

Brunella Casalini

Religione e democrazia negli Stati Uniti d'America: la sfida della destra "fondamentalista"

Gli Stati Uniti sono stati il primo paese ad introdurre a livello costituzionale una chiara separazione tra chiesa e stato. La compatibilità tra cittadinanza civile e appartenenza religiosa funziona qui in base a due principi fondamentali: la garanzia dell'autonomia dei rispettivi ambiti e il riconoscimento delle chiese quali associazioni volontarie, fondate sul consenso e non su criteri ascrittivi. Le regole e le pratiche imposte da una religione, per quanto rigide e invasive, non possono mai essere legalmente coercitive: le leggi religiose non possono in alcun modo sostituirsi alle, o prevalere sulle, leggi civili e devono sempre garantire un diritto di *free exit*. Lo stato, da parte sua, deve tenersi il più possibile al di fuori delle questioni religiose: non solo non può favorire alcun gruppo religioso, o i gruppi religiosi rispetto a quelli non religiosi, ma deve fare in modo che le cerimonie pubbliche siano distinte da quelle religiose. Il regime della separazione richiede, cioè, come scrive Walzer, che «la religione civile» sia «genuinamente civile»¹, che anche quando le sue cerimonie richiamano quelle di una particolare religione rimangano tuttavia «aperte ad una interpretazione puramente politica»².

Il rifiuto di una chiesa di stato si fonda su un argomento incentrato non tanto sulla separazione pubblico/privato, quanto piuttosto su una preoccupazione che reca l'impronta della tradizione puritana sulla cultura politica americana. Per il puritano sfuggito alle persecuzioni religiose uno degli obiettivi principali era costruire nel nuovo mondo un ordinamento giuridico che costringesse il meno possibile il cittadino all'ipocrisia. Il «vero argomento» che sta alla base del rifiuto di ogni teologia civile negli Stati Uniti è che l'uniformità religiosa, che non può che essere imposta con la spada, costringe gli individui ad un'obbedienza ipocrita³. Per dirla con Roger Williams, i padri pellegrini credevano fermamente che «Il culto reso per forza puzza sotto il naso di Dio»⁴. Si spiega così perché «la libertà di coscienza in America è sempre

¹ M. Walzer, *Tracciare la linea: i confini tra religione e politica*, in T. Casadei (a c. di), *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, Diabasis, Reggio Emilia 2002, p. 99.

² *Ibidem*.

³ Cfr. L. Corso, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 226.

⁴ Cit. in P. Naso, *God Bless America. Le religioni degli americani*, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 30.

stata riconosciuta – come scrive Lucia Corso - sotto l’etichetta della libertà di espressione (*free speech*), della libertà cioè di manifestare e professare apertamente la propria opinione»⁵, una libertà che per il puritano implicava anche una dimensione di responsabilità: la responsabilità di chi accetta di esprimere la propria fede di fronte agli altri e quindi anche di sottomettersi al giudizio della comunità⁶.

Negli Stati Uniti la separazione fra stato e chiesa non solo non ha favorito nel tempo un declino del fattore religioso, ma ha fatto sì che lo stesso fenomeno della privatizzazione della religione non implicasse mai una sua completa esclusione dalla sfera pubblico-sociale. A conferma di ciò basti pensare al ruolo svolto dal movimento evangelico nell’Ottocento⁷: esso fornì risorse morali e umane al movimento abolizionista e fu protagonista sia nel campo delle attività filantropiche, sia nelle campagne contro l’alcolismo e la prostituzione, attraverso una fitta rete di associazioni e club, disseminata su tutto il territorio, che annoverava al suo interno una forte presenza femminile. Lo stesso *civil rights movement* del secolo scorso ha spesso utilizzato una retorica e una simbologia religiosa. Le chiese protestanti e la parola infaticabile di un pastore, Martin Luther King⁸, ebbero un ruolo fondamentale nella battaglia per i diritti civili.

Le chiese, le sinagoghe, le moschee continuano oggi ad essere luoghi centrali nella vita di molti cittadini statunitensi, sebbene il fenomeno religioso nell’America contemporanea sia complesso e in continua evoluzione⁹: da un lato, infatti, la religiosità sembra ridursi ad una ricerca esistenziale, strettamente privata, che si esprime in una vaga spiritualità e in una tendenza allo sperimentalismo e al sincretismo, in particolare in quanti si ispirano alla *new age*, allo yoga, al buddismo, all’induismo; dall’altro, in controtendenza, un numero sempre più grande di gruppi religiosi si rivolge allo stato per ottenere deroghe e concessioni, o comunque per vedersi riconosciuto uno status particolare. Un tempo erano soprattutto gli Amish¹⁰, gli avventisti del settimo giorno,

⁵ L. Corso, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, cit., p. 226.

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ Cfr. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford University Press, Oxford-New York 1982.

⁸ In modo provocatorio Jerry Falwell ha spesso paragonato nei suoi sermoni la *New Christian Right* al *Civil Rights Movement* (cfr. S. Friend Harding, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist language and politics*, Princeton University Press, Princeton 2000, p. 23).

⁹ Cfr. D. Lyon, *Gesù a Disneyland. La religione nell’era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma 2002.

¹⁰ Nella sentenza *Wisconsin v. Yoder*, (1972) il *chief justice* Burger ha sostenuto che gli Amish non potevano essere obbligati a mandare i loro figli alla *high school* perché ciò

i testimoni di Geova, gli ebrei ortodossi, i quaccheri, i mormoni, le chiese dei nativi americani e i musulmani a rivolgere allo stato queste richieste; oggi il numero dei gruppi religiosi che vede nella presenza dello stato un limite inaccettabile alla propria vita è cresciuto¹¹.

Se il carattere «terapeutico» di certe espressioni di fede contemporanee sembra iscrivere il fenomeno del risveglio religioso nell'ambito della derive narcisistiche dell'individualismo nelle società industriali avanzate¹², la pressione esercitata da molti gruppi religiosi per far sentire la loro voce nello spazio politico solleva diversi e opposti problemi e interrogativi. Per i teorici della neutralità liberale e per gli «umanisti secolari» siamo sicuramente di fronte ad un pericolo: ogni tentativo di far passare l'idea che lo stato democratico ha verso la religione una responsabilità che non è solo quella di garantirne la libertà d'espressione nelle più diverse forme, ma anche di supporto e sostegno, mette in forse il carattere universalistico dei diritti di cittadinanza. Nella prospettiva liberale le questioni d'identità sono foriere di guerre culturali che rischiano di rendere ancora più profonda la «disunione dell'America». Non tutti i teorici della democrazia concordano però con quest'analisi e non tutti ritengono che la presenza delle religioni nella

avrebbe costituito un limite alla loro libertà di espressione religiosa. Gli Amish, la cui religione deriva da una scissione avvenuta in seno all'anabattismo svizzero nel XVI secolo, credono nella separazione della loro comunità dai mali del mondo, rifiutano la violenza e ogni forma di giuramento. Le loro comunità, presenti oggi soprattutto in Pennsylvania e negli stati del Midwest, sono regolate da strette norme comunitarie che tendono ad annullare l'individuo nella collettività religiosa. La sentenza *Wisconsin v. Yoder* giustifica il diritto degli Amish a derogare dalle leggi dello stato in materia di obbligo scolastico proprio in virtù della loro scelta di vita strettamente separatista. I cristiani fondamentalisti hanno cercato di far ricorso al I emendamento per vedersi riconosciuto il diritto a che i loro figli non venissero esposti alla lettura di testi che stimolassero l'immaginazione al di là di quanto insegnato dalla Bibbia. Con la sentenza *Mozert v. Hawkins* (1987), la Corte suprema ha in quel caso deciso in senso contrario ai cristiano-fondamentalisti, in base alla motivazione che essi - diversamente dagli Amish - mirano a vedere i loro figli integrati nella società moderna. Sull'argomento, cfr. J. Spinner, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1996 (I 1994), cap. V.

¹¹ Cfr. N. L. Rosenblum (a c. di), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith. Religious Accommodation in Pluralist Democracies*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 2000, p. 13.

¹² Cfr. C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1986 (I 1981), pp. 24-25. E' giusto non dimenticare, comunque, che pure il neo-evangelicalismo fornisce prestazioni che sono anche di carattere terapeutico: il *born-again*, infatti, accede grazie alla sua nuova nascita in Cristo ad una nuova vita di armonia con se stesso e con gli altri, spesso giungendo a liberarsi da forme di dipendenza dall'alcol o dalle droghe.

sfera pubblica sia in tensione con la vita democratica¹³. Nell'ambito del dibattito pubblico contemporaneo sono state avanzate numerose argomentazioni contrarie ad una netta linea separazionista; tra queste quella più radicale, e più pericolosa in quanto rifiuta la distinzione stessa tra pubblico e privato, viene dalla nuova destra cristiana, che raccoglie al suo interno le frange conservatrici non solo degli *evangelicals*, ma anche dei cattolici, degli ebrei ortodossi e dei mormoni.

A soli due giorni dall'attentato alle *Twin Towers*, dagli studi televisivi di Virginia Beach, durante il programma *700 Club*, il telepredicatore Pat Robertson, una delle figure carismatiche della *Christian Coalition*, insieme ad un altrettanto celebre star dei network della destra cristiana, Jerry Falwell, ha interpretato il tragico evento dell'11 settembre come un castigo divino. Un castigo divino di cui devono considerarsi colpevoli, secondo Robertson e Falwell, coloro che si prendono gioco di Dio: dagli abortisti, ai gay, alle lesbiche, a coloro che vietano la lettura della Bibbia nella scuola, tradendo l'antica e originaria eredità cristiana dell'America¹⁴. Per la *New Christian Right*, alla cui estrema destra si colloca il *Christian Reconstructionism*, l'assenza di certezze morali e la confusione della società contemporanea è un portato delle stesse politiche separatiste che hanno allontanato Dio dalla «piazza pubblica» (Neuhaus)¹⁵. Per evitare le derive patologiche e il caos creato dalla secolarizzazione la ricetta dei neo-evangelici della *destra cristiana*, spesso etichettati semplicemente come «fondamentalisti», è la «ricristianizzazione» dell'America. Affermare l'identità cristiana degli Stati Uniti significa, per loro, ricordare che gli Stati Uniti d'America hanno un rapporto speciale con Dio, aver fede nel suo ruolo provvidenziale e nella sua missione di redimere il mondo.

Dalla fine degli anni settanta quando la nuova destra cristiana è entrata in scena vari sono stati i momenti in cui gli analisti ne hanno annunciato la fine. Né gli scandali che hanno toccato il televangelista Jerry Falwell tra il 1987 e il 1988, né la sconfitta di Pat Robertson alle presidenziali del 1988, tuttavia, sono riuscite ad infliggerle un colpo mortale. Negli anni novanta, infatti, la *New Christian Right*, grazie alla sua capacità di reclutare forze a livello locale, ha dimostrato di avere a

¹³ Cfr., per esempio: N. L. Rosenblum (a. c. di) *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, cit. e J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2002.

¹⁴ Cfr. P. Naso, *God Bless America. Le religioni degli americani*, cit., pp. 46-47.

¹⁵ Richard John Neuhaus, pur non condividendo totalmente le posizioni fondamentaliste, è stato uno dei primi a guardare con interesse alla destra religiosa, proprio riconoscendole il merito di aver riportato la religione sulla piazza pubblica (cfr. R. J. Neuhaus, *The Naked Public Sphere*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1986).

disposizione grandi risorse per reagire ai suoi periodici momenti di crisi¹⁶, sicché oggi si è per lo più cauti nel fare previsioni sulla sua tenuta nel tempo.

Prima di analizzare i problemi sollevati dalle posizioni della destra religiosa e interrogarsi sulle dinamiche sociali e sulle misure istituzionali che hanno finora impedito a questo movimento di divenire un pericolo reale per la democrazia americana, è opportuno tracciare un quadro sintetico delle idee e della storia del fondamentalismo e del neoevangelicalismo. Come scrive Justin Watson, infatti, la destra religiosa contemporanea può essere considerata uno degli ultimi esiti della «battaglia che da lungo tempo gli *evangelicals* conducono per trovare un loro ruolo all'interno dell'*ethos* pluralistico dell'America moderna»¹⁷.

- Il fondamentalismo nasce dal tronco dell'evangelicalismo, un movimento religioso interdenominazionale¹⁸, che nel XIX secolo ha dominato culturalmente la società americana più in virtù del suo attivismo e della sua visibilità pubblica, di un dominio sul piano culturale e morale, che non di una reale adesione ad esso della maggioranza della popolazione. Le attività dell'evangelicalismo ottocentesco ruotavano intorno al revivalismo e all'azione di riforma sociale e - come ho già ricordato in precedenza - si avvalevano di una fitta rete associativa presente capillarmente in tutta la società, che non toccava solo le classi più povere e ignoranti, ma aveva al suo interno anche uomini colti ed educatori come Lyman Beecher e Timothy Wight¹⁹. L'evangelicalismo americano del XIX secolo era un movimento religioso per lo più animato da una visione ottimista che poggiava sulla filosofia del *common sense*²⁰ e su una concezione post-millennarista: il millennio si sarebbe realizzato prima della seconda venuta di Gesù sulla terra. L'avanzare della modernizzazione non era destinato a creare

¹⁶ Cfr. M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993, p. 3.

¹⁷ J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, St. Martin Griffin, New York 1999, p. 4.

¹⁸ Il carattere interdenominazionale dell'evangelicalismo, del primo fondamentalismo e dell'attuale neo-evangelicalismo si spiega in base ad una concezione fortemente individualista della religione: l'unità fondamentale non è l'istituzione, ma l'individuo (cfr. G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, cit., p. 71).

¹⁹ Cfr. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, cit., cap. I.

²⁰ La filosofia del *common sense*, che dominò la cultura americana dalla fine del Settecento alla fine dell'Ottocento, attenuava il rigore calvinista: «Sebbene vi fosse ancora spazio per il dogma calvinista ed evangelico per cui tutti gli uomini nascono peccatori, la fede nel fatto che tutti nascono con la capacità di conoscere la verità di Dio era più forte» (G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, cit., p. 16).

profonde lacerazioni al suo interno perché esso tendeva ad interpretarlo alla luce del simbolismo cristiano. Nella concezione postmillenarista prevalente nell'evangelicalismo ottocentesco, e introdotta da Jonathan Edwards (1703-1758) già un secolo prima, l'epoca presente era considerata come l'età dell'oro, la realizzazione della profezia contenuta nell'Apocalisse, il libro della Rivelazione, l'età in cui si sarebbe alla fine compiuta la sconfitta dell'Anticristo. Sostenuto da questa concezione della storia, l'ottimismo evangelico ottocentesco non concepiva strappi tra fede e scienza, ed era un movimento progressivo²¹.

La nascita del fondamentalismo è legata, secondo alcuni storici, alla perdita di centralità dell'evangelicalismo dopo la guerra civile²². La società americana fu allora soggetta a profondi mutamenti: l'arrivo di nuove ondate migratorie, che significò l'aumento della presenza di cattolici, provenienti dall'Italia e in genere dal sud dell'Europa, e di ebrei, sfuggiti ai *pogrom* russi; la trasformazione dei centri urbani in grandi metropoli, con una sempre più macroscopica espansione del vizio e della povertà; la diffusione di una fiducia quasi religiosa nella scienza, che trovò una delle sue espressioni, anche in America, nella comtiana «religione dell'umanità»; e, infine, il crollo dell'egemonia religiosa sulle università. L'evangelicalismo dovette confrontarsi insomma alla fine del XIX secolo con quella che appariva già allora a molti americani come una nuova *global community*, minacciosa per un'identità nazionale che era già stata gravemente ferita dall'esperienza della guerra civile. Se una parte del movimento evangelico scelse di adattarsi al nuovo, di rivedere il proprio credo alla luce delle trasformazioni intervenute in ambito sociale e culturale, e questo fu il caso del protestantesimo liberale; un'altra parte decise di optare piuttosto tra resistenza o fuga²³.

Il successo raccolto in America dalle dottrine evoluzioniste e le aperture nei confronti sia del pensiero scientifico sia del femminismo²⁴ provenienti dalla teologia liberale e dai teorici del *Social Gospel* (colpevole, quest'ultimo, di spostare l'attenzione dalla necessità della salvezza individuale verso le presunte cause sociali dei mali umani)

²¹ G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, cit., p. 49.

²² Cfr. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, cit. e J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, cit.

²³ J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration*, cit., p. 13.

²⁴ Sul tentativo del fondamentalismo di rispondere anche a quella che ai suoi occhi appariva da un lato come una rapida degenerazione dei costumi e della società prodotta dall'emancipazione della donna, dall'altro come una «femminilizzazione» della religione ha insistito il lavoro di Betty De Berg (cfr. B. De Berg Betty A, *Ungodly Women. Gender and First Wave of American Fundamentalism*, Mercer University Press, Minneapolis 1990). Bisogna ricordare che proprio da una scrittrice femminista, Elizabeth Cady Stanton, era venuto il primo tentativo di offrire una lettura della Bibbia in una prospettiva femminile con la pubblicazione nel 1895 di *The Woman's Bible*.

spinsero l'ala conservatrice (in senso teologico-religioso) del movimento evangelico a mobilitarsi. Per contrastare l'avanzata del *Social Gospel* e della teologia liberale, alcuni teologi conservatori tra il 1910 e il 1915 produssero una serie di dodici opuscoli: *The Fundamentals*²⁵, nei quali fissarono i «fondamenti», ovvero i principi fondamentali e irrinunciabili della fede cristiana, principi atemporali, validi in ogni epoca in virtù della loro origine rivelata: l'inerranza della Bibbia, ovvero la sua ispirazione divina e il suo contenuto di verità; la nascita virginale di Cristo; la sua crocefissione come espiazione vicaria dei peccati del mondo e la sua resurrezione fisica. E' importante sottolineare che questi opuscoli non contenevano espliciti riferimenti a questioni politiche: si richiedeva l'osservanza dello *Sabbath*, ma non se ne faceva una questione politica; si faceva riferimento ai pericoli del comunismo e dell'anarchismo, ma in uno degli opuscoli si sosteneva che il cristianesimo era compatibile con il socialismo, anche se il buon cristiano doveva tenersi lontano dalla politica²⁶. Il termine «*fundamentalists*» fu coniato nel 1920 dal direttore della rivista battista «*Watchman-Examiner*», Curtis Lee Laws, proprio per indicare coloro che lottavano per difendere i «fondamenti».

Il fondamentalismo abbandona la visione ottimistica del postmillenarismo, l'idea di un mondo «*growing better and better*»²⁷, per aderire piuttosto al dispensazionalismo premillenarista²⁸, che nell'evangelicalismo ottocentesco era sempre rimasto una posizione minoritaria. Il premillenarismo profetizza la rovina della chiesa prima della seconda venuta di Cristo, rovina che sarà causata da deviazioni dalla dottrina cristiana introdotte dai promotori di false religioni, che 'cospirano' per accelerare la venuta dell'Anticristo. Quando la fine dei

²⁵ La pubblicazione di questi dodici volumi in edizione economica fu un'idea di un ricco petroliere californiano, Lyman Stewart, che ne affidò la cura a A. C. Dixon, un evangelico molto noto, allora pastore presso la Moody Church a Chicago (cfr. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, cit., p. 118-123).

²⁶ G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, cit., p. 120.

²⁷ J. D. Hunter, *The Evangelical World View Since 1890*, in R. J. Neuhaus e M. Cromazie (a c. di), *Piety and Politics. Evangelicals and Fundamentalists Confront the World*, University Press of America, Lanham, MD-London 1987, p. 34, corsivo mio.

²⁸ La versione moderna del dispensazionalismo premillenarista, cui si rifà il fondamentalismo protestante americano, fu elaborata da John Nelson Darby (1800-1882), il fondatore del movimento dei Fratelli di Plymouth (*Plymouth Brethern*), e sistematizzata da Lewis S. Chafer (1871-1952). Nel sistema teologico dispensazionalista la storia della salvezza si divide in epoche o dispensazioni rivelate dalle profezie contenute nel libro di Daniele e nella Rivelazione. Il principale strumento di diffusione del dispensazionalismo è stato la Bibbia annotata da Cyrus I. Scofield (1843-1921), che, dopo la sua prima pubblicazione nel 1909, ha avuto numerosissime ristampe, esercitando un peso fortissimo sulle chiese evangeliche americane (cfr. M. Rubboli, *Il fondamentalismo protestante negli Stati Uniti. Lo scontro con la modernità*, «Parolechiave», dicembre, 1993, pp. 87-88).

giorni sarà annunciata da catastrofi naturali, dal proliferare delle guerre, del crimine e dell'immoralità, secondo i fondamentalisti, solo coloro che avranno poggiato le loro speranze sul signore saranno salvati attraverso un evento soprannaturale: il rapimento sacro (*sacred rapture*), «il rapimento degli eletti in cielo che verrà operato dal Cristo parusiaco secondo il modello descritto da Paolo nella sua più antica lettera a noi pervenuta (I Tessalonicesi, 4, 13-18) [...]»²⁹. Nello stesso momento gli ebrei, l'altro popolo eletto, saranno oggetto di persecuzioni. Un dittatore ispirato da Satana dapprima farà un patto con loro, quindi li tradirà. Per sette anni, dopo il «rapimento sacro», gli ebrei saranno vittime di una grande tribolazione, che porterà alla conversione di molti di loro al cristianesimo. In Palestina si svolgerà la battaglia finale contro l'Anticristo; poi Dio ritornerà con i suoi eserciti celesti per salvare gli ebrei, sconfiggere tutti gli infedeli e instaurare il millennio. Il regno di David, e con esso la pace, la giustizia e la prosperità saranno allora riportati sulla terra. Alla fine del millennio, Satana tenterà un'ultima volta di ribellarsi, ma sarà sconfitto definitivamente. Allora Dio ci porterà nel suo regno eterno. Questa visione della storia, che si fonda su un'interpretazione del libro di Daniele e della Rivelazione, per quanto assurda possa apparire, ha esercitato un profondo fascino sul mondo fondamentalista. Paradossalmente – come sottolinea Casanova – il fondamentalismo, che era partito dall'idea di veder riaffermato il significato originario del testo biblico, finì per produrne una lettura esoterica, cui potevano accedere solo «gli individui iniziati 'all'aritmetica millenaria'»³⁰. L'atteggiamento assunto verso Israele e gli ebrei, un atteggiamento ambivalente che ha portato a considerare i fondamentalisti cristiani talvolta come i migliori alleati degli ebrei e talvolta come i loro peggiori nemici³¹, poggia sui contenuti di questa profezia biblica. Fin dall'inizio del secolo i fondamentalisti hanno sostenuto il movimento sionista e oggi i più decisi difensori dello stato d'Israele e della sua politica si trovano negli Stati Uniti all'interno della destra religiosa³². L'ambiguità del loro atteggiamento verso l'ebraismo diviene però immediatamente esplicita allorché si ricordi che la profezia

²⁹ G. Filoramo, *Millenarismo e new age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Dedalo, Bari 1999, p. 159.

³⁰ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, cit., pp. 256-257.

³¹ J. A. Carpenter, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 97-100.

³² Cfr., per esempio, J. G. McDonald, *Christian Hit Theological Rift on Mideast Policy*, «The Christian Science Monitor», 14 maggio 2002: <http://www.csmonitor.com/2002/0514/p01s02-ussc.html> e A. McLaughlin e G. Russell Chaddock, *Christian Right Steps in on Mideast*, «The Christian Science Monitor», 16 aprile 2002: <http://www.csmonitor.com/2002/0416/p01s01-uspo.html>.

premillenarista considera inevitabile la persecuzione degli ebrei e necessaria la loro conversione prima dell'avvento del millennio.

La capacità di presa e suggestione del premillenarismo dispensazionalista non va sottovalutata. In un mondo sempre più dominato dall'incertezza e da una sensazione d'impotenza, domande teologiche tradizionali, che potevano apparire superate, tornano ad essere assillanti interrogativi comuni, tanto che elementi millenaristici si trovano anche in religioni in apparenza abissalmente distanti dal fondamentalismo cristiano quali la *new age*³³. Quanto sfugge alla nostra comprensione e al nostro controllo riceve risposta in un superiore disegno divino, in cui ognuno è parte, seppure inconsapevole; la sensazione di essere minacciati da un costante pericolo trova conferma in una visione pessimistica e cospiratoria. Non è un caso che la riproposizione delle profezie bibliche offerta da Hal Lindsey in *The Late Great Planet Earth* (1970)³⁴ abbia fatto di quest'opera – che è stata tradotta anche in italiano (*Addio terra, ultimo pianeta*, Roma 1973 e 1991) –, un vero e proprio *bestseller*. Durante la I guerra del Golfo – secondo Melling - si sarebbe verificato negli Stati Uniti un vero boom delle vendite di opere di carattere profetico. «Un testo come *Armageddon, Oil and Middle East Crisis*, di John Walvoord, pubblicato per la prima volta nel 1974, ha venduto più copie in dieci settimane nel 1991 – 600.000 – di quante ne aveva vendute nei primi dieci anni dopo la sua pubblicazione»³⁵.

³³ Gli elementi millenaristici presenti nella *new age* sono richiamati fin dal nome stesso di questa nuova religione, che crede nell'attesa di una nuova età, quella dell'Acquario, che succederà all'attuale età dei Pesci (cfr. G. Filoramo, *Millenarismo e new age. Apocalisse e religiosità alternativa*, cit, p. 84). Scrive Filoramo: «Anche se i cristiani fondamentalisti vedono la *New Age* come fumo negli occhi, anzi, come un'opera satanica, ad uno sguardo più in profondità emergono, in realtà, alcune somiglianze di fondo [...]. A partire dagli anni '80, infatti, entrambi i movimenti hanno cominciato ad usare in modo sistematico la macchina profetico-divinatoria, una sorta di macchina da guerra che conosce oggi il suo pieno dispiegamento. [...] Né è fuori luogo l'accenno all'Anticristo, figura centrale del fondamento apocalittico americano, dal momento che per certi aderenti alla *New Age*, essi si aggirerebbe già, sotto le spoglie di un fanciullo, tra i giovani statunitensi. Al di là delle evidenti differenze, queste ed altre consonanze, come lo spazio determinante che in entrambi i casi rivestono le esperienze 'spirituali' (dal channelling alla glossolalia) e i loro risvolti terapeutici, con l'attenzione alla salute e al benessere fisici, rimandano evidentemente, a più generali mutamenti del contesto socioculturale, che hanno favorito l'emergere di un nuovo tipo di soggettività» (G. Filoramo, *Millenarismo e new age. Apocalisse e religiosità alternativa*, cit, p. 159).

³⁴ P. Melling, *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*, Edinburgh University Press, Edinburg 1999, pp. 5-6.

³⁵ P. Melling, *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*, cit., p. 82.

● La prima battaglia pubblica del movimento fondamentalista fu il c.d. *Monkey Trial*, che rappresentò il culmine di una impegnativa campagna che aveva inizialmente portato qualche successo: negli stati del Tennessee, dell'Arkansas e del Mississippi, infatti, erano state introdotte leggi statali contrarie all'insegnamento dell'evoluzionismo nelle scuole pubbliche. Il processo si svolse a Dayton nel Tennessee. John T. Scopes, un insegnante di biologia, fu accusato di aver violato la legge dello stato per aver usato un testo di biologia che faceva riferimento alla teoria dell'evoluzione della specie. L'*American Civil Liberties Union* (Aclu) si schierò al suo fianco per veder riaffermata la libertà d'insegnamento e l'incostituzionalità della legge introdotta dallo stato del Tennessee. Le posizioni della *World's Christian Fundamentals Association* furono difese, invece, da William Jennings Bryan³⁶. Quest'ultimo vinse il processo, ma il ridicolo che l'avvocato della Aclu riuscì a gettare sul movimento fondamentalista, durante il dibattimento, e l'eco che ciò ebbe sulla stampa nazionale resero amara quella vittoria, tanto che oggi, per lo più, si dimentica che fu Bryan, e non Scopes (condannato al pagamento di un'ammenda), a vincere il processo. Il movimento fondamentalista venne ridotto ad una caricatura, liquidato come espressione oscurantista e bigotta del protestantesimo rurale degli stati del sud³⁷. Il colpo che gli fu inferto fu duro, ma non tale da far arrendere i fondamentalisti – come avevano ottimisticamente previsto intellettuali laici quali Mencken e Lippmann. Negli anni successivi, il movimento silenziosamente si riorganizzò, cercando di espandere la sua presenza nel campo educativo, culturale e missionario. Suoi punti di forza furono le scuole domenicali, le librerie, la diffusione di libri e opuscoli; presto, fin dalla metà degli anni venti, i suoi leader intuirono la potenza della diffusione del messaggio cristiano attraverso la radio e, in seguito, mediante la creazione di propri canali televisivi³⁸.

La vita carsica condotta dal fondamentalismo cristiano per circa un trentennio ben si è sposata con le tendenze separatiste presenti da sempre in una parte del movimento, ovvero con la volontà di vivere una vita settaria, separata dal mondo secolarizzato, una vita improntata ai valori di un cristianesimo primitivo. La visione apocalittica e cospiratoria della storia diffusa tra i fondamentalisti ha come ovvia

³⁶ Bryan fu leader del partito democratico fino al 1912 e segretario di stato fino al 1915, durante la presidenza di Wilson. Sconfitto alle elezioni politiche del 1908, si dedicò in quel frangente soprattutto ai suoi interessi religiosi.

³⁷ In realtà la controversia teologica che si svolse all'inizio del XX secolo non riguardò affatto solo gli stati del sud, essa ebbe origini all'interno del protestantesimo urbano del nord, e uno dei suoi centri principali fu Princeton (cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, cit., p. 258).

³⁸ J. A. Carpenter, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, Oxford 1997, cap. VII: *Tuning in the Gospel*.

conseguenza una completa sfiducia nell'idea di progresso, considerata ingenua e pericolosa. Questa visione è convissuta a lungo in una costante tensione tra separatismo e revivalismo, tra pessimismo e attivismo, ovvero aspirazione a compiere la missione di evangelizzazione e di cristianizzazione dell'America, nella convinzione che «God has a stake in the nation»³⁹. Il fondamentalismo ha avuto almeno fino agli anni sessanta per lo più un atteggiamento «agorafobico»⁴⁰: ha giocato ai margini sia nella battaglia contro l'evoluzionismo e la teologia liberale, sia negli anni cinquanta nella lotta contro il comunismo e l'intellettualismo del liberalismo progressista. Fino a quel momento è sembrato preferire non aver nulla a che fare con il mondo, un mondo ritenuto senza speranza. Dagli anni sessanta questo atteggiamento è mutato. Il fondamentalismo religioso contemporaneo sembra aver operato la scelta di agire su un doppio binario. I fondamentalisti 'duri e puri' sono rimasti una minoranza rigorosamente separatista: essi considerano una prova di fede il distacco dalle principali denominazioni protestanti (associate al consiglio federale delle chiese, più tardi divenuto consiglio nazionale delle chiese); si considerano cittadini della «città di Dio» e guardano con sospetto alla politica. La maggioranza del movimento, i c.d. «neo-evangelici», ha un atteggiamento più accomodante: ha cercato di uscire dall'isolamento, puntando alla creazione di alleanze con altri gruppi religiosi, non disdegnando il sostegno delle frange più conservatrici all'interno del cattolicesimo e tra gli ebrei ortodossi e i rapporti con i pentecostali e i carismatici di cui condividono l'importanza attribuita alle guarigioni miracolose (*faith healing*) e alla glossolalia (*speaking in tongues*)⁴¹. I «neo-evangelici» sono più propensi dei fondamentalisti a concepire come una vera e propria responsabilità cristiana il non lasciare la politica nelle mani degli umanisti secolari, di un liberalismo che è spinto dalle sue stesse pretese di neutralità a scadere in un relativismo che apre le porte ad ogni forma di degenerazione morale e politica. Nel 1976, Jerry Falwell, fino a qualche anno prima su posizioni separatiste, predicava ai suoi molti seguaci: «*This idea of 'religion and politics don't mix' was invented by the devil to keep Christians from running their*»⁴². Come gli evangelici del XIX secolo, i neo-evangelici sono tornati ad essere presenti sulla

³⁹ J. A. Carpenter, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, cit., p. 116.

⁴⁰ P. Melling, *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*, cit., p. 15.

⁴¹ Cfr. G. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1991, p. 3.

⁴² Cit. in S. Friend Harding, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, cit., p. 22.

sfera pubblica; essi tuttavia non hanno confinato la loro azione alla sfera pubblica-sociale. L'elemento veramente inedito introdotto da questo movimento religioso è stato, infatti, il suo ingresso nella sfera pubblica-politica: nel 1980 la *Moral Majority* di Falwell sostenne Reagan alle elezioni presidenziali, nel 1988 la destra cristiana ha presentato persino un proprio candidato alle elezioni, Pat Robertson.

● Cosa ha determinato la scelta di questo doppio binario? Per spiegare la svolta interna al fondamentalismo protestante bisogna ricordare il mutato clima culturale interno e internazionale degli anni sessanta e settanta: la paura del comunismo prima, l'avanzata del movimento femminista, le battaglie per i diritti civili, le proteste e la crisi d'identità scatenate dalla guerra in Vietnam e infine l'espansione della cultura consumistica. In un momento di crisi dei valori e d'incertezza sociale si assistette negli anni sessanta ad una revival della spiritualità: i più diversi gruppi religiosi si diffusero nel paese, e nuova linfa vitale affluisce anche al movimento fondamentalista, una parte del quale sentì il bisogno di tornare ad essere presente nelle piazze pubbliche – come avvenne con il fenomeno dei grandi raduni urbani organizzati da Billy Graham, in linea con la tradizione evangelica del risveglio religioso. Questa tendenza è andata rafforzandosi nei decenni successivi, anche in seguito alla reazione morale del movimento fondamentalista cristiano di fronte ad alcune tra le più note sentenze pronunciate dalla *Supreme Court* nel secolo scorso: basti pensare in particolare alla sentenza *Engel v. Vitale* del 1962, che bandiva la preghiera pubblica e la lettura della Bibbia nelle scuole, alla sentenza *Lemon v. Kutzman* (1971), con la quale si introduceva un test per valutare la costituzionalità di eventuali rapporti privilegiati tra lo stato e una istituzione culturale, educativa, o di altro genere, che fosse emanazione di una chiesa, vietando di fatto qualsiasi forma di finanziamento statale a scuole o istituzioni religiose, e, infine, la sentenza *Roe v. Wade* (1973), che consentiva l'interruzione di gravidanza. La destra religiosa è tornata in campo per prendere parte a battaglie in cui si tratta di ridefinire i confini tra pubblico e privato o di prendere posizione su temi (quali l'aborto e l'eutanasia) che concernono l'inizio e la fine della vita, questioni su cui la scienza sembra non riuscire a dare risposte definitive. Le battaglie intorno a questi e ad altri temi sono condotte dalla *Christian Right* in nome di un mondo morale che si vuole saldamente radicato in un cosmo sacro. Il richiamo alla dimensione morale, e la disaffezione verso il processo politico convenzionale⁴³, d'altra parte, ha consentito ai neo-evangelici di trovare facili punti di contatto con la destra repubblicana e col più ampio mondo

⁴³ D. Lyon, *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, cit., p. 72.

dell'evangelicalismo conservatore, che taglia trasversalmente diverse tra le principali denominazioni protestanti.

I neo-evangelici si considerano «*new born in Christ*». «Nati di nuovo» si definivano nel 1996 circa il 39% degli americani⁴⁴; tra i quali anche George Bush junior⁴⁵. Che cosa significa essere un «*born again*»? Significa passare attraverso l'esperienza di una pubblica conversione con la quale si confessa prima di tutto di essere stati peccatori («*I was a desperate sinner*»⁴⁶) e ci si impegna a dedicare la propria vita ad una quotidiana attività di evangelicalismo nel tentativo di salvare quante più anime possibile prima della fine del tempo. Altrettanto importante, quale conferma della sincerità della propria conversione, è l'esperienza di una «*surrendered life*», di quell'arrendersi completamente alla volontà di Gesù Cristo che è considerata la chiave d'accesso ad una superiore vita cristiana. Gli *evangelical christians* ruotano per lo più intorno alle principali denominazioni protestanti: possono essere metodisti, battisti, pentecostali, presbiteriani o di molte altre denominazioni. In sé l'essere un «*born again*» non implica una sorta di inevitabile attrazione verso la destra cristiana – come il caso del battista Jimmy Carter⁴⁷ rende esplicito⁴⁸. E' vero, tuttavia, che una parte consistente della *New*

⁴⁴ P. Naso, *God Bless America. Le religioni degli americani*, cit., p. 20.

⁴⁵ H. Fineman, *Bush and God*, «Newsweek», 10 marzo 2003, pp. 14-21.

⁴⁶ E' questa la frase che meglio sintetizza il primo passo mosso da quanti hanno raccontato (spesso in biografie date alle stampe) di essere *born again*. Sulla psicologia del «*born again*», cfr. M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cap. I: *Self*.

⁴⁷ Nel caso di Jimmy Carter bisogna ricordare, tuttavia, che egli sembra aver poi preso le distanze dalla *Southern Baptist Convention* e ha dichiarato che il sostegno che la denominazione dei battisti del sud ha dato alla guerra in Irak è stata condizionata dal desiderio di vedere realizzata la profezia dell'Apocalisse (cfr. D. Barbee, *Carter, Southern Baptist leader differ on war views*, «Star-Telegram», giovedì, 29 maggio 2003. <http://www.dfw.com/mld/startelegram/news/local/5456236.htm>).

⁴⁸ Cfr. P. Naso, *God Bless America. Le religioni degli americani*, cit., pp. 67-68. Non tutti coloro che condividono la dottrina dell'inerranza della Bibbia, e che possono per questo essere considerati “fondamentalisti” in senso teologico, sono necessariamente militanti conservatori. Si possono fare in proposito diversi esempi. Prendiamo i *Promise Keepers*, un movimento revivalista fondato nel 1990 dall'ex-allenatore della squadra di football dell'Università del Colorado, Bill McCartney, che nel 1997 riuscì a portare sul National Mall di Washington D.C. 1.000.000 di maschi americani per una giornata di preghiera e pentimento (cfr. sito ufficiale su Internet). I *Promise Keepers* che esaltano la componente maschilista dell'eredità fondamentalista-protestante, oltre che quella revivalista, pur essendo vicini alla destra cristiana per il desiderio di rafforzare la famiglia e per il loro odio verso il mondo omosessuale, rappresentano un movimento inter-razzista che rivendica una propria autonomia dalla destra (cfr. P. Naso *God Bless America. Le religioni degli americani*, cit., p. 55-56 e D. Lyon, *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, cit., p. 60). Anche gli Amish – ricorda

Christian Right proviene dai neo-evangelici «risvegliati» e dispensazionalisti.

L'azione della destra cristiana in questi anni si è mossa in due direzioni principali. Da un lato, ha puntato al coinvolgimento delle masse e dei leaders mediante l'opera capillare di persuasione, indottrinamento e raccolta di finanziamenti svolta dai suoi predicatori, i cui sermoni circolano oggi nelle università evangeliche, nelle chiese, ma anche attraverso la televisione (la «*electric church*» – come è stata definita da Ben Armstrong)⁴⁹, la radio e Internet (dove sono attivi siti, riviste elettroniche e *mailing lists*) e un vasto mercato editoriale. Dall'altro, la *New Christiana Right* ha svolto un'intensa attività di *lobbying*: ha agito come un gruppo d'interesse, esercitando pressioni sui politici locali, sul Congresso e sulla Presidenza.

Dare una dimensione numerica a questo movimento non è cosa semplice. Secondo Lienesch, d'altra parte, in un «*grass-root political movement*» come quello della *New Right* i numeri sono in genere meno importanti della capacità di mobilitazione, che nel caso specifico è sempre stata alta, fin dai suoi esordi alla fine degli anni settanta. Molta della sua forza, sociale e politica, deriva dalla rete associativa che ruota intorno alle chiese che offre scuole, università, centri per il recupero dei tossicodipendenti, per il sostegno alle ragazze madri, per l'addestramento professionale, ecc.

Per comprendere meglio la fisionomia della destra cristiana americana è importante avere qualche dato sulla provenienza sociale dei suoi membri, che è sensibilmente diversa da quella di coloro che agli inizi del secolo aderirono al fondamentalismo (in genere provenienti dal mondo agrario del sud e scarsamente istruiti). Un cambiamento questo, forse, importante anche per comprendere la loro maggiore capacità di mobilitazione politica⁵⁰. Molti di coloro che militano o simpatizzano per la *New Christian Right* sono un prodotto del Nuovo Sud di recente modernizzazione (Virginia, North e South Carolina), della c.d. *Bible Belt*,

Naso – possono considerarsi fondamentalisti, ma il loro è certamente un fondamentalismo mite, che sceglie la strada della separazione dal mondo (D. Lyon, *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, cit., pp. 156-163). Sebbene anche questa forma di fondamentalismo mite ponga dei problemi alla cittadinanza democratica – come vedremo – non è nel suo intento riportare la religione nella piazza pubblica.

⁴⁹ Sull'importanza avuta dal televangelicalismo nel preparare l'ingresso sulla scena politica della nuova destra religiosa, cfr. K. J. Hadden, *Televangelism and Politics*, in R. J. Neuhaus e M. Cromaztie (a c. di), *Piety and Politics. Evangelicals and Fundamentalists Confront the World*, University Press of America, Lanham, MD-London 1987, pp. 381-394.

⁵⁰ Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 145-151.

la cui «fibbia» è l'Oklahoma: hanno lasciato piccole e decentrate aree rurali per trasferirsi nei sobborghi delle grandi metropoli in cerca di un lavoro più adatto al loro livello di istruzione. In genere hanno tutti un titolo di studio abbastanza buono⁵¹, soprattutto nelle generazioni più giovani, spesso educate presso le università controllate dai neo-evangelici⁵² (come la *Liberty University*, fondata a Lynchburg in Virginia da Jerry Falwell, o la *Oral Roberts University*, inaugurata nel 1965 a Tulsa, in Oklahoma), nelle quali si prediligono le materie tecnico-scientifiche, accanto agli studi teologici. Coloro che ruotano intorno alla nuova destra cristiana sono – scrive Lienesch – «traditional people struggling to maintain rural religious values in an increasingly urban and secular society»⁵³. Sono in altri termini «*liminal people*»: persone al confine tra tradizione e modernità. Appartengono in genere alla *middle class*, e anche economicamente vivono ai margini. Da questo punto di vista, la filosofia economica dei *leaders* della nuova destra, che si fa promotrice di un ritorno all'etica calvinista che ha costituito lo spirito del capitalismo delle origini⁵⁴, se risponde alle preoccupazioni morali o moralistiche dei suoi seguaci, coincide paradossalmente molto poco con quelli che dovrebbero essere i loro reali interessi di classe⁵⁵.

La *New Christian Right* ha riportato alla ribalta quasi tutti i temi sollevati dal fondamentalismo cristiano dei primi decenni del XX secolo,

⁵¹ Da questo punto di vista, secondo Gilles Kepel, sono forti i parallelismi possibili con le caratteristiche socio-economiche e culturali dei giovani militanti nei movimenti islamici fondamentalisti (cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, cit., p. 160).

⁵² Soprattutto Kepel sottolinea l'importanza che avranno sempre di più in prospettiva le iniziative dei neo-evangelici a livello di creazioni di istituti d'istruzione superiore e di università. A fronte dei fallimenti, in qualche misura inevitabili, nel breve periodo delle iniziative sul piano politico, la creazione di università fa parte di una strategia dal basso di azione sociale che può risultare incisiva nel lungo periodo (cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, cit., p. 154).

⁵³ M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cit., p.10.

⁵⁴ Cfr. M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cit., cap. III: *Economy*.

⁵⁵ Cfr. M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cit., p. 11. Lienesch scrive: «Christian conservatives are Christian capitalists. [...] The writers they refer to most frequently include libertarians of the Austrian School of Fredrich A. Hayek and Ludwig von Mises, neoconservatives economic thinkers such as Michael Novak, and the supply-side of the New Right, especially George Gilder. To these secular sources they add their own theological tenets and apply their own moral models, drawing especially on the examples of late-nineteenth-century Christian capitalists like J. P. Morgan and John D. Rockefeller, along with entrepreneurs and small businessmen from more recent times» (M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cit., p. 107).

a cominciare dal dibattito sull'insegnamento dell'evoluzionismo nelle scuole (anche se oggi, più che chiedere l'abolizione dell'insegnamento della teoria di Darwin, si domanda per lo più che il creazionismo sia insegnato, insieme all'evoluzionismo, come dottrina avente pari statuto scientifico). Accanto ai vecchi temi, l'agenda della destra cristiana ha posto anche altre, numerose e scottanti questioni. Sul fronte della politica interna le più importanti sono: le battaglie contro l'aborto (definito da Falwell «*the biological holocaust*»⁵⁶, il divorzio, la pornografia, le tecniche di fecondazione assistita, la ricerca sulle cellule staminali e sulla clonazione, la lotta contro il movimento delle donne e il movimento omosessuale, la campagna per l'introduzione della preghiera e della lettura della Bibbia nelle scuole pubbliche, la difesa dei valori individualistici di un capitalismo etico contro la crescita del sistema «deresponsabilizzante» del *welfare state* (concepito come l'anticamera del comunismo) e, *last but not least*, la riaffermazione di una concezione patriarcale della famiglia, minacciata dal divorzio, dall'accesso al mondo del lavoro delle donne, dai movimenti per la difesa dell'infanzia e da quella che i conservatori percepiscono come una sempre più pervasiva, e per questo inaccettabile, regolamentazione della vita familiare da parte delle agenzie federali⁵⁷.

Taglia trasversalmente tutti questi temi la battaglia di molti leader della nuova destra cristiana per un'interpretazione "originalista" della Costituzione, ovvero letterale, storica, e quanto più possibile aderente alla volontà dei *founding fathers*⁵⁸. E' questo, relativo al ruolo e ai limiti del potere della *Supreme Court*, un terreno cruciale di scontro, se si pensa al ruolo 'politico' che la corte ha svolto proprio grazie all'introduzione di un'interpretazione evolutiva degli standard costituzionali e alla parziale incorporazione del *Bill of Rights* nel XIV emendamento, che ha portato ad un più scrupoloso esame di costituzionalità delle leggi statali e all'invenzione di veri e propri nuovi diritti (come il diritto all'aborto). Un'interpretazione originalista della Costituzione, secondo Pat Robertson, porterebbe ad un'interpretazione dell'*establishment clause* contenuta nel I emendamento in un senso che

⁵⁶ Cit. S. Friend Harding, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist language and politics*, cit., p. 158.

⁵⁷ Sulla centralità della famiglia nella politica della destra cristiana, cfr. J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, cit., p. 22, e M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cit, cap. II.

⁵⁸ J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, cit., p. 105.

consentirebbe non solo la presenza della religione nello spazio pubblico, ma anche il suo legittimo diritto ad un sostegno governativo⁵⁹.

Sul fronte della politica estera le posizioni del movimento sono molto più incerte, in genere oscillanti tra isolazionismo e difesa di un'immagine degli Stati Uniti d'America come popolo destinato ad una missione di redenzione del mondo. Influiscono sulle posizioni della destra cristiana in materia di relazioni internazionali, e in particolare in relazione ai più recenti eventi concernenti l'Iraq, Israele e la Palestina, le profezie dispensazionaliste a cui si è accennato in precedenza, che prevedono che la «fine del tempo», dopo una serie di catastrofi naturali e di guerre, si concluderà nella battaglia di Armageddon, in un conflitto mondiale che si svolgerà proprio in Medio Oriente⁶⁰.

L'idea dell'America quale «*city on a hill*», o quale nuovo Israele, «popolo eletto», che ha quindi un mandato morale da assolvere, non appartiene, tuttavia, in esclusiva al patrimonio culturale della destra fondamentalista. Questa chiave di lettura dell'identità americana costituisce l'esempio più pregnante di una simbologia religiosa che è diventata parte integrante della religione civile americana proprio in virtù della sua capacità di prestarsi storicamente ad una molteplicità di diverse, e spesso opposte, interpretazioni politiche. Ciò che caratterizza l'interpretazione che ne dà la destra religiosa è una visione aggressiva, bellicosa, manichea e spesso apocalittica della politica estera.

Justin Watson ha efficacemente diviso il programma della *New Christian Right* in «*dreams of restoration*» e «*demands of recognition*». La destra religiosa si fa interprete dei sogni di restaurazione di un passato che sembra essere stato tradito, un passato in cui l'evangelicalismo era egemone nella cultura americana, e denuncia, secondo lo stile tipico delle geremiadi puritane, la corruzione presente. La sua retorica fa costanti appelli alla memoria di un tempo in cui il permissivismo non aveva ancora infranto l'inviolabile, perché sacro, codice morale cristiano-giudaico. Il declino dei costumi della nazione viene visto quale espressione di un'America che è ormai venuta meno al patto che legava Dio al suo popolo⁶¹. Accanto ad un desiderio di restaurazione, la nuova destra cristiana avanza, tuttavia, anche richieste di riconoscimento. I cristiani conservatori americani si sentono vittime di una cultura secolarizzata che non ha saputo prendere sul serio le istanze religiose. Contro le pretese liberali alla neutralità che hanno aperto le

⁵⁹ J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, cit., p. 106.

⁶⁰ Cfr. M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cit, cap. 5: *World*.

⁶¹ Cfr. M. Lienesch, *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*, cit., p. 157.

porte ad un pericoloso relativismo, la *New Christian Right* chiede che siano riconosciuti i diritti dell'identità religiosa evangelica. In questo senso, le sue richieste presentano delle significative assonanze con quelle del multiculturalismo⁶². Sebbene le loro visioni dell'America siano per il resto a dir poco confliggenti, multiculturalismo e nuova destra cristiana hanno un nemico comune nell'umanesimo liberale che ha negato loro ogni diritto alla visibilità sulla scena pubblica.

- Più che una meteora la destra cristiana appare oggi a molti analisti una «cometa» (Lienesch): un fenomeno politico destinato a ricomparire periodicamente. La sua capacità di incidere realmente sulla politica americana e quindi la sua reale pericolosità sembra però essere stata, almeno fino ad oggi, molto limitata. Il fatto è che per poter contare politicamente anche i più intransigenti leader della destra religiosa devono cercare di formare coalizioni e non possono riuscirvi se non tenendo conto delle pratiche democratiche e delle leggi del mercato religioso negli Stati Uniti⁶³.

La separazione tra stato e chiesa, ovvero l'impossibilità per una chiesa di avere rapporti privilegiati con lo stato, ha favorito qui un forte sperimentalismo religioso, che, dopo la seconda guerra mondiale, in particolare ha visto un tendenziale declino delle principali denominazioni in favore di gruppi e sette con strutture più flessibili e pragmatiche. Il carattere concorrenziale e quindi aperto del mercato religioso in America fa sì che ogni nuovo gruppo religioso possa legittimamente nutrire l'aspirazione ad espandersi. Le stesse leggi della concorrenza insegnano, però, che per crescere, per passare dalla marginalità alla centralità, l'offerta deve sapersi, almeno in parte, adattare ai gusti dei consumatori e quindi smussare molte delle sue posizioni di principio più intransigenti, proponendo un prodotto pubblicamente presentabile, all'altezza degli altri sul mercato. Non è un caso che, mentre i fondamentalisti degli anni venti vantavano spesso il loro essere espressione di una subcultura dichiaratamente anti-intellettualistica, la nuova destra cristiana, pur giocando ancora su alcune delle chiavi retoriche tipiche di un certo populismo, abbia cercato di dare una veste di rispettabilità intellettuale sia ai propri prodotti editoriali, sia alle proprie università, puntando a renderle competitive⁶⁴.

Quella parte della destra cristiana che vuol pesare politicamente sa di dover mirare a costruire coalizioni e alleanze, agendo in modo

⁶² Cfr. J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, cit., p. 127.

⁶³ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, cit., p. 300.

⁶⁴ W. H. Capps, *The New Religious Right. Piety, Patriotism and Politics*, University of South Carolina Press, 1994, pp. 10-11.

pragmatico in vista del perseguimento di obiettivi concreti. Essa non solo non avanza richieste in senso teocratico, ma evita di assumere atteggiamenti apertamente ostili verso il regime democratico e condanna, almeno ufficialmente, le posizioni del *Christian Reconstructionism*, i cui seguaci vorrebbero sostituire la democrazia con una teocrazia ligia alle leggi bibliche, abolire i sindacati, le leggi sui diritti civili, le scuole pubbliche, e persino estendere la pena capitale (delle quale la destra religiosa è la più ferma sostenitrice negli Stati Uniti) a reati quali l'eresia, l'adulterio e l'omosessualità⁶⁵. Le due figure principali della *Christian Coalition*, Pat Robertson e Ralph Reed, si sono più volte preoccupate di difendere il loro movimento dalle accuse di voler imporre una forma di governo religioso autoritario. Ralph Reed ha sostenuto che, a differenza del fondamentalismo islamico, la destra religiosa americana considera se stessa come un mero gruppo d'interesse e che, qualora essa assumesse il potere, non cambierebbe la costituzione al fine di imporre una religione di stato⁶⁶.

Sia le scarse possibilità di successo della destra religiosa da un punto di vista politico sia la sua capacità di tenuta sul mercato religioso della tarda modernità possono essere ricondotte al suo bagaglio genetico protestante, ovvero al peculiare miscuglio di individualismo e comunitarismo («di *calling* personale e *calling* collettivo») proprio della tradizione protestante. Su almeno due questioni questa tradizione religiosa mantiene ferma la necessaria priorità dell'individuo sulla comunità: la prima è quella della lettura privata della Bibbia, che certo non dà un solido fondamento a posizioni intransigenti sul piano dottrinale; la seconda questione è legata all'idea che la chiesa debba

⁶⁵Cfr. F. Clarkson, *Christian Reconstructionism. Theocratic Dominionism Gains Influence*, cit., parte I. Il principale testo di riferimento del Ricostruzionismo è *Institutes of Biblical Law* (1973) di Rousas John Rushdoony: ottocento pagine di spiegazione dei dieci comandamenti. Un altro testo importante è: *Theonomy in Christian Ethics* di Greg L. Bahnsen. I Ricostruzionisti credono che i cristiani siano il «new chosen people», ordinato da Dio a compiere quanto «Adam in Eden and Israel in Canaan failed to do [...] create the society that God required». I Ricostruzionisti si considerano gli eredi e i continuatori delle idee religiose e politiche di Calvino. «The theocracy Calvin created in Geneva, Switzerland in the 1500s is one of the political models Reconstructionists look to, along with Old Testament Israel and the Calvinist Puritans of the Massachusetts Bay Colony» (cfr. F. Clarkson, *Christian Reconstructionism. Theocratic Dominionism Gains Influence*, cit.). Il ricostruzionismo non condivide il pessimismo delle visioni premillenariste (è un movimento postmillenarista). Sul «ricostruzionismo», cfr. anche J. Casanova. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, cit., pp. 286-287.

⁶⁶ Cfr. J. Watson, *The Christian Coalition. Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, cit., p. 107. Per i rapporti, tuttavia, ambigui tra la *Christian Coalition* e il *Christian Reconstructionism*, cfr. J. Watson *The Christian Coalition. Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, cit., pp. 109-119.

fondarsi sull'associazione volontaria dei fedeli. Prima ancora che un principio recepito dall'ordinamento costituzionale americano, questa è una delle idee più cariche di conseguenze democratiche introdotta dalla tradizione puritana nella cultura politica americana⁶⁷. La destra religiosa protestante denuncia i mali di un individualismo competitivo ed egoistico, ma essa non rifiuta (e non può rifiutare) l'importanza del volontarismo e della scelta personale. Lo stesso significato attribuito all'essere «*born again*» costituisce una forma di individualismo espressivo, di esaltazione di una visione della fede come esperienza personale, in cui ciò che conta è la salvezza individuale - principio in qualche misura ribadito dal carattere interdenominazionale del movimento neo-evangelico, che ovviamente porta a dare uno scarso rilievo all'appartenenza ad una chiesa o denominazione. Considerato sotto questo profilo, mi pare che il fondamentalismo protestante possa essere letto – come sostiene anche Lyon⁶⁸ – quale tentativo di ridare spessore alla dimensione della scelta personale, dimensione banalizzata dal consumismo, piuttosto che come reazione di chiusura ad un'eccedenza di opzioni.

Questa forte componente individualista, iscritta nel codice genetico protestante, può spiegare anche il peculiare rapporto che il fondamentalismo cristiano ha avuto fin dai suoi esordi con la modernità: il rifiuto di una modernità secolarizzata non è mai stato inteso al suo interno come un rifiuto della modernità *tout court*. Più che una vera e propria forma di anti-modernismo, esso può essere considerato come una forma di adattamento alla modernità. Lo dimostra l'uso sapiente che il movimento ha saputo fare nella sua storia dei mezzi di comunicazione di massa (dalla radio, alla televisione, ad Internet), o ancora l'impiego spregiudicato delle tecniche di marketing e delle tecniche manageriali nella gestione e promozione delle sue scuole, dei suoi istituti culturali e centri universitari. Un manifesto pubblicitario del Liberty Baptist College illustra in modo eloquente il rapporto che la nuova destra religiosa ha con la modernità. Il titolo del manifesto è *Liberty specializes in word processing*. Dopo qualche allusione alle paure che può suscitare il progresso tecnologico, il messaggio pubblicitario gioca con

⁶⁷ La società religiosa (la congregazione) ha nella tradizione puritana una fondazione contrattuale alla stessa stregua della società politica: «L'idea che anche la chiesa abbia un fondamento volontario, che il fedele possa uscire dalla comunità religiosa di cui fa parte ed entrare in un'altra perché i pastori non lo convincono, che i pastori debbano essere eletti dai fedeli, che nella predicazione del pastore l'uditorio possa interloquire interrompendo il sermone – tutto questo conferisce anche alla chiesa una dimensione democratica» (L. Corso, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, cit., p. 257).

⁶⁸ Cfr. D. Lyon, *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, cit., pp. 63-64.

l'ambiguità semantica dell'espressione «*Word processing*» (letteralmente: «elaborazione della Parola»):

We believe in a Word Processing of a different sort – trough the input of God's Word into the human heart. We know that only the person who knows God and is ruled by His Word can experience true success. No, we shouldn't run from our high-tech world. In fact we should maximize every advancement. But we can cope with the times only if *The Word* has been processed into our thoughts and actions.

Liberty offers more than fifty majors in a full-spectrum liberal arts curriculum. But we specialize in Word Processing⁶⁹.

- Se pensiamo a quanti nell'ambito della teoria sociale e politica americana contemporanea, non di rado di tendenze progressiste, hanno parlato di crisi del «capitale sociale», o di declino del valore integrativo della religione civile americana, o di bisogno di iniettare all'interno della tradizione liberale una qualche medicina comunitarista, troviamo - credo - alcune delle risposte possibili agli interrogativi che può sollevare la capacità di attrazione che la nuova destra religiosa ha saputo esercitare su una fetta della popolazione americana. La sua rete di associazioni culturali, religiose, educative e assistenziali, ha offerto spazi di vita sociale fortemente integrati, gestiti spesso con criteri di efficienza manageriale, ma non rispondenti a logiche strumentali o d'interesse, e inseriti per di più all'interno di un progetto teologico, in un'epoca in cui pensavamo terminate tutte le grandi meta-narrazioni.

Per le ragioni che abbiamo esposto nel paragrafo precedente sembra difficile che la *New Christian Right* possa riuscire a costituire un pericolo per il pluralismo religioso e per la democrazia negli Stati Uniti, qualora il regime di separazione stabilito dal I emendamento sia mantenuto fermo. Tuttavia, a questo riguardo bisogna dire che negli ultimi anni sono intervenuti dei mutamenti che potrebbero rendere più complicato, e preoccupante, il quadro complessivo.

La prima novità è stata l'approvazione da parte del Congresso, il 27 luglio 2000, del *Religious Land Use and Institutionalized Person Act*, firmato dal presidente Bill Clinton il 22 settembre dello stesso anno. Questa legge riprende alcune delle questioni già sollevate dal *Religious Freedom Restoration Act*, dichiarato incostituzionale dalla Corte Suprema nel 1997⁷⁰. Il RLUIPA stabilisce, in particolare, che non possono essere imposte restrizioni all'uso di un'area se ciò comporta un

⁶⁹ Riprodotto in S. Friend Harding, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist language and politics*, cit., fig. I. 2.

ostacolo sostanziale alla libera espressione religiosa di una persona, di un'assemblea di persone o di un'istituzione, a meno che il governo non riesca a provare che ciò risponde ad un urgente interesse pubblico. All'atto pratico questa legge costituisce un'interferenza del governo federale nei poteri locali e nella loro libertà di stabilire, per fare un esempio, il divieto di parcheggio in una data zona, se nei pressi di quella zona esiste una chiesa o una scuola religiosa che vedrebbe in tal modo intralciato l'esercizio della propria libertà di espressione religiosa. In secondo luogo, essa concede uno status particolare alle chiese, e delle istituzioni religiose in genere, consentendo loro di derogare rispetto ai limiti che possono essere imposti a livello locale per far fronte a problemi di traffico, inquinamento sonoro, ecc..

Un secondo mutamento, di peso senz'altro maggiore, è costituito dalle c.d. *Faith-Based Initiatives*, annunciate ufficialmente dall'amministrazione Bush il 29 gennaio 2001⁷¹. Questa politica, che ha stentato a decollare in Congresso, è partita nel settembre 2002, quando la Casa Bianca ha deciso di procedere direttamente attraverso le agenzie federali, mediante un *executive order*, e, secondo molti, è destinata a sconvolgere il tradizionale rapporto di separazione tra chiesa e stato. In che cosa consistono le iniziative «*faith-based*» promosse da Bush? Si tratta di un “nuovo approccio” nel concepire il ruolo del governo nel fornire aiuto e assistenza: un approccio nuovo in quanto teso a valorizzare e a sponsorizzare attraverso fondi pubblici gli sforzi finora profusi dalle associazioni e dalle istituzioni di carattere religioso nell'ambito dell'assistenza e dei servizi sociali.

Ultimo elemento inedito presente nel quadro degli attuali rapporti stato/chiesa negli Stati Uniti è dato da quello che sembrerebbe un'inversione di tendenza nell'orientamento della giurisprudenza della Corte Suprema. Con la sentenza *Zelman v. Summons-Harris* del giugno 2002, la *Supreme Court* ha dichiarato costituzionale il *Cleveland*

⁷⁰ Il *Religious Freedom Restoration Act* fu introdotto dal Congresso nel 1993 dopo la sentenza del giudice Scalia *Oregon v. Smith* del 1990. In quella sentenza la Corte aveva sostenuto che l'appartenenza ad una particolare religione non giustifica l'esenzione da una legge dello stato, che deve essere in quanto tale universalmente valida. Il caso in questione riguardava l'uso di una sostanza stupefacente, il peyote, usata nelle cerimonie rituali dei nativi americani. Il RFRA fu dichiarato incostituzionale con la sentenza *Boerne v. Flores*, con la quale l'arcivescovo di Sant Antonio, richiamandosi proprio al RFRA, aveva chiesto che gli venisse riconosciuto il diritto di abbattere l'edificio della vecchia chiesa, che gli era stato negato dall'amministrazione cittadina. In quell'occasione la corte stabilì che il RFRA eccedeva rispetto ai poteri del congresso in quanto costituiva un'intrusione in prerogative normalmente riconosciute in via esclusiva agli stati.

⁷¹ V. sul sito della Casa Bianca la pagina dedicata alle *faith-based initiatives*: <http://www.whitehouse.gov/government/fbci/>

Voucher Program introdotto dallo stato dell'Ohio nel 1995, con il quale per la prima volta si consente l'uso di buoni pubblici per l'istruzione anche per accedere a scuole religiose⁷². Nella sua motivazione il *chief-justice* Renquist ha affermato che, nella misura in cui è una libera scelta del genitore a decidere della destinazione dei finanziamenti pubblici distribuiti nella forma di buoni istruzione, il programma Cleveland non viola il principio della neutralità, anche se la percentuale dei contributi che così finisce per essere destinata alle scuole religiose è pari al 96%⁷³, e ciò va a tutto detrimento delle scuole pubbliche. Questa sentenza capovolge una linea interpretativa che era iniziata nel 1947⁷⁴ quando la Corte Suprema con la sentenza *Everson v. Board of Education* aveva letto la *establishment clause* nel senso che la legislazione federale e la legislazione statale non potevano in alcun modo favorire né una religione rispetto alle altre, né le associazioni religiose rispetto a quelle non religiose, posizione ribadita in *Lemon v. Kurtzman* (1971).

⁷² Cfr. A. Rebor, *The Cleveland Voucher Program : A Backgrounder*, 3 ottobre 2001.
http://www.edweek.org/ew/newstory.cfm?slug=05scotus_back_h21

⁷³ Cfr. T. Mauro, *Supreme Court's voucher ruling dramatic, not surprising*, 28 giugno 2002.

<http://www.freedomforum.org/templates/document.asp?documentID=1647>.

⁷⁴ Non esiste praticamente una giurisprudenza precedente a quella data, perché - come ho accennato sopra - è solo a cominciare dalla metà del secolo scorso che è iniziato il processo di parziale incorporazione del *bill of rights* nel XIV emendamento, processo che ha dato il via ad un controllo di legittimità costituzionale delle leggi statali alla luce della carta dei diritti federale, che risale al 1791. L'istruzione - com'è noto - è una delle materie sulle quali gli stati godono di ampia autonomia. Per il rapporto federalismo e giurisprudenza della Corte Suprema, cfr. R. Gori Montanelli, *Il federalismo e la corte suprema*, European University Press Academic Publishing, Camporecchio (PT) 2006.