria e dal governo federale, considerato anticristico.

¹⁷² Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. University of California Press, p.22

¹⁷³ *Ibidem*.

Un secondo caso eclatante è quello di Larry Gene Ashbrook, individuo che pur non essendo formalmente legato al Phineas Priesthood, venne interpretato da alcuni analisti come aderente alla stessa matrice teologica suprematista e anti-governativa, anche se egli non lasciò rivendicazioni scritte dirette. Ashbrook uccise sette persone alla Wedgwood Baptist Church di Fort Worth, in Texas.

Infine, terzo e ultimo caso principale fu quello di Buford Furrow, individuo legato a movimenti suprematisti bianchi che attaccò nel 1999 un centro ebraico a Los Angeles, ferendo cinque persone e uccidendo successivamente un postino filippino. La sua ideologia includeva interpretazioni bibliche affini alla dottrina di Phineas Priesthood.

Barkun evidenzia nel suo libro *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, come Phineas Priesthood rappresenti il paradigma del terrorismo religioso contemporaneo a struttura reticolare, in quanto la sua potenza risieda proprio nella non-organizzazione, che lo rende difficile da smantellare o da infiltrare in quanto privo di vertici. Di fatto, non è un gruppo ma un'idea. L'accesso a testi ideologici come quello di Louis Beam che teorizza la leaderless resistance, si traduce in una radicalizzazione individuale e a un'interpretazione della Bibbia in chiave violenta e apocalittica.

Un altro elemento fondamentale da sottolineare è la permeabilità di Phineas Priesthood con altri movimenti suprematisti. Infatti, molti Phineas Priests provengono da milizie antigovernative, Christian Identity o Aryan Nations, confermando la natura interconnessa dell'estrema destra religiosa americana¹⁷⁴. Il Phineas Priesthood può essere considerato un'estensione teologica e operativa del Christian Identity Movement, da cui eredita la cornice dottrinale suprematista bianca e l'interpretazione biblica letterale in chiave etno-nazionalista. Secondo Barkun, Christian Identity fornisce la base cosmologica e mitologica del Phineas Priesthood, delineando un mondo dualistico in cui la razza bianca è il vero Israele biblico e le altre razze, insieme agli ebrei, costituiscono le forze sataniche contro cui il sacerdote di Phineas è chiamato a combattere. In questo senso, il racconto biblico di Fineas viene reinterpreto come legittimazione della violenza razziale contro chi viola la legge di Dio sulla separazione delle razze. Inoltre, la dottrina del serpente, centrale in Christian Identity, viene adottata da Phineas Priesthood per giustificare attacchi contro obiettivi interrazziali o governativi considerati corrotti dalla presenza satanica. Barkun afferma come Phineas Priesthood rappresenti la piena realizzazione della teologia Identity, un microcosmo in cui la violenza biblica, il suprematismo razziale e l'azione autonoma convergono in una forma pura di terrorismo cristiano¹⁷⁵.

In conclusione, Phineas Priesthood rappresenta un caso di fondamentalismo cristiano violento auto-radicalizzato, privo di vertici organizzativi, ma unito dalla convinzione di essere strumenti di Dio contro i nemici della "razza bianca e cristiana". La sua esistenza dimostra la difficoltà di combattere il terrorismo religioso privo di catene di comando tradizionali e radicato in interpretazioni bibliche millenarie che legittimano l'omicidio come liturgia di purificazione. Il movimento si configura come una manifestazione operativa della dottrina Identity. Senza l'humus dottrinale di quest'ultima, la figura di Phineas come giustiziere biblico difficilmente avrebbe acquisito rilevanza nel terrorismo cristiano contemporaneo.

3.5 Timothy McVeigh

3.5.1 Il caso McVeigh

Timothy James McVeigh, nato nel 1968, è passato alla storia come il principale responsabile dell'attentato di Oklahoma City, il più devastante atto di terrorismo interno negli Stati Uniti prima dell'11 settembre 2001. Cresciuto nello Stato di New York in un contesto familiare modesto, McVeigh sviluppò fin da giovane una forte fascinazione per le armi e per la cultura militare. Dopo aver prestato servizio nell'esercito durante la Guerra del Golfo, da cui uscì con una certa delusione e senza le prospettive di carriera che si era

¹⁷⁴ Barkun, Michael. (1997) *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. University of North Carolina Press, cap.I

¹⁷⁵ *Ibidem*.

immaginato, iniziò a maturare un crescente risentimento verso le istituzioni federali. La sua radicalizzazione fu favorita dal clima culturale e politico degli anni Novanta, caratterizzato dall'emergere delle milizie antigovernative e da un diffuso sentimento di sfiducia verso lo Stato.

Il 19 aprile 1995 McVeigh fece esplodere un camion carico di esplosivo davanti all'Alfred P. Murrah Federal Building a Oklahoma City. L'attacco provocò la morte di centosessantotto persone, tra cui numerosi bambini, e il ferimento di oltre seicento individui. L'azione, pianificata nei dettagli e compiuta senza il supporto diretto di un'organizzazione terroristica, rivelò come un singolo individuo potesse colpire al cuore una nazione intera sfruttando le tecniche e le retoriche diffuse in ambienti estremisti. L'impatto simbolico dell'attentato fu enorme, non solo mostrò la vulnerabilità interna degli Stati Uniti, ma segnò anche un punto di svolta nella percezione del terrorismo domestico¹⁷⁶.

Per comprendere il significato dell'attacco, è necessario collocare McVeigh all'interno del panorama ideologico delle milizie americane e delle correnti fondamentaliste cristiane. Negli anni precedenti, episodi come l'assedio di Ruby Ridge nel 1992 e quello di Waco nel 1993 avevano alimentato la narrativa, condivisa in molti circoli radicali, di un governo federale oppressivo e ostile ai veri valori cristiani e patriottici. Sebbene McVeigh non fosse affiliato formalmente a gruppi come il Christian Identity o l'Army of God, condivideva con essi la percezione di una lotta apocalittica tra il bene e il male, e l'idea che lo Stato federale rappresentasse un'entità corrotta e persecutoria. In questo senso, la sua azione non può essere interpretata come un gesto puramente individuale, ma come l'espressione di un humus ideologico collettivo che legittimava la violenza contro le istituzioni statali¹⁷⁷.

3.5.2 Il contesto ideologico e culturale

Il percorso che portò Timothy McVeigh a compiere l'attentato di Oklahoma City si colloca pienamente all'interno del clima ideologico degli Stati Uniti degli anni Novanta, in cui il malcontento verso lo Stato federale trovava espressione soprattutto nei circuiti delle milizie anti governative. Questi gruppi, diffusi in diversi Stati americani, sostenevano una visione radicalmente ostile al governo centrale, accusato di avere tradito i principi fondanti della Costituzione e di voler imporre un controllo tirannico sui cittadini. La retorica del governo oppressivo non si limitava a un discorso politico, ma era in molti casi accompagnata da riferimenti religiosi e da una narrazione che dipingeva le autorità come strumenti del male, in opposizione ai "veri americani" e ai "veri cristiani".

Due eventi simbolici furono determinanti nella radicalizzazione di questo immaginario: Ruby Ridge e Waco. Nel primo caso, l'assedio da parte dell'FBI alla famiglia Weaver, accusata di legami con gruppi estremisti, terminò con la morte della moglie e del figlio dell'uomo, diventando un martirio agli occhi della destra radicale. Nel secondo, l'assedio al complesso dei Davidiani, guidati da David Koresh, si concluse con un incendio che uccise decine di membri della comunità religiosa. Entrambi gli episodi furono interpretati dai movimenti antigovernativi e fondamentalisti come prove evidenti della persecuzione del governo nei confronti dei cittadini e, in particolare, dei credenti che non si conformavano all'autorità statale. McVeigh stesso visitò Waco durante l'assedio e considerò quell'evento un punto di svolta nella sua opposizione al governo federale.

Il terreno culturale in cui McVeigh maturò la sua azione era inoltre segnato da una visione apocalittica in cui la realtà era interpretata come un conflitto cosmico tra bene e male. In questo quadro, il governo federale era percepito come manifestazione del male assoluto, un nemico che non rappresentava più i valori americani ma li tradiva, ponendosi contro Dio e contro i cittadini "giusti". Questo tipo di retorica trovava

¹⁷⁶ Kaplan, J. (1997). April 19. *Terrorism and Political Violence*, 9(2), 135–142. <https://doi.org/10.1080/09546559708427408>

¹⁷⁷ Jones, S. (2002). Representing Timothy McVeigh. *Litigation*, 28(3), 8–16. <http://www.jstor.org/stable/29760282>

legittimazione in un immaginario religioso diffuso, in cui l'azione violenta veniva giustificata come strumento di difesa spirituale e politica¹⁷⁸.

Un ulteriore elemento di connessione è rappresentato dal parallelismo con i movimenti legati al Christian Identity e ad altre frange fondamentaliste cristiane. Queste correnti interpretavano la storia e la società attraverso categorie teologiche radicali, individuando nello Stato federale e nelle sue istituzioni l'incarnazione di un potere "satanico". Pur non essendo parte integrante di tali movimenti, McVeigh condivise e fece propri molti di questi schemi interpretativi, al punto da trasformarli nella cornice ideologica che giustificò il suo attentato. L'eco di questa cultura collettiva non solo fornì una narrazione capace di legittimare la violenza, ma contribuì a costruire un'identità oppositiva in cui l'attacco alle istituzioni federali appariva come un dovere morale e politico.

3.5.3 La vicenda McVeigh come prodotto dell'humus collettivo

La vicenda di Timothy McVeigh mostra in maniera chiara come l'azione terroristica individuale non possa essere compresa senza considerare l'ambiente culturale e ideologico che l'ha resa possibile. Sebbene McVeigh non fosse formalmente affiliato a gruppi estremisti, la sua radicalizzazione fu alimentata proprio da quell'universo narrativo in cui lo Stato federale veniva descritto come un'entità maligna, persecutoria e nemica del "vero popolo americano". In questo senso, McVeigh può essere interpretato come un prodotto di un humus collettivo, piuttosto che un semplice lupo solitario.

Il suo percorso di radicalizzazione rivela infatti un processo di interiorizzazione. McVeigh assorbì i frame interpretativi diffusi nelle comunità religiose e fondamentaliste, come il mito del governo tirannico e la memoria traumatica di Waco e Ruby Ridge, e li trasformò in motivazione per l'azione violenta. L'attentato di Oklahoma City rappresenta dunque un punto di contatto tra la dimensione collettiva dell'ideologia e la dimensione individuale dell'azione terroristica.

Dal punto di vista sociologico, McVeigh incarna una figura di ibridazione. Da un lato, la sua condizione operativa era quella del singolo individuo, non legato da vincoli organizzativi rigidi. Dall'altro, il contenuto simbolico e ideologico del suo gesto era il riflesso diretto di un discorso collettivo già sedimentato in alcuni settori della società americana. Proprio questa ambivalenza rende il suo caso emblematico, in quanto non si tratta di un isolato patologico, ma di un attore che traduce in pratica le rappresentazioni, le paure e le narrative prodotte da un determinato ambiente politico e religioso.

In quest'ottica, l'attentato di Oklahoma City non deve essere letto soltanto come l'opera di un singolo individuo, ma come il risultato di una più ampia cultura del conflitto, in cui la violenza era considerata come uno strumento legittimo di resistenza. L'episodio evidenzia come l'influenza delle ideologie collettive possa spingersi ben oltre i confini delle organizzazioni formali, ispirando azioni autonome ma profondamente radicate in un immaginario condiviso¹⁷⁹.

Il caso di Timothy McVeigh assume un rilievo particolare nell'analisi sociologica del terrorismo cristiano e del terrorismo domestico statunitense. La sua vicenda dimostra che la violenza politica e religiosa non si manifesta esclusivamente attraverso organizzazioni strutturate e gerarchiche, ma può trovare espressione anche in forme individuali, rese possibili da un tessuto ideologico e culturale condiviso. L'attentato di

¹⁷⁸ Jones, S. (2002). Representing Timothy McVeigh. *Litigation*, 28(3), 8–16. <http://www.jstor.org/stable/29760282>

¹⁷⁹ Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. University of California Press, p.47

Oklahoma City rivela come i discorsi collettivi possano essere interiorizzati da individui che, pur agendo da soli, traducono in pratica le visioni del mondo coltivate da interi movimenti.

Da questo punto di vista, McVeigh non rappresenta soltanto un lupo solitario, ma piuttosto il prodotto di un ecosistema ideologico che ha fornito le categorie interpretative e le giustificazioni morali per il ricorso alla violenza. L'azione individuale si configura così come l'estensione estrema di un immaginario collettivo, in cui la costruzione del nemico satanico e la percezione di un conflitto escatologico legittimano l'attacco contro lo stato e le sue istituzioni. In termini comparativi, il caso McVeigh si colloca a metà strada tra i movimenti strutturati, come il Christian Identity o Army of God, e figure come Anders Breivik, anch'egli animato da un'ideologia diffusa più che da una militanza formale. Entrambi i casi mostrano come il terrorismo contemporaneo possa svilupparsi in assenza di appartenenze organizzative, ma non in assenza di idee e cornici culturali che danno significato all'azione.

Il valore paradigmatico del caso di Oklahoma City risiede dunque nella sua capacità di evidenziare la connessione tra collettivo e individuale. L'attentato non fu solo il gesto di un singolo uomo, ma l'espressione di un immaginario condiviso che rese possibile la trasformazione di una narrazione ideologica in un atto di violenza concreta. In questo senso, lo studio di McVeigh costituisce un tassello fondamentale per comprendere la complessità del terrorismo cristiano, che non si limita a fenomeni organizzativi, ma si radica anche in dinamiche culturali diffuse, capaci di influenzare in profondità il comportamento individuale.

3.6 PLAN UK e confronto con i gruppi statunitensi

Il terrorismo cristiano in Europa ha assunto forme meno organizzate rispetto agli Stati Uniti, ma sono comunque stati registrati episodi di violenza e attacchi sporadici, in particolare nel contesto anti-abortista. Negli anni Ottanta e Novanta, il Regno Unito ha visto la presenza di gruppi marginali cattolici reazionari che si ispiravano a una visione tradizionalista del cattolicesimo e hanno adottato tattiche di intimidazione e, in alcuni casi, di violenza diretta contro cliniche abortive.

In Gran Bretagna, le tensioni si concentrano soprattutto tra il 1987 e il 1992, quando gruppi come Pro-Life Action Network UK, o nuclei radicalizzati di Society for the Protection of Unborn Children (SPUC) hanno promosso azioni di sabotaggio, vandalismi e minacce di bombardamenti per costringere le cliniche alla chiusura. La retorica impiegata attingeva al linguaggio della dottrina cattolica tradizionale, enfatizzando la nozione di peccato mortale e la difesa della vita innocente come giustificazione morale per l'uso della forza, in linea con le encicliche papali contro l'aborto. Pro-Life Action Network UK, anche denominata PLAN UK, nacque negli anni Ottanta come parte della crescente mobilitazione anti-abortista britannica. Negli Stati Uniti, Joseph Scheidler fondò l'omonima rete americana PLAN, nel Regno Unito l'organizzazione agiva come una coalizione informale che collegava gruppi radicali cattolici e protestanti evangelici. Il loro obiettivo era implementare strategie di azione diretta non violenta o borderline violenta, prendendo ispirazione da vari modelli statunitensi. I pilastri ideologici principali sui quali PLAN UK si fondava erano due, in primo luogo la concezione dell'aborto come omicidio ritualizzato, assimilabile a un olocausto moderno, e in secondo luogo la centralità della dottrina cattolica tradizionale e dell'evangelicalismo fondamentalista statunitense. PLAN UK si impegnavano ad evitare ufficialmente la violenza fisica, tuttavia vi era da parte della coalizione una giustificazione morale nei confronti di episodi di intimidazioni verbali, blocco fisico di cliniche abortiste o verso campagne di shaming pubblico verso medici e pazienti. Le loro azioni consistevano principalmente in presidi permanenti davanti alle cliniche, recite pubbliche dei rosari e distribuzione di leaflet con immagini di feti abortiti e la retorica apocalittica tipica di tali gruppi. PLAN UK aveva anche un'importante funzione di networking in quanto fungeva da coordinamento informale per condividere risorse, contatti e strategie di pressione con il movimento simile sviluppatosi negli Stati Uniti. L'organizzazione era solita distribuire newsletter mensili con aggiornamenti sulle campagne politiche anti-aborto e produrre materiali multimediali emotivamente potenti. Sebbene PLAN UK non sia mai stato designato come gruppo terroristico, ci furono alcuni episodi inquadrati come azioni terroristiche da parte degli attivisti in favore dell'aborto. Il primo episodio ebbe luogo nel 1992 e riguardò delle minacce di morte anonime a personale medico di cliniche a Brighton e Londra, che furono rivendicate informalmente da

PLAN UK. A Birmingham ci furono oltre venti arresti nel 1995 in seguito a una serie di tentativi di blocco fisico delle entrate nelle cliniche di collaborazione, in collaborazione con il gruppo Life UK. Infine, tra il 1997 e il 1999 si registrarono casi di stalking nei confronti di medici abortisti, arrivando a minare le loro abitazioni private. PLAN UK ufficialmente non persegue la propria battaglia attraverso la violenza fisica, piuttosto attraverso una tecnica della paura e una violenza simbolica e psicologica. Il gruppo perse poi visibilità a partire dagli anni 2000, confluendo in campagne più ampie e finendo per disperdersi.

PLAN UK rappresenta un caso particolare in quanto è espressione di un'importazione transnazionale di frames ideologici e tattici, dagli Stati Uniti al Regno Unito, e di un uso della violenza simbolica e psicologica piuttosto che fisica. Esso ha operato come una rete informale, con cellule autonome collegate ad altre organizzazioni, sia cattoliche che protestanti. La religione viene utilizzata come legittimazione morale di tale violenza borderline e pressione psicologica, con una leaderless resistance parziale, in quanto le cellule sono autonome ma coordinate retoricamente. Negli Stati Uniti, organizzazioni come Army of God hanno invece assunto strutture più militanti, seppur mantenendo la strategia leaderless che li ha resi più resilienti alle infiltrazioni dell'FBI.

Nel caso statunitense, le azioni sono più violente e aggressive, per esempio attraverso attentati a medici abortisti. Il caso britannico invece si caratterizza più per un tipo di violenza volto a intimidire, ma senza mai sfociare nell'aggressione fisica. In particolare, in seguito alla dispersione del movimento negli anni 2000, gli attivisti del Regno Unito si caratterizzano per una forma più istituzionale caratterizzata da preghiere e campagne psicologiche. I due casi differiscono anche per quanto riguarda la retorica e il simbolismo. Nel Regno Unito, la retorica religiosa è combinata con i diritti umani e scientifici, l'aborto viene dunque presentato come una violazione dei diritti del feto e delle stesse donne. Negli Stati Uniti invece, il richiamo è più saldamente teologico e biblico-militante, con l'utilizzo di termini quali guerra spirituale e bambini martiri. In conclusione, possiamo dire che PLAN UK abbia adottato un approccio più soft ma persistente e basato su una retorica religiosa mista a diritti umani, e su una forte pressione psicologica e violenza simbolica. I movimenti statunitensi mantengono invece una propensione maggiore alla violenza concreta, con una narrazione più fortemente teologica e millenarista.

3.7 Conclusione

In questo capitolo, sono stati analizzati alcuni dei principali casi di studio legati al terrorismo e fondamentalismo cristiano contemporaneo. La scelta ha voluto evidenziare la varietà di organizzazioni, ideologie e strategie operative, attraverso l'esame di movimenti come Christian Identity, Army of God, Phineas Priesthood e PLAN UK, emergono alcuni punti centrali per la comprensione sociologica di tale fenomeno.

In primo luogo, l'analisi comparativa mostra come, pur nella differenza di contesti nazionali e culturali, il ricorso alla violenza venga legittimato da cornici ideologiche che reinterpretano le Scritture in chiave radicale. Negli Stati Uniti, movimenti come Army of God e Phineas Priesthood adottano un linguaggio militante, giustificando l'omicidio o il terrorismo come un atto di obbedienza suprema alla legge divina. Similmente, PLAN UK, non ricorrendo alla violenza fisica, utilizza comunque una retorica di guerra spirituale che radicalizza l'antiabortismo entro cornici morali e religiose assolutiste.

In secondo luogo, la dimensione organizzativa varia tra modelli decentralizzati leaderless come quello di Army of God e reti associative meglio strutturate, come PLAN UK. I gruppi statunitensi adottano strategie di leaderless resistance, ispirate alla dottrina di Beam, per massimizzare l'impatto riducendo la vulnerabilità repressiva. PLAN UK rimane invece un network formalizzato, pur ispirandosi strategicamente ai modelli statunitensi.

Questa analisi conferma la funzione dei casi di studio nella ricerca sociologica, ossia quella di cogliere le connessioni tra ideologia, organizzazione e azione, dimostrando come la religione possa fungere da giustificazione ultima per la violenza politica. Il fondamentalismo cristiano, in tali forme estreme, rivela la

capacità di costruire universi morali chiusi, all'interno dei quali l'omicidio e il terrorismo non vengono solamente normalizzati, ma elevati a strumenti di redenzione collettiva.

Conclusione

L'analisi svolta nel presente lavoro ha consentito di mettere in luce la complessità del fenomeno del terrorismo cristiano, restituendone la natura stratificata e sfuggente. L'indagine sociologica, storica e di caso ha mostrato come questa forma di violenza non si riduca a un insieme di episodi isolati, ma si iscriva in dinamiche sociali più ampie, nelle quali religione, politica e cultura si intrecciano e si rafforzano reciprocamente.

Uno dei principali risultati emersi è che il terrorismo cristiano non può essere inteso come prodotto esclusivo di singoli fanatici, ma come espressione di narrazioni collettive che danno senso alla violenza. La religione, in questo quadro, non è mai soltanto fede o pratica spirituale, diventa piuttosto un linguaggio politico e strumento identitario. Attraverso simboli e metafore apocalittiche, essa fornisce ai militanti e agli individui radicalizzati un orizzonte di significato che trasforma l'atto terroristico in una missione. Il percorso compiuto ha permesso di evidenziare almeno tre aspetti centrali.

In primo luogo, l'identificazione della religione come dispositivo culturale di legittimazione della violenza. L'analisi ha mostrato come il cristianesimo radicale, in contesti di crisi, possa essere reinterpretato in chiave fondamentalista fino a giustificare l'uso della violenza. La costruzione del "nemico satanico", individuato di volta in volta nello Stato, nelle minoranze etniche o nei "nemici della fede", costituisce un meccanismo ricorrente. La religione diventa così il terreno simbolico che permette di trasformare conflitti politici e sociali in battaglie totali tra il bene e il male, offrendo ai militanti non solo una giustificazione morale, ma anche un senso di appartenenza e di missione.

Un secondo aspetto centrale evidenziato in questo lavoro è l'importanza della dialettica tra la dimensione collettiva e quella individuale. Il terrorismo cristiano assume forme diverse, spaziando dalle organizzazioni strutturate, ai movimenti religiosi militanti, fino ad includere atti compiuti da individui apparentemente isolati. Tuttavia, come dimostrano i casi di Breivik e McVeigh, l'azione del lupo solitario non può mai essere compresa come puramente individuale. Anche quando non vi è appartenenza formale a gruppi, ciò che guida questi atti è un immaginario condiviso, un repertorio simbolico e ideologico che circola all'interno di comunità reali o virtuali. In tal senso, l'individuo radicalizzato è sempre il prodotto di un contesto culturale più ampio, che alimenta e giustifica la sua violenza.

Infine, il terzo aspetto emerso in questa tesi è la specificità del contesto statunitense. La ricerca ha confermato come gli Stati Uniti costituiscano il terreno privilegiato per lo sviluppo di forme di terrorismo cristiano. Qui, le narrazioni fondamentaliste si intrecciano con il mito della frontiera, con l'individualismo radicale e con il sospetto verso lo Stato federale. I casi delle milizie antigovernative, del Christian Identity, dell'Army of God e dello stesso Timothy McVeigh mostrano come la religione diventi parte di una più ampia ideologia antigovernativa, capace di trasformare eventi come Waco o Ruby Ridge in simboli di persecuzione di legittimare la violenza come autodifesa. In questo contesto, la religione non è mai separata dalla politica, le due dimensioni arrivano a fondersi, dando vita a un immaginario apocalittico e messianico che rende plausibile l'azione terroristica.

Il caso McVeigh assume un valore emblematico. Pur non essendo un militante formalmente legato a un gruppo religioso, egli incarna il potere delle narrazioni collettive di legittimare e ispirare la violenza. L'attentato di Oklahoma City, con la sua portata distruttiva, non fu soltanto l'atto di un individuo, ma la manifestazione estrema di un immaginario collettivo in cui lo Stato federale era percepito come incarnazione del male. Questo dimostra come i confini tra terrorismo individuale e terrorismo organizzativo siano porosi, e come l'humus ideologico possa essere tanto determinante quanto la struttura organizzativa.

Dal punto di vista sociologico, il terrorismo cristiano può essere descritto come un fenomeno ibrido. E' politico e religioso allo stesso tempo, è individuale e collettivo, ha radici storiche ma si adatta ai contesti contemporanei. Queste sue caratteristiche spiegano la sua capacità di persistere nel tempo, pur modificando

forme e linguaggi. Ciò che resta costante è la logica di fondo che implica la trasformazione della fede in uno strumento di conflitto e in giustificazione di una violenza che si presenta come necessaria e salvifica.

E' importante anche sottolineare i limiti della ricerca. La scelta di concentrarsi su Europa e Stati Uniti ha inevitabilmente lasciato in secondo piano altre aree del mondo in cui il cristianesimo radicale ha avuto espressioni violente, come l'Africa sub-sahariana. Inoltre, la difficoltà di reperire fonti primarie direttamente prodotte dai gruppi riduce la possibilità di comprendere pienamente le loro dinamiche interne e i processi di radicalizzazione. Un ulteriore limite risiede nella difficoltà di distinguere in modo netto la componente religiosa da quella politica, poiché entrambe sono sempre intrecciate, ed è proprio in questa ambiguità che il terrorismo cristiano trova la sua forza. Questi limiti, tuttavia, aprono anche a prospettive future di ricerca. In particolare, sarà fondamentale studiare come i processi di radicalizzazione si stiano trasformando nell'era digitale. Internet e i social media contribuiscono ad amplificare e diffondere narrazioni apocalittiche, consentendo la nascita di comunità virtuali che travalicano i confini geografici. Un'altra direzione promettente riguarda l'analisi comparata con altri fondamentalismi religiosi. Un confronto approfondito tra il terrorismo cristiano, islamista, ebraico e induista potrebbe offrire strumenti preziosi per individuare meccanismi comuni e specificità locali.

In ultima analisi, questo lavoro intende mostrare che il terrorismo cristiano non è un fenomeno marginale o residuale, ma una lente utile per comprendere il rapporto tra religione, politica e violenza nelle società contemporanee. La sua persistenza ci ricorda che la religione, lungi dall'essere solo una dimensione spirituale, resta una delle principali risorse culturali a disposizione degli individui e dei gruppi per interpretare il mondo, costruire identità e giustificare conflitti.

La sfida che si pone oggi alle scienze sociali non è tanto quella di condannare moralmente questi atti, quanto quella di comprenderne i meccanismi, per prevenire le condizioni che rendono possibile la trasformazione della fede in violenza. In questo senso, il terrorismo cristiano si rivela come uno specchio oscuro delle nostre società, mostrandoci le fratture, le paure e le tensioni che attraversano il mondo contemporaneo, e spingendoci a interrogarci sul ruolo che le narrazioni collettive hanno nel legittimare l'uso della violenza in nome di un ideale di purezza, giustizia e redenzione.

Bibliografia

- Bangstad, S. (2014) *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. 1st edn. Zed Books
- Banting, K., Johnston, R., Kymlicka, W., & Soroka, S. (2006). Do Multiculturalism Policies Erode the Welfare State? In *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, eds. K. Banting and W. Kymlicka. Oxford: Oxford University Press.
- Barkun, M. (1997). *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Beam, L. (1983). *Leaderless Resistance*.
- Becker, H. S. (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Free Press.
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belew, K. Futrell, R. A Constellation Approach to Understanding Extremist White Supremacy, Chapman University
- Bilotti, D. (2018). "Le origini del fondamentalismo cristiano". *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*.
- Breivik, A. B. (2011). *2083: A European Declaration of Independence*.
- Bruce, S. (1998). *Conservative Protestant politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence*. Oxford University Press.
- Chenoweth, E., & others (Eds.). (2019). *The Oxford Handbook of Terrorism*. Oxford Handbooks (2019; online edn, Oxford Academic, 4 Apr. 2019).
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198732914.001.0001>
- D.G. Hart, *Deconstructing Evangelicalism: Conservative Protestantism in the Age of Billy Graham*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- De Graaf, B., van der Heide, L., Wanmaker, S., & Weggemans, D. (2013). The Anders Behring Breivik trial: Performing justice, defending democracy. *ICCT Research Paper* June 2013. The Hague: International Centre for Counter-Terrorism.
- Della Porta, D. (1995). *Social Movements, Political Violence, and the State*. Cambridge University Press.
- Di Prima, A. (2022) *What was the Downgrade Controversy Actually all about?* The Spurgeon Center

- Elshtain, J. B. (1993). [Review of *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought; Multiculturalism and "The Politics of Recognition."*, by A. W. Saxonhouse, C. Taylor, A. Gutmann, S. C. Rockefeller, M. Walzer, & S. Wolf]. *The American Political Science Review*, 87(2), 482–483. <https://doi.org/10.2307/2939066>
- Figenschou, T. U., & Beyer, A. (2014, July 29). The limits of the debate. How the Oslo terror shook the Norwegian immigration debate. *The International Journal of Press/Politics*. doi:10.1177/1940161214542954
- Fillieule, O., & Della Porta, D. (2006). *Social Movements and Violence*. European University Institute.
- Giddens, A. (2013). *The consequences of modernity*. Polity Press.
- Glassner, B. (1999). *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. Basic Books.
- Gorringer, T. (1996). *God's just vengeance: Crime, violence and the rhetoric of salvation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamm, M. S. (2007). *Terrorism as crime: From Oklahoma City to Al-Qaeda and beyond*. New York: NYU Press.
- Harding, S. (2000). *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Heatwole, C. A. (1978). *The Bible Belt: A Problem of Regional Definition*.
- Hoover, S. M. (1988). *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Jones, S. (2002). Representing Timothy McVeigh. *Litigation*, 28(3), 8–16. <http://www.jstor.org/stable/29760282>
- Juergensmeyer, M. (1998). Christian violence in America. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 558, 88–100. <http://www.jstor.org/stable/1049106>
- Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press.
- Juergensmeyer, M. (2017). *God at War*. Oxford University Press.
- Kaplan, J. (1997). April 19. *Terrorism and Political Violence*, 9(2), 135–142. <https://doi.org/10.1080/09546559708427408>
- Kaplan, J. (1997). *Radical religion in America: Millenarian movements from the far right to the children of Noah*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Levitas, D. (2002). *The terrorist next door: The militia movement and the radical right*. New York: St. Martin's Press.
- Martin, W. (1996). *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America*. New York: Broadway Books.

- Mathews, M. B. S. (2017). Review: Building God's kingdom: Inside the world of Christian Reconstruction by Julie J. Ingersoll. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 20(3), 131–132. <https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.131>
- McEvoy, S. (2009). Loyalist Women Paramilitaries in Northern Ireland: Beginning a Feminist Conversation about Conflict Resolution. *Security Studies*, 18(2), 262–286. <https://doi.org/10.1080/09636410902900095>
- McMullen, J. (2014). 'Old-Time Religion: Big Tent Revivalism and the Crisis of Late Victorian Culture'. *Under the Big Top: Big Tent Revivalism and American Culture, 1885-1925*. New York: Oxford University Press.
- Melucci, A. (2021). *Il gioco dell'Io*. Ledizioni.
- Michael, G. (2014). The Christian Identity Movement. In G. Michael (Ed.), *Extremism in America* (pp. 188–217). University Press of Florida. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvx079sk.11>
- Miller, B. J. (2020). From “Jungles of Terror” to “God Will Begin a Healing in This City”: Billy Graham and Evangelicals on Cities and Suburbs. *Journal of Urban History*, 48(2), 302–318. <https://doi.org/10.1177/0096144220940045>
- Moran, J. P. (2004). The Scopes Trial and Southern Fundamentalism in Black and White: Race, Region, and Religion. *The Journal of Southern History*, 70(1), 95–120. <https://doi.org/10.2307/27648313>
- Orsini, A. (2021). *Teoria sociologica classica e contemporanea*. UTET Università.
- Orsini, A. (2024). *Ucraina-Palestina, Il terrorismo di Stato nelle relazioni internazionali* Paper First.
- Parekh, B.C. (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave.
- Pratt, D. (2010). "Religion and Terrorism: Christian Fundamentalism and Extremism." *Terrorism and Political Violence*
- Putnam, R. D. (2002). Bowling together. *The American Prospect*. Online, Feb, 11, 2002.
- Risen, J., & Thomas, J. L. (1998). *Wrath of angels: The American abortion war*. New York: Basic Books.
- Roth, Walton T. MD*; Dager, Stephen R. MD†‡. Psychiatry on Trial: The Norway 2011 Massacre. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 202(3):p 181-185, March 2014.
- Sharpe, T. T. (2000). The Identity Christian Movement: Ideology of Domestic Terrorism. *Journal of Black Studies*, 30(4), 604-623. <https://doi.org/10.1177/002193470003000407> (Original work published 2000)
- Simi, P., & Futrell, R. (2015). *American swastika: Inside the white power movement's hidden spaces of hate* (2nd ed.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Stern, J. (2006). *Terrore nel nome di Dio: Perché i militanti religiosi uccidono*. Luiss Edizioni.

- Tilly, C. (1971). [Review of *Why men rebel*, by T. R. Gurr]. *Journal of Social History*, 4(4), 416–420. <http://www.jstor.org/stable/3786479>
- Turek, L. F. (2016). Ambassadors for the Kingdom of God or for America? Christian Nationalism, the Christian Right, and the Contra War. *Religions*, 7(12), 151. <https://doi.org/10.3390/rel7120151>
- Van der Kolk, B. (2014) *The Body Keeps the Score* Penguin.
- Wollebæk, D., Enjolras, B., Steen-Johnsen, K., & Ødegård, G. (2012). After Utøya: How a High-Trust Society Reacts to Terror—Trust and Civic Engagement in the Aftermath of July 22. *PS: Political Science & Politics*, 45(1), 32–37. doi:10.1017/S1049096511001806
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Zmigrod, L. (2025). *The ideological brain: A radical science of susceptible minds*. Penguin.

Sitografia

- Agostino, Lettera a Fausto il Manicheo, 405 d.C. <https://www.thegospelcoalition.org/article/did-fundamentalists-invent-inerrancy/>
- Andersson, M. (2012). The debate about multicultural Norway before and after 22 July 2011. *Identities*, 19(4), 418–427. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.684442>
- Aspaas, P. P. et al. (2012). Psykiatrisk erklæring av Anders Behring Breivik, Tribunale di Oslo.
- Brunn, S. D., Webster, G. R., & Archer, J. C. (2011). The Bible Belt in a changing south: Shrinking, relocating, and multiple buckles. *Southeastern Geographer*, 51(4), 513–549.
- Carter, B., Ahmed, R., Albayrak, C., & Van Nuys, M. (2022). Disaggregating religiously motivated terrorism: Ideology as a frame for strategic behaviour in Islamist and Christian fundamentalist terrorism. *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism*, 18(1), 72–94. <https://doi.org/10.1080/18335330.2022.2045622>
- Chicago Statement on Biblical Inerrancy, 1978. https://library.dts.edu/Pages/TL/Special/ICBI_1.pdf
- Chotiner, I. (2022). Decades of Sexual-Abuse Coverups in the Southern Baptist Convention. *The New Yorker*, May 26, 2022.
- Cook, A. E. (2005). Encountering the Other: Evangelicalism and Terrorism in a Post-911 World. *Journal of Law and Religion*, 20(1), 1–30. doi:10.2307/4144682
- Dias, E. (2018). Why the Graham Family Dynamic Reveals the Evangelical Movement’s Rifts. *Time*. <https://time.com/5180722/why-graham-family-dynamic-reveals-the-evangelical-movements-rifts/>
- Famous Trials , “What Psychiatrist Said About Anders Breivik” <https://famous-trials.com/breivik/2583-what-psychiatrists-said-about-anders-breivik>
- FBI. (2006). *Terrorism 2002–2005*. Counterterrorism Division, U.S. Department of Justice.
- Ganiel, G., & Dixon, P. (2008). Religion, Pragmatic Fundamentalism and the Transformation of the Northern Ireland Conflict. *Journal of Peace Research*, 45(3), 419–436. <http://www.jstor.org/stable/27640682>
- Garfinkel, S. (2003). Leaderless resistance today. *First Monday*, 8(3). <https://doi.org/10.5210/fm.v8i3.1040>
- Gentry, C. E. (2022). Misogynistic terrorism: it has always been here. *Critical Studies on Terrorism*, 15(1), 209–224. <https://doi.org/10.1080/17539153.2022.2031131>
- Hart, J. W. (1980). Princeton Theological Seminary: The Reorganization of 1929. *Journal of Presbyterian History (1962-1985)*, 58(2), 124–140. <http://www.jstor.org/stable/23328123>
- Hoover, S. M. (1988). *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*. Beverly Hills: Sage Publications.
- https://www.researchgate.net/publication/233097025_'Leaderless_resistance'

- Jones, S. (2002). Representing Timothy McVeigh. *Litigation*, 28(3), 8–16.
<http://www.jstor.org/stable/29760282>
- Kolås, Å. (2017). How critical is the event? Multicultural Norway after 22 July 2011. *Social Identities*, 23(5), 518–532. <https://doi.org/10.1080/13504630.2016.1271740>
- Luo, M. *How Cristian Fundamentalism was born again* The New Yorker
<https://www.newyorker.com/magazine/2024/08/05/keeping-the-faith-brenda-wineapple-book-review>
- Manne, K. 2018. *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford: Oxford University Press.
- Mathews, M. B. S. (2017). Review: Building God’s kingdom: Inside the world of Christian Reconstruction by Julie J. Ingersoll. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 20(3), 131–132. <https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.131>
- McEvoy, S. (2009). Loyalist Women Paramilitaries in Northern Ireland: Beginning a Feminist Conversation about Conflict Resolution. *Security Studies*, 18(2), 262–286.
<https://doi.org/10.1080/09636410902900095>
- Melle, I. (2013). The Breivik case and what psychiatrists can learn from it. *World Psychiatry*.
- Migration Policy Institute. (n.d.). The Debate Over Multiculturalism: Philosophy, Politics, and Policy. <https://www.migrationpolicy.org/article/debate-over-multiculturalism-philosophy-politics-and-policy>
- Miller, B. J. (2020). From “Jungles of Terror” to “God Will Begin a Healing in This City”: Billy Graham and Evangelicals on Cities and Suburbs. *Journal of Urban History*, 48(2), 302–318.
<https://doi.org/10.1177/0096144220940045>
- Moran, J. P. (2004). The Scopes Trial and Southern Fundamentalism in Black and White: Race, Region, and Religion. *The Journal of Southern History*, 70(1), 95–120.
<https://doi.org/10.2307/27648313>
- Norwegian Police Service (2012). 22 July Commission Report. Oslo: Governo norvegese.
- NOU. (2012). Rapport fra 22. juli-kommisjonen [Report from the 22 July Commission].
- NOU. (2014). *Skyldevne, sakkyndighet og samfunnsvern* [Liability, expert knowledge and social protection].
- NPR. (2005, April 14). Full text of Eric Rudolph’s confession.
<https://www.npr.org/2005/04/14/4600480/full-text-of-eric-rudolphs-confession>
- Numbers 25:6-13. *Holy Bible* (KJV).
- Office of the Prime Minister. (2012). The prime minister’s address to the Storting on the government’s follow-up of the 22 July commission’s report [Speech/article] published 28 August 2012. <https://www.regjeringen.no/en/aktuelt/the-prime-ministers-address-to-the-stort/id698071/>
- Orsini, A. (2012). Poverty, ideology and terrorism: The STAM Bond. *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(10), 665–692. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.712030>
- Orsini, A. (2016). *Sacrifice: Myths of self-immolation in the modern world*. Cornell University Press.

- Orsini, A. (2020). What everybody should know about radicalization and the DRIA model. *Studies in Conflict & Terrorism*, 46(1), 68–100. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1738669>
- Parashar, S. (2011). Gender, *Jihad*, and Jingoism¹ : Women as Perpetrators, Planners, and Patrons of Militancy in Kashmir. *Studies in Conflict & Terrorism*, 34(4), 295–317. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2011.551719>
- Pew Research Center. (2016). How religious is your state?
- Pietsch, B. M. (2013). Lyman Stewart and Early Fundamentalism. *Church History*, 82(3), 617–646. <http://www.jstor.org/stable/24533089>
- Posner, S. *The Christian fundamentalism behind Ron Paul's home-schooling curriculum* The Guardian <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/12/christian-fundamentalism-ron-paul-homeschooling>
- Powell, K. A. (2011). Framing Islam: An analysis of U.S. media coverage of terrorism since 9/11. *Communication Studies*, 62(1), 90–112. <https://doi.org/10.1080/10510974.2011.533599>
- Princeton Theological Seminary. *History of Princeton Theological Seminary*. <https://ptsem.edu/about/history/>
- Roth, Walton T. MD*; Dager, Stephen R. MD†‡. Psychiatry on Trial: The Norway 2011 Massacre. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 202(3):p 181-185, March 2014.
- Sharpe, T. T. (2000). The Identity Christian Movement: Ideology of Domestic Terrorism. *Journal of Black Studies*, 30(4), 604-623. <https://doi.org/10.1177/002193470003000407> (Original work published 2000)
- Simi, P., & Futrell, R. (2015). *American swastika: Inside the white power movement's hidden spaces of hate* (2nd ed.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Southern Poverty Law Center (SPLC). (n.d.). Army of God website adds racist materials.
- Southern Poverty Law Center (SPLC). (n.d.). *Aryan Nations*. Retrieved from <https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/group/aryan-nations>
- Swedberg, R. (2003). The changing picture of Max Weber's sociology. *Annual Review of Sociology*, 29, 283–306. <http://www.jstor.org/stable/30036969>
- Treccani. "Fondamentalismo", *Enciclopedia Italiana*.
- Turek, L. F. (2016). Ambassadors for the Kingdom of God or for America? Christian Nationalism, the Christian Right, and the Contra War. *Religions*, 7(12), 151. <https://doi.org/10.3390/rel7120151>
- Vox Staff. (2025, May 12). Is your brain your political destiny? *The Gray Area*. Vox. <https://www.vox.com/the-gray-area/412187/ideological-brain-zmigrod-politics-biology>
- W. T. (2006). *The Bible Belt in a changing south: Shrinking, relocating, and multiple buckles*. *Southeastern Geographer*. 51(4), 513-549.

- Wallis, R., Bruce, S., & Taylor, D. (1987). Ethnicity and Evangelicalism: Ian Paisley and Protestant Politics in Ulster. *Comparative Studies in Society and History*, 29(2), 293–313.
doi:10.1017/S0010417500014511
- Weinberg, L., and W. Lee Eubank. 1987. “Italian Women Terrorists.” *Studies in Conflict and Terrorism* 9 (3): 241–262.
- Wiggen, M. (2012). Rethinking Anti-Immigration Rhetoric after the Oslo and Utøya Terror Attacks. *New Political Science*, 34(4), 585–604.
- Woodbridge, J. Did Fundamentalism invent inerrancy? *The Gospel Coalition*.
<https://www.thegospelcoalition.org/article/did-fundamentalists-invent-inerrancy/>
- Woodhead, L. (2012). Religion and society: Recent developments in sociological research. *Sociology Compass*, 6(4), 268–279. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2012.00455.x>
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. Thousand Oaks, CA: Sage.

