

NOSTRO TEMPO

131

NOSTRO TEMPO
(Ultimi volumi pubblicati)



- A. CORSANI, *Il vangelo secondo Robert Bresson*, prefazione di Giuseppe Valperga
- S. AQUILANTE, *Cercando il bene della città*. Memorie di un pastore metodista
- B. PEYROT, *Il Matto della Resistenza*. Trasmissione intergenerazionale di un'idea
- C. VOGLINO, G. CORNI, M. VARANO, *La pedagogia del coraggio*, prefazione di D. Demetrio, postfazione di R. Becarelli
- O.L. SCALFARO, *Lo Stato è la casa di tutti*, a cura di P. Naso e V. Mazza
- CONSIGLIO DELLA COMUNIONE DI CHIESE PROTESTANTI IN EUROPA, *Un tempo per vivere e un tempo per morire*, a cura di L. Savarino
- C. MALANDRINO, *Democrazia e federalismo nell'Italia unita*
- P. CIACCIO, *Il vangelo secondo i Beatles*. Da Mosè ai giorni nostri passando per Liverpool
- M. KÄSSMANN, *A metà della vita*. Quale avvenire dopo i cinquant'anni?
- A. MERKEL, *Parole di potere*. Il pensiero della cancelliera, a cura di Robin Mishra
- M. VARANO, *Come parlare ai bambini della morte e del lutto*
- E.W. GRITSCH, *Cristianità intossicata*. Quattro tentazioni costanti per il cristianesimo
- E. GENRE, *Introduzione alla bioetica*. Bioetica e teologia pastorale in dialogo
- H. TRISTRAM ENGELHARDT JR., *Dopo Dio*. Morale e bioetica in un mondo laico
- Protestantesimo e democrazia*, a cura di Paolo Naso
- S. GIANNATEMPO, *Il vangelo secondo Tolkien*. Dalla Terra di Mezzo alla teologia pop
- O. BITJOKA, *Legittime aspettative*. Il cammino dell'immigrato nella nuova Italia
- Fratelli e sorelle di Jerry Masslo*. L'immigrazione evangelica in Italia, a cura di P. Naso, A. Passarelli, T. Pispisa

FURIO COLOMBO

IL DIO D'AMERICA
Religione e politica in USA

Terza edizione aggiornata

CLAUDIANA - TORINO
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Furio Colombo

ha vissuto molti anni negli Stati Uniti, dove ha insegnato, scritto, pubblicato. È stato giornalista e inviato di varie testate giornalistiche e direttore dei programmi culturali della Rai-Tv, oltre a essere autore di numerosi saggi e romanzi. È stato deputato o senatore in tre legislature (1996, 2006, 2008), e autore della legge che ha istituito il Giorno della memoria per la Shoah (L. 211, 27 luglio 2000).

Scheda bibliografica CIP

Colombo, Furio

Il Dio d'America : religione e politica in USA / Furio Colombo

Torino : Claudiana, 2014

172 p. ; 21 cm. - (Nostro tempo ; 131)

ISBN 978-88-6898-006-1

1. Politica - Rapporti [con la] Religione - Stati Uniti d'America

291.1770973 (ed. 22.) - Religioni e affari politici. Stati Uniti

Prima edizione:

Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1983

Seconda edizione:

Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1987

Terza edizione:

© Claudiana srl, 2014

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

22 21 20 19 18 17 16 15 14 1 2 3 4 5

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

Un nuovo millenarismo

3.1 LA PAURA DELLA FINE, LA GARANZIA DI SALVEZZA

«La chiesa cattolica e la chiesa episcopale, e con esse le chiese e denominazioni più antiche e più solide del tessuto sociale americano, si sentono minacciate dal fervore intenso e aggressivo di nuove chiese, nuove religioni che continuano a sorgere, nuove predicazioni, nuovi culti, nuovi pastori. Questi movimenti non hanno limiti storici, non hanno ritegno psicologico, non hanno rapporto con la cultura nel senso in cui essa è proposta e accreditata dalle università e dalle scuole. Il fervore che esprimono si pone come domanda assoluta, una miscela di esaltazione e paura. Alcune di queste chiese sembrano nascere lungo il solco classico della predicazione protestante evangelica. Altre subiscono con forza il potere carismatico di individui che emergono per dominare le folle. Altre ancora hanno una natura mista, fra religiosa e politica, oppure uniscono il comportamento religioso ad alcuni scopi secolari, immediati e precisi. Qualcuna origina dalla solidarietà, altre dalla difesa, altre ancora dal bisogno di costruire uno spazio estraneo ad ogni altro spazio, altre ancora da una profonda sfiducia e da una vera paura. Un senso millenaristico, la persuasione di una fine inevitabile e di una nuova nascita come salvezza, sembrano pervadere la maggior parte dei nuovi culti».

Questo è il commento del reverendo William Sloan Coffin, pastore di uno dei più importanti centri «liberali» della predicazione cristiana a New York, la Riverside Church, pastore dunque di una chiesa di *establishment* fondata su un'ampia tolleranza ecumenica e un vivace impegno sociale. Un personaggio come il reverendo Coffin, che è stato negli anni Sessanta uno dei leader del movimen-

to dei diritti civili, apparirebbe sospetto e anzi nemico alla maggior parte dei nuovi pastori e delle nuove chiese. Eppure è dubbio che ne respingerebbero questo commento. La percezione culturale che indica un senso «millenaristico» nella vasta rete dei movimenti neocristiani in America, è anche persuasione soggettiva. I nuovi culti vedono e interpretano se stessi come millenaristici. Ciò provoca in essi la disponibilità ad un comportamento aggressivo privo della riservatezza sociale che spesso è tipica delle chiese (o lo è in altri momenti storici) e incline anzi a esprimere una tensione inflessibile e vigilante che mostra la percezione di una emergenza.

Il fenomeno, un comportamento concitato ed «estremo», che sembra ispirato da un imminente pericolo, e che giustifica dunque anche comportamenti drammatici, non si limita all'area culturale cristiana.

3.2 L'ESTREMISMO MISTICO

Il 4 marzo 1981 è giunto nel quartiere ebraico Hassidim di New York il gran rabbino Yisucher Dove Rokeach, capo spirituale del movimento Beltz. La sua visita è stata una vera e propria emergenza per la polizia di New York, che ha dovuto provvedere a proteggere Rokeach e i suoi collaboratori come si protegge un capo di stato durante una rivoluzione. L'altro importante movimento hassidico, il Satmar, non solo aveva reagito con violenza all'incursione Beltz, ma si era preparato all'assalto fisico e anche – ha sospettato la polizia di New York – all'attentato alla vita del gran rabbino. Le concitate perquisizioni, in cerca di esplosivo, di bombe, di armi, nel quartiere hassidim newyorchese di Williamsbourg, e il numero di ambulanze inviate sul posto durante la visita del gran rabbino Rokeach dimostrano che la polizia di New York era davvero in allarme. Ci dice Arli Goldman, esperto religioso del "New York Times", che «entrambe le sette, Beltz e Satmar, esprimono la propria rigorosa osservanza religiosa attraverso l'estasi, un intenso misticismo, una venerazione e obbedienza assoluta per la persona del gran rabbino».

Li divide aspramente la questione messianica. I Beltz ritengono che la costituzione dello stato di Israele precede la venuta del Messia. I Satmar considerano eretica e oltraggiosa una simile posizione e considerano l'esistenza dello stato ebraico un sacrilegio fino a quando il figlio di Dio non farà sentire la sua parola. Ma non è la differenza teologica che attrae l'attenzione quanto l'estremismo mistico e la violenza fisica dei due gruppi, «disposti a tutto», come ha detto la polizia di New York, evidentemente in base a una visione degli eventi storici altrettanto estrema e drammatica quanto quella che anima i neocristiani.

D'altra parte, osservano gli esperti di fenomeni religiosi, non è culturalmente molto diverso l'atteggiamento dei cosiddetti «gruppi ebrei di difesa» come quelli guidati, in America (e ora anche in Israele) dal rabbino Kahne che predicano e praticano la violenza fisica, l'assalto, il gesto terroristico. Lo stesso si può dire per la brusca svolta religiosa che un *establishment* tradizionalmente pragmatico e moderato come il governo e il parlamento di Israele hanno subito tra il 1979 e il 1980, accettando, sotto la pressione di modeste ma fervide minoranze, la proclamazione del principio di «possesso divino della terra per il popolo di Israele» (dunque la politica della moltiplicazione degli insediamenti nelle terre occupate) senza riguardo ai complessi problemi internazionali e ai rischi per la pace.

Ma l'interferenza del nuovo fervore religioso nel «pubblico» e «politico» non è che un segnale emergente di un problema molto più diffuso. Gli americani hanno appreso soltanto a causa dell'assassinio di Chester Bitterman in Colombia, dell'esistenza, in quel paese tormentato da terrorismo e guerriglia, di centinaia di missionari fondamentalisti (la cifra ufficiale: duemila, solo in Bogotá) dediti esclusivamente alla traduzione della Bibbia nei vari dialetti indios locali, allo scopo di convertire i *campesinos* usando il testo e la lettura della Bibbia. Il nome dell'istituzione in cui Bitterman (un giovane non ancora trentenne) lavorava, *The Summer Institute of Linguistics*, aveva fatto pensare, sia ai colombiani che agli americani, ad una ricerca universitaria. Per coloro che hanno un'immagine tradizionale della funzione missionaria è stata certamente una sorpresa apprendere che, nonostante le tragiche condizioni della Colombia, il *Summer Institute* era, ed è tuttora, organizzato esclu-

sivamente per la traduzione e la distribuzione della Bibbia (nella versione ispirata dalla «Chiesa fondamentalista del Calvario» di Lancaster, Pennsylvania, e del *Wycliffe Bible Translator Institute* di Huntington Beach, California) senza alcun interesse o coinvolgimento in progetti di assistenza sociale, nutrimento, educazione o comunque miglioramento delle condizioni di vita.

«Noi sappiamo che la nostra vita è in pericolo – ha detto al funerale di Bitterman il missionario Robert Pittman che svolge lo stesso lavoro di traduzione e predicazione nelle Filippine – ma è urgente che la parola di Dio giunga subito e direttamente a coloro che non l’hanno mai ascoltata. Dio sa quello che sta facendo e ha appena cominciato il suo lavoro».

Questi fatti sembrano dimostrare che il mondo occidentale è percorso da ondate di estremismo religioso in tutto simili alla tempesta del fondamentalismo islamico, e ciò nonostante la radicale diversità delle condizioni economiche.

3.3 I NUOVI MISSIONARI

Il problema cui i nuovi missionari vanno incontro, in risposta all’urgenza inflessibile della fede fondamentalista e di cui sembrano non avere la minima percezione, è che l’estraneità culturale in cui operano è talmente grande da farli cadere, com’è accaduto in Colombia, sotto l’accusa di spionaggio o di sfruttamento dei bambini locali.

I guerriglieri della Colombia hanno infatti prontamente ritirato la loro firma al delitto di Bitterman, quando hanno saputo «che era soltanto un missionario». Un simile sospetto non li aveva sfiorati dal momento che Bitterman e i suoi giovani, uomini e donne, aggirandosi per i villaggi in cerca di qualche modo per comunicare, ma con indifferenza completa per le condizioni di vita da cui si trovavano circondati, non avevano fatto pensare che il gruppo fosse intento ad una attività missionaria.

«Ma il senso di urgenza è segno di millenarismo come l’accettazione della violenza, l’indisponibilità al compromesso e alla trat-

tativa e la mancanza di interesse per le circostanze e condizioni sia storiche che locali», precisa William Sloan Coffin.

Del resto il tragico fenomeno della Guayana (la comunità fondata e guidata da Jim Jones e portata al suicidio collettivo di Jonestown, nel 1978) mostra che il senso di pericolo e di emergenza del nuovo millenarismo ha radici sproporzionatamente grandi e profonde rispetto a quello che immagina sia l'opinione colta che l'opinione comune.

Un'altra tragedia, esplosa nel 1981 e legata a una catena di eventi che risale almeno al 1978, le uccisioni di decine di giovani e bambini neri di Atlanta (una serie di delitti, si scoprirà in seguito, senza alcuna connotazione religiosa o razziale), ha portato alla luce il latente ma intenso millenarismo di molte chiese nere d'America. Gli omicidi di bambini, come «segnale dell'ultimo giorno», è un tema parecchie volte affiorato nella predicazione nera, nonostante il continuo sforzo dei leader del movimento nero e degli eredi dei *Civil Rights* (Coretta King, Andrew Young) di convogliare l'ondata di emozione verso il solidarismo, da un lato, e la religiosità come sforzo di miglioramento sociale dall'altro. Ma personaggi come Young e Coretta King esprimono una guida di *establishment*. Il fondamentalismo nero, come quello bianco, diffida del compromesso, rifiuta l'alleanza, cerca la fede assoluta e pone condizioni non negoziabili. È un fondamentalismo politicamente più debole di quello bianco perché le più attive energie del movimento nero in America continuano ad essere impegnate in una visione sociale cooperativa e liberale. Ma la sua capacità di contaminazione, di espansione, di radicalizzazione, di estremismo, non dovrebbe essere ignorata. Del movimento nero si potrà dire facilmente che sta scatenando un militantismo politico e potrà accadere che gli si attribuisca un segno «radicale» e «di sinistra». Probabilmente invece sarà un'espressione altrettanto tenace della visione fondamentalista e del suo inevitabile senso di emergenza, di dramma, di ultimo giorno, cioè di millenarismo.

3.4 IL DIO DELLA CATASTROFE

Il fenomeno del «millenarismo», senso di urgenza e di dramma che giustifica e anzi motiva comportamenti estremi, non è spiegabile soltanto all'interno di una setta o di un movimento. Se fosse isolato resterebbe nel capitolo delle devianze di gruppo. Troppi segni mostrano che non è isolato. Il nuovo fondamentalismo politico infatti rivela la stessa tendenza verso quel senso impaziente di emergenza che forma la cultura del millenarismo religioso. Cause e ragioni devono essere cercate dunque nella storia e nella vita sociale. E prima di tutto fuori dal terreno immediatamente religioso. Perché certi atteggiamenti diventino compatibili con la comprensione e tolleranza comune e siano generalmente capiti occorre che un certo numero di condizioni drammatiche, paura, pericolo, insicurezza, confusione, siano divenuti dati del paesaggio che tutti conoscono. O almeno: del modo in cui molti lo spiegano.

Vediamo dunque in che modo e con quali ragioni un terreno fertile sembra essersi creato intorno alle chiese, e abbia potuto nutrire il senso di ansia dei nuovi culti.

La catastrofe nelle comunicazioni. È tipica delle comunicazioni di massa la predilezione per il negativo, il tragico e il minaccioso. Tale predilezione ha una natura tecnica (la notizia è tanto più efficace quanto più ampio è il dislivello con la normalità) e il montaggio suggerisce un orizzonte popolato di drammi, che possono essere facilmente interpretati come «piaghe» e «castighi».

La sequenza di catastrofi suggerisce da un lato la punizione di Dio, come segno estremo, dall'altra lo scorrere di un'esistenza che è pericolosa perché fuori controllo. Poiché appare enorme la differenza tra possibilità di controllo politico e dimensione della catastrofe, la fede può apparire come la sola risposta. La televisione, che allarga l'orizzonte di ciò che la gente comune conosce, può essere dunque, in certe circostanze culturali e sociali, la fonte di una chiusura intorno a pochissimi e inderogabili articoli di fede. Essi provvedono a interpretare ciò che altrimenti non sarebbe interpretabile, servono a evitare il panico, suppliscono alla sfiducia politica e sembrano unirsi all'esigenza razionale di chiedere spie-

gazione (la fede può offrirla: la catastrofe è un castigo) e rimedio (di nuovo risponde la fede: la lotta al peccato e la luce della verità portano ordine dove ora esiste disordine).

Il pessimismo culturale. Molto lontano dalle sacche arretrate di sottocultura che si suppone siano il fertile humus del neocristianesimo, la cultura e la scienza, nelle più prestigiose incarnazioni ufficiali, offrono un quadro coerente e cupo sia del presente che delle prospettive immediate. Raramente il pronostico della cultura e quello della scienza sono stati più carichi di segni negativi. Alla sosta della tecnologia, che è esperienza comune (l'interruzione di quel galoppo di continui miglioramenti e progressi che aveva segnato gli ultimi tre decenni) sembra associarsi una penuria naturale (dal petrolio al grano). Su questi fenomeni l'occhio della scienza non è mai apparso così incerto e privo di punti focali. S'intende che siamo ancora all'interno della percezione delle cose così come esse sono offerte dalle comunicazioni di massa. Ma quale altra fonte di informazione generale è altrimenti disponibile? Se il senso di «dannazione» sia scientificamente fondato non è essenziale per questa argomentazione. Certamente la cultura umanistica appare allineata, nella sua produzione letteraria, saggistica, filosofica, sociologica, lungo la linea scura della mancanza di promesse. Poiché i politici sono figli di questo paesaggio, essi hanno soltanto due scelte. Accettano, e uniscono la loro voce alla profezia pessimista. Negano, ma allora devono usare in grado estremo un carisma anticulturale e antiscientifico. Ed ecco i nuovi leader del fondamentalismo cristiano.

La paura sociale. Una serie di fatti accaduti in fretta ha creato modificazioni negative nella vita quotidiana. La più importante: il senso della paura. Città troppo popolate, errori di organizzazione e pianificazione, insicurezza nelle comunicazioni (quelle a distanza come quelle fisiche, la posta come la ferrovia metropolitana), frequenza dei conflitti sociali e delle tensioni nel territorio di conoscenza immediata, paura per la perdita di contatto nel proprio ambiente quotidiano, per il controllo della famiglia, per il rapporto con i figli, per le alterazioni tanto clamorose quanto ignote portate dalla droga e dal collasso dei meccanismi di protezio-

ne (polizia, scuole, autorità): tutto ciò favorisce forti sbandamenti nel comportamento collettivo e i due fenomeni che la sociologia della crisi definisce come «stordimento politico» e «delusione del re». Lo stordimento politico apre a masse, che altrimenti sarebbero state caute e prudenti, il terreno dell'avventura. L'avventura infatti, a confronto con la realtà ha perso il senso di rischio e di «salto nel buio». La «delusione del re» chiede che alla tradizionale guida politica (istituzioni o leader) sia sostituita qualche altra cosa più forte del collasso che intanto viene percepito. Solo la religione assunta con fervore e in modo «totale», può essere una risposta alla «delusione del re». Il sentimento, anche se inconscio, di un nuovo millenarismo nasce e si espande quando si è verificata la rottura di un patto sociale. Nasce soprattutto in quella parte della massa che intende reinvestire la propria fiducia, ma non più nelle stesse istituzioni che l'hanno delusa. Poiché c'è un bisogno di assoluto, il riferimento deve essere Dio, e le modalità del rapporto con Dio saranno inflessibili.

Il nuovo egoismo. Una continua, ossessiva attenzione al «self», a se stessi, piuttosto che al gruppo o all'ambiente sociale, si è diffusa in America negli anni Settanta, e viene in genere interpretata come una risposta eguale e contraria al fervore sociale e solidaristico del decennio precedente. Questo atteggiamento non ha in sé nulla di religioso. Si esprime in una serie di comportamenti (dal miglioramento fisico alla «crescita di se stessi», dall'esercizio continuo all'«espansione della mente») che hanno come scopo il benessere individuale. «Se stessi come figli», è stato detto della cultura del «self». Infatti è diminuita drasticamente la nascita dei bambini, la celebrazione dei matrimoni e persino la costruzione di case per famiglie in favore di «case per individui soli» (spesso con la proibizione di introdurre bambini, o con la regola di lasciare immediatamente la casa nell'eventualità della nascita di un figlio imprevisto). La cultura del nuovo egoismo ha prodotto la sua letteratura (da Ann Beattie a Susan Cheever), una letteratura «privata» di gente sola per gente sola, la sua saggistica (infiniti libri di automiglioramento), una sociologia (*The Age of Narcissism* di Christopher Lasch) e le sue chiese laiche. Per alcuni anni EST (*Erhardt Seminar Training*) è stato il centro più popolare e più atti-

vo, e il suo leader Werner Erhardt (ma è un finto nome tedesco) sostiene di avere raggiunto non meno di dodici milioni di americani.

Il «nuovo egoismo» può essere definita l'area laica, sociologica e culturale che provvede, fra altri elementi, a creare un clima fertile per il fiorire di una religiosità rigorosamente individuale che non chiede mai di dare ad altri, ma suggerisce durezza, punizione, disciplina e limiti netti verso «il sociale». Tale religiosità può essere vista infatti come un contenitore protettivo che separa da una vita collettiva paurosa e semplifica problemi non comprensibili.

Il «survivalismo». Il termine è apparso di recente nella pubblicistica americana per definire insieme una serie di iniziative pratiche (le armi), protettive (cibo e rifugi), economiche (cambio della moneta insicura in oggetti e materiali sicuri), di addestramento (autodifesa). Anche il survivalismo è una tecnica di protezione fondata sulla solitudine e motivata dalla sfiducia nelle istituzioni e nella delega ad esse, sul senso del vivere di ciascuno contro tutti, anche se la maggior parte dei training, dei libri e dei centri di esercitazione sono diretti piuttosto a gruppi di famiglie che a singoli individui. A giudicare dalla vendita dei libri legati alle tecniche di sopravvivenza (veri e propri manuali, con riferimento al terrorismo o alla guerriglia, all'assalto dei ladri o alla bomba atomica, al collasso monetario o alla distruzione dei centri urbani) il tema deve avere una presa molto forte nella mente e nella fantasia americane.

Il survivalismo consiste in una serie di tecniche «laiche» e non ha contatti apparenti con la fede o la religione. La motivazione è però anche in questo caso una visione catastrofica e apocalittica, un collasso imminente, dunque una attesa che certamente incoraggia il millenarismo religioso.

3.5 LA RELIGIOSITÀ CONTRO IL TERRORE DEL VUOTO

Lo sviluppo della nuova religiosità americana richiede di essere analizzato e capito all'interno della vita religiosa, delle sue forme organizzative, siano esse tradizionali o anomale, e delle chiese.

Tre osservazioni possono essere utili a questo proposito. La prima per stabilire una relazione fra rischio e valore di questa nuova religiosità. La seconda per identificare un percorso di comprensione verso il fenomeno delle nuove chiese, la nascita di una costellazione di «semi-chiese» oppure la tendenza a «farsi chiesa» di organizzazioni che in sé non hanno nulla o ben poco di religioso. La terza per ricostruire alcuni momenti importanti nello sviluppo storico della nuova religiosità e del neocristianesimo.

La collezione di dati storici, sociali, culturali e politici che sono stati proposti per indicare il «terreno fertile» del nuovo millenarismo, non possono essere interpretati soltanto in modo negativo. Oppure: non può essere intesa in modo negativo la nuova e intensa richiesta di religiosità che molta parte della comunità americana sembra esprimere, in relazione con la sua storia e a causa della morsa di crisi che sembra stringere la società civile e politica e i tradizionali valori laici.

Vi è dunque un dato stabile e uno di emergenza nella ricerca religiosa che sembra farsi sempre più intensa.

Il senso del religioso continua a caricare di valore aspetti della vita in questa fase di incertezza e di crisi, provvede a dare una motivazione agli impegni, ai tentativi, alle ricerche di soluzione, costituisce un grande ostacolo alla formazione di un cinismo indifferente che invece sembra trovare porte aperte nella vita politica e in quella culturale.

Questa interpretazione (e l'apprezzamento che contiene), per un lettore religioso avrebbe ancora il limite di elencare soltanto alcune convenienze, alcuni fini pratici. Senza dubbio il ritorno di fervore della religiosità e delle ricerca spirituale in America è un segnale che non dovrebbe sfuggire ai sociologi e agli storici della cultura. Non può essere soltanto il compenso all'ansia della crisi tecnologica, politica, economica. È anche una domanda che supera i limiti attuali della cultura laica, le sue ambivalenze, le sue troppo frequenti capacità di piegarsi, la sensazione effimera delle certezze che propone, la reversibilità di «nobili» punti d'arrivo che si rivelano vuoti.

Le dimensioni del paesaggio sociale americano, la vastità del suo dramma (nei momenti difficili), il sogno o la realizzazione del suo trionfo, l'originaria estraneità alle razionalizzazioni filosofiche

e alle risposte di impronta ideologica, tutto ciò spinge al religioso e, con l'evolversi della storia e il presentarsi di complicazioni organizzative, industriali, tecnologiche, internazionali, al «più religioso» come ricerca di risposta assoluta.

La qualità «assoluta» della risposta religiosa non porta necessariamente al fondamentalismo autoritario e non si presta a essere misurata (o non solo) col segno di «destra».

Jim Jones, il predicatore suicida della Guayana, seguiva un percorso millenaristico, catastrofico e apocalittico con un rigore fondamentalista in tutto simile a quello di alcune chiese della *Moral Majority* neocristiana schierate sul fronte conservatore. Eppure sognava un'emigrazione di massa nell'Unione Sovietica, cercava l'appoggio di Cuba, si sentiva perseguitato dalla CIA. Come i neocristiani, Jim Jones non provava disagio nell'uso delle armi, non si ritraeva di fronte alla necessità della violenza e immaginava un precetto assoluto che non ha difficoltà a concepire la morte (come pena data o ricevuta, e come soluzione estrema).

L'assoluto dunque non si fa autoritario e violento soltanto quando acquista un certo segno politico. È un pericolo ogni volta che compare nel vuoto di altri dati, altri valori. Oppure, quando i fedeli del «valore assoluto» sono persuasi di vivere in una condizione di emergenza e di rischio imminente.

In questa spiegazione risiede probabilmente la definizione del problema rappresentato dal fondamentalismo religioso quando esso invade il territorio politico. Una domanda assoluta rigorosamente interiore e religiosa si trasforma in richiesta autoritaria da imporre agli altri.

3.6 IL RAPPORTO FRA CARITÀ E FEDE

Ma un secondo criterio interviene per chiarire differenze fra domande religiose altrettanto intense, destinate però ad esprimersi in modo radicalmente diverso. Tale criterio appartiene alla storia delle religioni, allo sviluppo del cristianesimo, e ha interferito fortemente con le diverse incarnazioni della predicazione e della pratica cristiana nella storia sociale americana.

Nella spiritualità cristiana due valori compaiono fianco a fianco, l'uno diretto a stabilire rapporti con l'esterno, l'altro a fondamento e difesa dell'integrità interiore. Sono la *carità* e la *fede*. L'insegnamento cattolico, come è noto, innalza questi due valori alla dignità teologica di «virtù» associandole alla *speranza*, e aprendole in questo modo a un senso sociale diretto verso il futuro, dunque verso una idea di progresso, una fiducia anche umana nella possibilità del miglioramento.

Carità e *fede* sono i due termini di riferimento dell'insegnamento cristiano. Nel destino, nell'equilibrio o squilibrio di questi due valori si riassumono interi capitoli e svolte drammatiche della spiritualità cristiana.

Il movimento religioso che era confluito in massa nella mobilitazione per i diritti civili aveva alzato con vigore la bandiera della carità («compassione» nel linguaggio religioso americano). Il fondamentalismo e l'evangelismo hanno sempre innalzato il vessillo della fede.

L'intensità della fede però, quando non si fa ricerca interiore e mistica, diventa una forza sociale inversamente proporzionale alla carità. Questo spiega le centinaia di traduttori della Bibbia che rischiano la vita pur di insegnare «il verbo» a memoria agli indios dei villaggi sperduti sulle Ande, senza mostrare alcun interesse per le condizioni della loro esistenza fisica, disturbati, anzi, da qualunque movimento riformatore, forse interpretato come un anomalo intervento in una realtà direttamente regolata da Dio.

Questo spiega anche la non negoziabilità delle condizioni proposte dal fondamentalismo e dalla predicazione evangelica del neocristianesimo: esso è rivolto all'indietro (per questo si definisce «conservatore») perché il distacco della fede dalla carità non richiede un rapporto realistico con la storia.

Lungo questa linea di demarcazione si sono formate nella cultura americana due grandi riserve di religiosità. Entrambe sono motivate dalla delusione dell'organizzativo, del politico, del tecnico, dello scientifico. Ma una di esse resta legata a un progetto di salvezza attraverso la solidarietà (la cultura cattolica, il protestantesimo ufficiale, le organizzazioni ebraiche).

L'altra reclama il rigore della fede e intende piegare ogni ostacolo personale o sociale, purché il principio teologico sia integralmente osservato.

È un caso che si sia verificato un aggancio politico fra questo atteggiamento religioso e il nuovo conservatorismo laico che temporaneamente domina la scena politica americana?

Il risultato è che uno schieramento di nuove chiese socialmente e culturalmente periferiche si sente investito di un potere temporale, e il pericolo di tale contaminazione è noto nella storia.

Non è un caso invece che la richiesta alta, assoluta ed esclusiva di fede, e l'abbandono della carità, siano in coincidenza con l'emergere di un senso millenaristico di pericolo e di emergenza. Come si è detto vari percorsi di cultura laica sono basati sulla solitudine, l'egoismo, il provvedere a se stessi e portano dunque il drammatico messaggio del «si salvi chi può».

Tutto ciò costituisce un'ambientazione fertile per un assolutismo religioso che ha tutto da chiedere e nulla da dare, che vuole immagini fisse in luogo del mutare della storia, spiegazioni semplici invece dello studio delle complicazioni, e non ha esitazioni a sacrificare qualcosa (o molto o tutto) ai precetti assoluti della salvezza.

3.7 L'ESPANDERSI DELLE SEMI-CHIESE

Il fenomeno non è nuovo ma ha acquistato progressivo vigore con la fine delle «comuni» nate nella cultura degli anni Sessanta. Vi sono stati frequenti segni di culto, in quel decennio, sia sul versante dolce e solidaristico (Monterey, Carmel) sia sul versante violento (la tragica *Manson Family*).

Dopo essere stato espresso e disperso nel suo ambito originario, quel fenomeno è andato rinascendo a volte in territori culturalmente vicini (*Synanon*) qualche volta incredibilmente diversi e lontani (*Granville*), sempre proponendo i motivi della chiesa, del pastore, della fede, della disciplina.

La setta nota col nome di *Synanon* era nata in California, come gruppo di autoterapia e recupero dalla droga. Il personaggio carismatico era Chuck Dederich. Come un'associazione per l'aiuto reciproco si sia trasformata in una dura e chiusa organizzazione repressiva, di potere assoluto, crudeltà, repressione, arbitrio, viola-

zioni di diritti e di leggi, e violenza fisica, resta un mistero soltanto parzialmente spiegato dalle molte inchieste giudiziarie e giornalistiche. Il tratto fondamentale è comunque nel passaggio dal solidarismo (carità, *compassion*) all'autoritarismo, probabilmente attraverso una fede i cui reclami sono diventati più forti degli interessi ed esigenze umane del gruppo.

Un altro esempio interessante è un gruppo chiamato «The circle of friends», formato da alcune centinaia di donne che vivono insieme in un piccolo centro del New Jersey. L'attività di tutte gravita sul «circolo», ad esso devolvono ciò che guadagnano, da esso ricevono «consigli» e «guida» per ogni passo e momento della vita. Il «circolo» è stato oggetto di inchieste giudiziarie e di frustranti tentativi giornalistici di penetrare il gruppo. Nonostante dubbi di tutti i generi il cerchio non si è mai rotto. Non è nota la sua ricchezza, non è noto il modo in cui mantiene il potere sul cerchio di «amiche». Non è neppure certa la liceità di ciò che organizza, consiglia o comanda.

Un dato importante, che Charles Glock e Robert Bellah (curatori di un'importante ricerca sulla nuova coscienza religiosa in America) consigliano di tenere presente, e che spiega la qualità «quasi religiosa» di molte organizzazioni, con fini pratici (EST), terapeutici (*Synanon*), persino contabili e di investimento finanziario (*Granville*), è che «dal tempo in cui Mary Baker Eddy ha fondato nel diciannovesimo secolo la sua *Christian Science Church* che i discepoli anche oggi chiamano semplicemente “scienza”, non vi è nella cultura religiosa e parareligiosa americana alcun senso di contrapposizione fra scienza e fede».

«Tutti gli aspetti della cultura contemporanea – continuano i due autori – possono diventare materiale da costruzione per nuove forme di religione»: il fenomeno è tanto più evidente nella miriade di strutture «quasi religiose», che offrono un importante anello di collegamento storico e psicologico per la comprensione della nuova religiosità americana.

3.8 I «REVIVAL» RELIGIOSI NELLA TRADIZIONE AMERICANA

Vi sono momenti storici che diventano crogiolo di intensi revival religiosi e generano nuovi culti. Nella storia americana il dramma, la transizione, l'insicurezza, il disorientamento che sembrano circostanze favorevoli di nuova spiritualità, non riguardano mai situazioni internazionali ma le tensioni interne. Per esempio non la seconda guerra mondiale, ma la Depressione degli anni Trenta. Non la crisi del Vietnam, ma l'esplosione e poi la fine degli anni Sessanta.

Il segno politico sembra essere da sinistra verso destra, quello sociale dall'impegno collettivo alla preoccupazione individuale, quello culturale dall'impronta dei grandi centri e delle grandi università, verso la campagna e la periferia, quello generazionale dai più giovani all'età media, quello economico dai più privilegiati alla classe media, ma anche dal bizzarro («la chiesa di Satana») al tradizionale (il rifiorire dei *Christian Science*, degli «Avventisti», dei «Testimoni di Geova»), dal linguaggio degli anni Sessanta (*The Christian World Liberation Front*) al conservatorismo austero (*Moral Majority*).

I più interessanti episodi di transizione sono il coinvolgimento, che non ha precedenti nelle nuove religioni americane, dei cattolici (*The Catholic Charismatic Renewal*) e di un certo numero di giovani ebrei (*Jews for Jesus*) e l'esplosione di un vero e proprio fanatismo intorno al culto di Gesù quasi del tutto scorporato dal contesto teologico e liturgico della cultura protestante e cattolica.

The Catholic Charismatic Renewal ha molte caratteristiche del neocristianesimo, e singolarmente avviene molto presto, nel 1967, anticipando molti movimenti protestanti che faranno da ponte verso il ritorno al fondamentalismo. Infatti il movimento è divenuto subito noto come *Catholic Pentecostal Movement* e – come molte congregazioni neocristiane – nasce da intensa tensione di fede che si esprime nella richiesta e nella dichiarazione del miracolo. Il movimento è stato fondato da due giovani insegnanti della facoltà di teologia della Duquesne University, in Pittsburgh, Pennsylvania. I due avevano stipulato un patto di preghiera che sarebbe continuato fino a quando entrambi avessero ricevuto lo Spirito Santo. Finalmente, nel gennaio del 1967 entrambi sentirono «con si-

curezza» di essere stati «riempiti» dallo Spirito, di avere ricevuto «il dono delle lingue» e della predicazione. Nel 1973, con un certo cauto sostegno dei gesuiti di San Francisco, il movimento aveva superato i centomila partecipanti e si era diffuso attraverso l'azione missionaria in almeno venti paesi fuori dagli Stati Uniti. Il movimento ha presto stabilito rapporti con i gruppi pentecostali protestanti. E non è mai apparsa chiara la ragione dell'accettazione, da parte della gerarchia cattolica americana, per un movimento che è andato acquistando progressivamente i caratteri del protestantesimo fondamentalista. Per esempio uno spiccato antintellettualismo (nonostante l'origine universitaria), un proselitismo appassionato, un implicito ma preciso riferimento di gruppo etnico e sociale (pochissimi neri, solo classe media), un disinteresse raro, nei movimenti cattolici, verso l'azione di assistenza, carità o solidarietà, un rigore letterale nell'interpretazione della fede e l'accettazione del carattere ineffabile del miracolo, il rifiuto di precisare come, in che modo, per quali ragioni e con quali segni l'arrivo dello Spirito si manifesta (eccetto che con un continuo riaffermare uno stato di «gioia»).

Fra il comportamento della chiesa cattolica verso i neopentecostali e quello protestante verso il «movimento di Gesù», c'è una analogia che fa supporre un investimento di speranza unita alla fiducia del controllo e alla sicurezza che una apparente affinità dogmatica e formale (lo Spirito Santo, Gesù) avrebbe dovuto favorire l'espansione di un unico progetto di fede.

Nel «movimento di Gesù» (chiameremo così la miriade di iniziative religiose che si sono ispirate negli ultimi quindici anni a quello che si potrebbe chiamare il «culto della personalità» di Gesù Cristo) si è manifestata presto, come per i neopentecostali, la diffidenza verso la cultura e gli intellettuali, il distacco dalle istituzioni e il «reclamo di esperienza». In questo caso l'esperienza invocata era altrettanto ineffabile quanto il sentirsi «riempiti» dallo Spirito Santo. Era «l'esperienza di Gesù» con un deciso rifiuto verso la tradizionale cautela sia cattolica che protestante.

Stranamente il reclamo di esperienza e il rifiuto di ogni dialogo con chi quella esperienza non ha o non intende avere, sono entrati nel culto di Gesù dalla pratica della droga. Era una tipica tecnica di difesa dei giovani drogati degli anni Sessanta esigere, da

chiunque volesse intrattenerli sul problema, di sperimentare essi stessi la droga oppure di rinunciare al contatto. Lo stesso atteggiamento, con la stessa inflessibilità, si è trasferito nella richiesta di «sperimentare Gesù» e nel rifiuto di contatto con gruppi, chiese o credenti che non ammettono o desiderano la stessa esperienza.

La resistenza delle chiese protestanti tradizionali verso le varie incarnazioni del «movimento di Gesù» è stata debole come quella della chiesa cattolica verso i neopentecostali. E Billy Graham, rappresentante di un evangelismo prudente e tradizionale, ha aperto loro le braccia.

Presto però anche Billy Graham è stato abbandonato in cambio d'un evangelismo sempre «più puro», cioè sempre più lontano dalla teologia, e più vicino al miracolo e all'esperienza emotiva e psichica del miracolo.

Le chiese tradizionali e persino i predicatori carismatici sono stati giocati. Sembrano non avere calcolato attentamente il fenomeno.

«Il nuovo Gesù del movimento – scrive Donald Heinz, autore di molti studi sulla neoreligiosità americana – era anticulturale, anti-*establishment* e avrebbe dovuto essere prontamente rifiutato dai professionisti della vita religiosa». Secondo Heinz il Gesù del culto di massa americano ha avuto due stagioni, che corrispondono a due momenti culturali e sociali della vita americana. Nel primo valeva l'affermazione: «Gesù è uno di noi», con il quale si giustificavano anche i più discutibili modi di vita, caratterizzati comunque dalla protesta. Nel secondo periodo il motto diventa «appartenere a Cristo» o «essere uno di Cristo», che mostra la svolta conservatrice verso posizioni più tradizionali e individuali. Poiché tuttavia si è radicata la diffidenza sia verso l'*establishment* politico che verso quello religioso, la nuova massa credente si sposta verso gli evangelici, i battisti e, col mutare del clima politico americano, verso il fondamentalismo.

Il Gesù del febbrile culto giovanile americano è sempre stato privo di riferimenti teologici e si è sempre mosso all'esterno della regolare tradizione cristiana. Era naturale che si radicasse alla fine nella più esaltata e inflessibile delle celebrazioni di Gesù, quella meno intellettuale e più dura. Anche i *Jews for Jesus* hanno dato la loro spinta alla confluenza del movimento (i partecipanti si calcolano a milioni ma non esistono dati) nelle incarnazioni

più accese, più appassionante e meno rigorose del neoevangelismo e del neofondamentalismo, una vittoria senza precedenti storici per la frangia meno colta del protestantesimo americano. Le frasi chiave, «Gesù deve ancora venire» oppure «Gesù sta per arrivare», hanno favorito il confluire di materiale umano fresco nel fiume del messianismo fondato sulla credenza assoluta nel miracolo, sulla rivelazione improvvisa dello Spirito Santo, sul «dono delle lingue» (non importa se esse risultano non comprensibili). Questa nuova massa di credenti si è unita al protestantesimo fondamentalista proprio mentre esso stava rappresentando l'alternativa della purezza, della fede assoluta, della risposta miracolosa alla paura, sfiducia e abbandono della politica laica da parte di altre masse in movimento sulla scena della nuova religiosità americana. La formula di un fervido millenarismo in questo modo si era creata. Dal millenarismo il neocristianesimo trae l'autolegittimazione a porre vere e proprie intimazioni al potere politico. Un vasto movimento di provincia e di frangia è giunto al cuore del sistema pubblico (i media) e politico (il Congresso, il presidente degli Stati Uniti) con le elezioni del 1980.

Fenomeni di questo genere non sono nuovi nella vita americana, anche se la loro autenticazione pubblica non è apparsa mai al centro della scena politica. Come si è detto vi è un'evidente consonanza fra il nuovo millenarismo cristiano in America e il fondamentalismo islamico che sta percorrendo l'altra metà del mondo. Il fenomeno perciò non sembra né isolato né occasionale né passeggero. Se mai soltanto all'inizio.

INDICE

Introduzione alla terza edizione.

<i>Religione e politica nella vita americana</i> di FURIO COLOMBO	5
1. Il volto religioso dell'ultima America	21
2. Guerra di chiese	47
2.1 Nuovi cristiani e nuovi nemici	47
2.2 Le radici del nuovo fondamentalismo cristiano	48
2.3 Le nuove chiese, le chiese tradizionali, lo stato	54
2.4 I cattolici, gli ebrei e il fondamentalismo cristiano	57
2.5 Il «codice» della Nuova destra cristiana	60
2.6 La rivoluzione religiosa della classe media	64
2.7 Il manifesto del fondamentalismo cristiano	66
2.8 Il sogno della cittadella	67
2.9 La strategia di unire e dividere	70
2.10 La vitalità delle nuove chiese	75
2.11 Conflitto di fede e di chiese	77
3. Un nuovo millenarismo	81
3.1 La paura della fine, la garanzia di salvezza	81
3.2 L'estremismo mistico	82
3.3 I nuovi missionari	84
3.4 Il Dio della catastrofe	86
3.5 La religiosità contro il terrore del vuoto	89
3.6 Il rapporto fra carità e fede	91
3.7 L'espandersi delle semi-chiese	93
3.8 I «revival» religiosi nella tradizione americana	95

4.	A destra e a sinistra di Dio	99
4.1	Le nuove chiese, la cultura, la fuga dalle istituzioni	99
4.2	La destra e la sinistra cattolica	101
4.3	La tensione cattolica fra l'insegnamento di Roma e la seduzione dei neocristiani	105
4.4	Gli ebrei americani fra nuovi e vecchi valori	108
4.5	Voci di ansia, voci di rifiuto della leadership ebraica americana	112
4.6	La lobby politica della «Nuova destra»	115
4.7	Il disagio delle chiese protestanti	118
5.	Fede, segreto, cospirazione	123
5.1	Come nascono i nuovi culti	123
5.2	Il segreto come difesa	125
5.3	Fine della separazione fra stato e chiesa?	126
5.4	Proselitismo, intolleranza, persecuzione	129
5.5	La stagione dell'esodo: dalle chiese ai culti	131
5.6	In cerca di Gesù: esperienza, salvezza e miracolo	132
5.7	Mania di persecuzione, euforia di dominio	136
5.8	L'indifferenza nella cultura del <i>self</i>	137
5.9	La cultura del survivalismo rafforza le nuove religioni	140
5.10	Ambasciatori ed emissari delle nuove chiese	143
6.	In cerca del Dio neutrale	147
6.1	Il rifiuto della tradizione e della cultura laica	147
6.2	Il dibattito sulla neutralità dello stato	149
6.3	Se Dio viene prima di ogni legge	151
6.4	La domanda di religiosità e le sue radici	153
6.5	Il caso Timerman e l'opinione ebraica americana	160
6.6	La crociata contro l'«umanismo secolare»	163
6.7	In cerca di nuovi valori	165
6.8	I segni dell'apocalisse e le strade della salvezza	166

Finito di stampare il 19 novembre 2014 - Stampatre, Torino