

Massimo Rubboli

La frammentazione dell'identità protestante e la ricomposizione dello scenario religioso

* Massimo Rubboli insegna Storia dell'America del Nord all'Università di Firenze. Si occupa di fenomeni religiosi e politici del Canada e degli Stati Uniti. Di recente ha curato una mostra storico-documentaria sulle organizzazioni di volontariato straniere nella ricostruzione (1945-48).

Una prima versione di quest'articolo è stata presentata come relazione al seminario su "Identità del sé, identità collettiva e alterità negli Stati Uniti contemporanei / The Self, Collective Identity and Otherness in the United States Today" (Roma, 4-6 giugno 1997).

1. David M. Kennedy, "The Legacy of the Reagan Years", in Anna Maria Martellone, a cura di, *Towards a New American Nation? Redefinitions and Reconstruction*, Keele 1995, pp. 15-27; Thomas Bender, "The Geography of Historical Memory and the Remaking of Public Culture", in *ivi*, pp. 174-87.

2. Mi riferisco a libri come quello di Furio Colombo, *Il dio d'America: religione, ribellione e nuova destra*, Milano, Mondadori, 1983, o di Harold Bloom, *The America Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Simon & Schuster, 1992 (in it. *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, Milano, Garzanti, 1994). Sul libro di Bloom, si veda la mia recensione in "Religioni e Società", IX (1994), pp. 115-17.

3. Non mi occupo delle chiese cristiane nere e delle religioni non cristiane, perché entrambi i problemi sono troppo vasti e complessi per essere affrontati adeguatamente nei limiti di questa breve trattazione.

4. Del protestantesimo mainline fanno parte le seguenti denominazioni:

"Chi studia la religione americana ha sempre bisogno di costruirsi una mappa. Il suo sconcertante pluralismo, come risulta subito evidente, resiste a qualsiasi schema univoco e definitivo."

Martin E. Marty, *A Nation of Behavers* (1976)

In un importante convegno che si svolse a Firenze nel 1994, veniva posto quest'interrogativo: "Verso una nuova nazione americana? Ridefinizioni e ricostruzione". Attraverso un'analisi della crisi dei sistemi politici, dei processi sociali d'inclusione e d'esclusione e dei problemi connessi a una rielaborazione dell'identità nazionale, studiosi italiani e americani si confrontarono con relazioni molto articolate e interessanti che diedero vita a un vivace dibattito. Nessuna relazione aveva per oggetto il fenomeno religioso, che però inevitabilmente emerse qua e là, segnatamente nelle relazioni di David Kennedy su "L'eredità degli anni di Reagan" e di Thomas Bender su "La geografia della memoria storica".¹ Inevitabilmente, perché la religione ha avuto un ruolo di fondamentale importanza nell'elaborazione dell'identità nazionale degli Stati Uniti e d'ogni sua riformulazione.

Il riconoscimento della non marginalità della religione nell'esperienza nazionale americana è un passo importante verso la comprensione del fenomeno religioso negli Stati Uniti, che indubbiamente incontra – soprattutto nel nostro paese – notevoli ostacoli. Alla base di questi ostacoli sta l'ignoranza, ben radicata nella cultura italiana, delle espressioni della fede cristiana diverse da quella della Chiesa cattolica romana, come purtroppo continuano a testimoniare libri e articoli sull'argomento.²

Il riallineamento religioso

Dopo queste note di premessa, vorrei cercare di mettere in risalto alcuni elementi che hanno caratterizzato lo scenario religioso statunitense della seconda metà del Novecento, con particolare attenzione al mondo protestante ed *evangelical*.³

In questo periodo, alcune linee di confine ideologico che esistevano da lungo tempo non solo si sono fatte più marcate, ma hanno anche modificato le divisioni tradizionali della vita culturale e religiosa americana. Le principali differenze etniche e religiose non sono scomparse, ma si è attenuata la loro intensità come nel caso della tradizionale barriera

tra cattolici e protestanti o dell'antagonismo tra ebrei e cristiani. In altre parole, la società americana si è mossa verso un pluralismo culturale, religioso ed etnico sempre più ampio.

Nel frattempo, però, si è accentuata la divisione tra *conservative* e *liberal* su diverse questioni di principio. Le antiche rivalità denominazionali sono state in gran parte sostituite da divisioni trasversali, vale a dire che metodisti, battisti, presbiteriani, discepoli di Cristo, episcopaliani e perfino cattolici ed ebrei hanno creato schieramenti transdenominazionali su questioni etiche e ideologiche: le affinità tra *liberal* o *conservative* delle varie confessioni religiose sono divenute più significative delle tradizionali divergenze teologiche.

Nel campo *liberal*, si sono collocati coloro che ritengono prioritari i valori dell'apertura, del dialogo, del pluralismo, della diversità e del rispetto reciproco. Le differenze teologiche sono state subordinate alle preoccupazioni etiche, che riguardano l'amore, i rapporti personali, la pace, la giustizia, il rispetto delle minoranze e l'accettazione d'altri stili di vita e altre forme di sessualità. Con i *conservative*, invece, si sono schierati coloro che hanno sentito come prioritaria l'esigenza di salvaguardare valori etici assoluti, quali quelli insegnati dalla tradizione cristiana ed ebraica, riguardanti la famiglia, la sessualità, la disciplina e l'importanza della legge morale. Molto spesso a questi valori si è associata una valenza teologica, ma altre volte sono stati difesi da una posizione ideologica che tendeva a mescolare il patriottismo, l'anticomunismo e il rispetto della legalità e dell'ordine. Queste due tendenze (che ovviamente si sono manifestate con molte varianti) possono essere viste come gli sforzi contrapposti di due gruppi che hanno cercato di porre nuove linee di demarcazione tra esclusione e inclusione culturale e nello stesso tempo di definire la natura di un nuovo consenso.

Naturalmente, le divisioni tra *liberal* e *conservative* nella storia religiosa americana non costituivano una novità. Tensioni simili erano già presenti, ad esempio, nelle divisioni che nel Settecento contrapposero i "risvegliati", per effetto del Great Awakening, a coloro che avevano subito l'influenza dell'Illuminismo. La causa comune della Rivoluzione americana permise di evitare una spaccatura più profonda e, nella nuova repubblica, la religione *evangelical* e la politica *liberal* cooperarono nella costruzione di un consenso culturale dominante. Nella prima metà del Novecento, il *liberalism* politico, appoggiato da un protestantesimo *liberal*, contribuì a forgiare una versione sempre più secolarizzata e tollerante di questo consenso; nella seconda metà del secolo, però, forme culturali conservatrici, con il sostegno di forze religiose conservatrici, hanno messo fortemente in discussione gli orientamenti che sembravano essere lo sbocco naturale dei principi di tolleranza svincolati da ogni limite.

Passiamo ora a esaminare brevemente le dimensioni religiose degli sviluppi di queste tensioni, prendendo in considerazione prima quei gruppi e quelle forze che si sono mosse in direzioni più *liberal* e poi le forze contrapposte nel campo più conservatore.

ioni: American Baptist Church in U.S.A., Christian Church (Disciples of Christ), Church of the Brethren, Episcopal Church, Evangelical Lutheran Church in America, Presbyterian Church (U.S.A.), Reformed Church in America, Unitarian Universal Association, United Church of Christ (Congregational), United Methodist Church. Nell'ambito di questa classificazione, alcuni sociologi della religione distinguono tra *liberal* e *moderate*; cfr. Wade C. Roof e William McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1987.

5. Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, rev. ed., New York, Macmillan, 1966, p. 4 (in it.: *La città secolare*, Firenze, Vallecchi, 1968).

6. Ivi, p. 10.

7. Ivi, p. 109.

8. Leonard Sweet, "The 1960s: The Crises of Liberal Christianity and the Public Emergence of Evangelicalism", in George Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1984, p. 33.

9. Per un'analisi attenta del fenomeno carismatico, Richard Quebedeaux, *The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1976.

10. Cfr. Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing*, New York, Harper & Row, 1972.

11. L'opera più famosa di Peale è *The Power of Positive Thinking* (1952), che restò per tre anni al vertice della lista dei libri più venduti

La controcultura degli anni Sessanta

Agli inizi degli anni Sessanta, le chiese *mainline*⁴ si erano sempre più avvicinate alla frontiera progressista della società americana. Ai loro vertici stavano di solito *liberals*, sostenitori di Kennedy, che avevano un interesse prioritario per il movimento ecumenico, rappresentato innanzi tutto dal *National Council of Churches*, e speravano di riunire la maggioranza delle denominazioni protestanti in un'unica chiesa.

Alla base, esprimevano la spinta unificante e integratrice della vita americana. Uno dei libri più famosi di questo periodo fu *The Secular City* (1965) di Harvey Cox, che celebrava la secolarizzazione della civiltà urbana. "L'urbanizzazione", sosteneva Cox, "implica una struttura di vita comune in cui la diversità e la disintegrazione della tradizione sono gli elementi più importanti".⁵ Per il teologo *liberal*, disintegrazione della tradizione significava opportunità per l'unità o, in linguaggio biblico, la trasformazione di "stranieri ed esterni" in "cittadini e membri della stessa comunità".⁶ In questa prospettiva, non c'era distinzione tra la nazione e la chiesa; infatti, come diceva uno slogan popolare in quel tempo, "il mondo dovrebbe stabilire gli impegni della chiesa" o, come scriveva Cox, "La teologia [...] deve, prima di tutto, cercare dov'è l'azione".⁷

Anche se numerosi incendi divamparono in città americane nell'estate del 1964, prima della pubblicazione del libro di Cox, i *liberals* pensavano di mantenere la loro posizione di leadership seguendo le tendenze secolari e mettendone in luce i significati redentivi. Seguendo la parola d'ordine che spingeva a liberarsi costantemente di quanto era tradizionale e fuori moda, alcuni teologi arrivarono al punto di dire che il linguaggio di Dio, cioè della rivelazione biblica, non era più significativo e rilevante per l'"uomo moderno". Questa posizione ottenne un'ampia pubblicità nel 1966 quando su una copertina del settimanale "Time" comparve, a caratteri cubitali, questa domanda: "DIO È MORTO?". In realtà, si trattò piuttosto di un annuncio mortuario per la teologia nella vita pubblica, perché non ci sarebbero più stati teologi, come i fratelli Niebuhr, capaci di attrarre l'attenzione della nazione.

In quel momento, tuttavia, sembrava plausibile che il futuro delle chiese dipendesse primariamente dalla capacità di stare al passo con la cultura e di riuscire a non essere considerate superate: la strategia sembrava essere quella di stare "dov'è l'azione". Alcuni dei leader delle chiese *mainline*, infatti, parteciparono in prima linea al movimento per i diritti civili e furono tra i critici più decisi della guerra del Vietnam. Molti condividevano le critiche rivolte dalla controcultura al materialismo e al nazionalismo della società americana e i pastori che lavoravano come cappellani universitari cercavano vie alternative per coinvolgere gli studenti: indossavano blue-jeans e t-shirts e, nei loro culti, usavano chitarre e altri strumenti musicali, mettendo da parte le differenze denominazionali. Come ha osservato lo storico Leonard Sweet, "L'errore più assurdo di molte chiese negli anni Sessanta è stato l'aver creduto in una sostanziale incompatibilità tra 'pensiero moderno' e simboli e dottrine religiosi tradizionali".⁸ È forse paradossale che proprio quando segmenti

negli Stati Uniti. Molto successo ottennero anche opere simili, come *Peace of Mind* (1946), del rabbino Joshua Liebman, e *Peace of Soul* (1949), del vescovo cattolico Fulton J. Sheen.

12. Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia, Westminster Press, 1966.

13. Si vedano Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties*, Berkeley, University of California Press, 1982; Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

14. Nel 1985 – secondo H. Paul Chalfant, Robert E. Beckley e C. Eddie Palmer, *Religion in Contemporary Society*, 2nd ed., Palo Alto, CA, 1987, p. 157 – la popolazione religiosa degli Stati Uniti comprendeva 52 milioni e mezzo di cattolici, 39 milioni di protestanti *mainline*, 37 milioni di protestanti conservatori (che non facevano parte del *National Council of Churches*) e 5 milioni e mezzo di ebrei. Le statistiche che riguardano la religione negli Stati Uniti vanno comunque sempre considerate con cautela, perché non esistono dati ufficiali oltre a quelli forniti dalle organizzazioni religiose e dai sondaggi d'opinione.

15. Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1985, pp. 425-30.

16. Si veda Richard Schoenherr and Lawrence Young, *Full Pews and Empty Altars: Demographics of the Priest Shortage in U.S. Catholic Dioceses*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994.

17. Ivi, pp. 433-37.

18. Si veda Patrick H. McNamara

della controcultura stavano cercando espressioni religiose più distinte, una parte della leadership *liberal* tentasse d'essere rilevante mostrandosi meno distinta.

Iniziarono anche a fiorire religioni e culti orientali e i campus universitari si aprirono alle varie espressioni spirituali più di quanto non fosse avvenuto negli anni Cinquanta. Alla fine degli anni Sessanta, molti giovani cresciuti nel clima della controcultura confluirono nel movimento "Jesus people", che aveva molte caratteristiche controculturali, come la vita comunitaria e uno stile di vita semplice, ma era fondato su una stretta disciplina e un profondo rispetto per la Bibbia. Molti altri, sia giovani sia meno giovani, sia cattolici sia protestanti, si rivolgevano al nuovo movimento carismatico, che univa a posizioni teologiche tradizionali un'esperienza spirituale di tipo entusiastico.⁹ Queste nuove tendenze contribuirono a una diminuzione considerevole del numero dei membri di molte chiese *mainline* e dei cappellani universitari d'orientamento *liberal* e, contemporaneamente, a una crescita delle chiese conservatrici.¹⁰

Naturalmente, non tutti i membri delle chiese *mainline* seguirono le tendenze più *liberal*. Poiché queste denominazioni erano sempre un misto d'elementi conservatori, moderati e *liberal*, è difficile generalizzare sulle loro posizioni, che continuarono a essere, in gran parte, tradizionali e moderate. Ciò nonostante, in quasi tutti i principali gruppi religiosi, si verificava il trionfo della religione "terapeutica", uno sviluppo che rifletteva una sintesi di alcuni temi tradizionali e di altri controculturali. Questo tipo di religione non era certamente nuova per l'America e aveva conosciuto un notevole successo negli anni Cinquanta con il "pensiero positivo" del pastore riformato Norman Vincent Peale e d'altri autori;¹¹ negli anni Sessanta, le soluzioni psicologiche ai problemi umani divennero sempre più popolari e molte chiese seguirono a ruota.

Da una prospettiva terapeutica, le questioni d'etica non erano più considerate sulla base di norme o di principi di giusto e sbagliato, ma piuttosto in termini di relazioni. Nel 1966, il moralista protestante Joseph Fletcher innescò una vivace polemica con la pubblicazione di un'opera intitolata *Situation Ethics*,¹² nella quale sosteneva che le conseguenze e la situazione di un'azione sono più importanti delle norme morali codificate. La diffusione delle definizioni di valore di tipo psicologico-relazionale fu talmente ampia che molti le davano ormai per scontate e ritenevano superfluo un dibattito sulla loro validità. Nelle chiese, quest'orientamento mescolò l'insegnamento cristiano dell'amore per il prossimo con un'etica utilitaristica (volta a promuovere la maggiore felicità possibile) e una versione middle-class dell'individualismo (che aveva tra i suoi principali obiettivi il "sentirsi felici"). Una tale tendenza, che poneva al centro le relazioni e i sentimenti personali, offriva un correttivo, se non proprio un'alternativa, a una società tecnologica di manager ed esperti che spersonalizzavano la vita a vantaggio dell'efficienza tecnica. I sermoni di quegli anni, ad esempio, fornivano spesso consigli su come migliorare le relazioni personali.¹³

Forse il problema principale nel protestantesimo *liberal* era quello

mara, *Conscience First, Tradition Second: A Study of Young American Catholics*, New York, State University of New York Press, 1992.

19. P. Wittberg, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders: A Social Movement Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1994.

20. National Conference of Catholic Bishops (NCCB), *Pastoral Letter on War and Peace*, Washington, D.C., National Conference of Catholic Bishops / United States Catholic Conference, 1983; Luciano Martini, "La guerra nucleare nella cultura della chiesa cattolica", in Patrizia Messeri, Elena Pulcini, a cura di, *Immagine dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, Genova, Marietti, 1991, pp. 98-127.

21. NCCB, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, Washington, D.C., National Conference of Catholic Bishops / United States Catholic Conference, 1986 (in it. *Giustizia per tutti*, Bologna, EDB, 1987); David Hollenbach, *Liberalism, Communitarianism, and the Bishops' Pastoral Letter on the Economy*, "The Annual of the Society of Christian Ethics" (1987), pp. 19-40.

22. Mary F. Berry, *Why ERA Failed: Politics, Women's Rights, and the Amending Process of the Constitution*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; Donald G. Mathews and Jane S. DeHart, *Sex, Gender, and the Politics of ERA: A State and the Nation*, New York, Oxford University Press, 1990.

23. Pamela Johnston Conover and Virginia Gray, *Feminism and the New Right: Conflict over the American Family*, New York, Prae-

ger Publishers, 1983.

24. James D. Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1983; Nancy T. Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1987.

25. Si vedano David E. Harrell Jr., *Varieties of Southern Evangelicalism*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1981; Samuel S. Hill, ed., *Varieties of Southern Religious Experience*, Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1988.

26. Mark A. Shibley, *Resurgent Evangelicalism in the United States. Mapping Cultural Change since 1970*, Columbia, S.C., University of South Carolina Press, 1996, p. 40.

27. John Egerton, *The Americanization of Dixie: The South-ernization of America*, New York, Harper & Row, 1974, p. 195.

28. David Harrell, *Varieties of Southern Evangelicalism*, cit., p. 3.

29. Marion D. Alridge, Kevin Lewis, eds., *The Changing Shape of Protestantism in the South*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1996.

30. M.A. Shibley, *Resurgent Evangelicalism*, cit., p. 134.

31. Ivi, pp. 134-35.

32. Laurence R. Iannaccone, *Why Strict Churches Are Strong*, "American Journal of Sociology", 99 (1994), pp. 1180-1211.

dell'identità, perché pochi sapevano o a pochi interessava sapere quali fossero le differenze tra un battista, un metodista, un presbiteriano o un discepolo di Cristo. Le tradizioni che un tempo definivano queste differenze erano state in gran parte messe in soffitta e ciò che contava era il riconoscimento di un fondamento comune. Anche l'evangelizzazione, che presuppone un principio d'autorità e richiede alle persone un cambiamento, era considerata con imbarazzo; di conseguenza, i programmi delle missioni estere, che avevano costituito il fiore all'occhiello delle denominazioni *mainline* all'inizio del secolo, erano la vaga ombra del passato e molti leader ritenevano che fosse "imperialistico" presentare la propria religione come superiore alle altre tradizioni. Quest'atteggiamento, forse, contribuì a creare un'immagine degli Stati Uniti come nazione che aveva raggiunto nuovi livelli d'imperialismo senza il sostegno ideologico delle missioni; all'interno degli Stati Uniti, invece, contribuì a rendere sempre più grave il problema dell'identità denominazionale: se non esistevano motivi per invitare altri a cambiare la loro religione, non esistevano neppure motivi per mantenere la propria identità religiosa qualora si presentassero delle alternative.

La rivoluzione cattolica

I cambiamenti che hanno interessato i cinquanta milioni di cattolici americani¹⁴ negli ultimi decenni sono ancora più profondi di quelli che hanno interessato la maggioranza dei protestanti *mainline*. Il cattolicesimo degli anni Cinquanta era stato in genere ben più conservatore del protestantesimo *mainline* e molto più isolato dalla cultura dominante, che considerava come una minaccia alla propria identità. I cambiamenti dei decenni successivi non furono necessariamente verso un'accettazione del *liberalism*, ma piuttosto verso una maggiore apertura all'interno della chiesa stessa. Nello stesso tempo, molti cattolici si spostavano da vecchi quartieri etnici alle aree periferiche e alle zone residenziali. Il risultato era che crescere come cattolico negli anni Ottanta era molto diverso dal crescere come cattolico negli anni Cinquanta, perché un intero modo di vivere era quasi del tutto scomparso.

Nel secondo dopoguerra, la chiesa cattolica americana aveva, nonostante la sua diversità etnica, sviluppato una chiara identità, all'interno e a fianco di comunità relativamente isolate, che avevano un proprio sistema educativo, una relativa uniformità nelle pratiche religiose basata sull'accettazione dell'autorità della chiesa e un forte patriottismo. Durante gli anni Sessanta, tutti e tre questi elementi vennero a mancare quasi contemporaneamente, creando una profonda crisi d'identità.

Per i cattolici, il cambiamento arrivò all'improvviso e dall'alto: il Concilio Vaticano II, aperto da papa Giovanni XXIII nel 1962 e conclusosi nel 1965, aveva cambiato drasticamente la dottrina e la pratica del cattolicesimo. Alcune delle riforme introdotte dal Concilio accettavano idee che erano state proposte dai cattolici "americanisti" alla fine dell'Ottocento, prima di essere sconfessati dal Vaticano. Ad esempio, il

Concilio accettò che la libertà religiosa fosse preferibile all'imposizione per legge della religione cattolica e riconobbe i protestanti come "fratelli separati", incoraggiando il dialogo ecumenico, che fino ad allora era rimasto nell'ambito delle chiese protestanti.

Inoltre, il Concilio ridefinì la natura della chiesa, vista non più come una gerarchia istituzionale che dispensa giustizia e grazia, bensì come il corpo di Cristo al servizio dell'umanità. Questa nuova visione della chiesa ebbe conseguenze pratiche di grande rilievo, in quanto che portò ad una radicale riforma della liturgia, per renderla più vicina e comprensibile ai fedeli.¹⁵

Molti cattolici accolsero favorevolmente questi cambiamenti, che furono introdotti gradualmente; nello stesso tempo, però, la riforma liturgica eliminò il senso di continuità con il passato, che è di notevole importanza per l'identità religiosa. Usi che sembravano essenziali al cattolicesimo, come quello del momento in cui dire il rosario, vennero modificati e santi la cui storicità sollevava perplessità vennero privati della loro santità. La partecipazione dei cattolici diminuì fortemente negli anni che seguirono queste riforme.¹⁶

Tra i laici cattolici era molto diffuso anche un ampio dissenso nei confronti degli insegnamenti ufficiali, soprattutto quelli riguardanti la sessualità. Negli anni Sessanta, il problema principale era quello del controllo artificiale delle nascite, che la chiesa aveva nuovamente condannato con la lettera enciclica *Humanae Vitae* (1968) di papa Paolo VI. Nel 1955, si calcola che circa il 30 per cento delle donne cattoliche usassero metodi di controllo artificiale; nel 1970, il numero era salito a due terzi e nove cattolici su dieci erano in disaccordo con la posizione della chiesa sul controllo delle nascite.¹⁷

Altri problemi sui quali si registrava un divario sempre maggiore tra i laici e la gerarchia cattolica erano quelli dell'aborto e dell'omosessualità, che venivano ormai considerati come attinenti la coscienza individuale e quindi non soggetti ai dettami di un'autorità esterna.¹⁸

Il movimento di liberazione delle donne, nell'ambito cattolico, influi sul declino degli ordini religiosi femminili e, di conseguenza, anche sulle scuole e sugli ospedali cattolici, che avevano sempre avuto in questi ordini un importante punto di riferimento.¹⁹

Oltre alle riforme volute da Roma, tra i fattori che contribuirono a questa profonda trasformazione del cattolicesimo americano bisogna ricordare lo spostamento dai quartieri urbani ai *suburbs* e i cambiamenti culturali degli anni Sessanta. Il patriottismo tradizionale dei cattolici americani, ad esempio, fu messo in discussione dall'opposizione alla guerra del Vietnam, che vide in prima linea personalità cattoliche come Dorothy Day, Thomas Merton e i fratelli Daniel e Philip Berrigan.

Le nuove tendenze progressiste dell'episcopato cattolico si manifestarono chiaramente in due significative lettere pastorali degli anni Ottanta: una sulla guerra nucleare, nella quale per la prima volta venivano legittimati il pacifismo e l'azione nonviolenta e veniva presentata un'opzione diversa accanto alla tradizionale teoria cattolica della "guerra giusta",²⁰ e l'altra sui problemi economici.²¹

Le divisioni tra cattolici e protestanti, ormai, vengono a essere sostituite da quelle tra *liberal* e *conservative*. Ma permaneva un'importante distinzione: i primi appartenevano ancora ad un'unica istituzione ecclesiastica; infatti, anche se era andata perduta una buona parte dell'identità cattolica tradizionale, la chiesa restava intatta come struttura.

Il movimento per i diritti delle donne

Le maggiori trasformazioni delle chiese non avvennero solo come cambiamenti dall'interno, ma anche come risposte ai profondi cambiamenti in corso nella società americana durante gli anni Sessanta e Settanta. Di questi mutamenti, nessuno ebbe effetti più ampi e di maggiore durata di quello provocato dal già ricordato movimento per i diritti delle donne.

Questo movimento incontrò notevoli resistenze sia in campo maschile sia in campo femminile, perché metteva in discussione la struttura e i ruoli tradizionali della famiglia e della società che molti, sia uomini sia donne, non volevano cambiare. Quanto fosse importante la posta in gioco, risulta evidente dall'asprezza del dibattito sulla ratificazione dell'*Equal Rights Amendment* (ERA), l'emendamento costituzionale sull'uguaglianza dei diritti che era stato approvato dal Congresso nella sessione 1971/72 e, per essere valido, doveva essere approvato dai tre quarti delle assemblee legislative statali entro i termini stabiliti. Ma maggioranza delle chiese protestanti affiliate a organismi ecumenici come il National Council of Churches e la chiesa cattolica appoggiarono la ratificazione, mentre molte chiese *evangelical* conservatrici e i gruppi fondamentalisti si opposero. La mancata approvazione dell'ERA costituì una grave sconfitta per il movimento per i diritti delle donne, che comunque continuò la sua lotta.²²

Alla fine degli anni Settanta, si formò una profonda spaccatura tra le femministe e un movimento *profamily*, che difendeva le relazioni tradizionali tra i sessi. È in questo periodo che iniziò a organizzarsi la Nuova Destra Cristiana, una coalizione eterogenea di forze religiose che vedevano nella struttura della famiglia il baluardo dei valori morali della nazione.²³

Per quanto riguarda l'ordinazione femminile al ministero di pastore, sacerdote o rabbino, le reazioni delle chiese cristiane e delle comunità ebraiche furono diverse: coloro che si fondavano sull'autorità della tradizione, come i cattolici, gli ortodossi e gli ebrei ortodossi non potevano ignorare la tradizione senza mettere a rischio l'intera struttura dell'autorità. Per i fondamentalisti del campo protestante, valevano ancora quei passi del Nuovo Testamento che, sulla base di una certa tradizione esegetica, sembravano vietare alle donne posizioni di leadership nella chiesa. I protestanti *liberal* e moderati e gli ebrei riformati e conservatori accettarono invece i nuovi ruoli delle donne e, prima della fine degli anni Settanta, in tutte le denominazioni protestanti *mainline* e nel giudaismo riformato e conservatore erano caduti gli ultimi ostacoli

all'ordinazione delle donne (va ricordato che le donne avevano acquisito tutti i diritti nelle chiese metodiste e presbiteriane dal 1956).

Gli Evangelicals

È ormai assodato che negli ultimi decenni al declino del protestantesimo *liberal* abbia corrisposto la crescita del protestantesimo *evangelical*, ma è ancora aperto il dibattito sulle cause di questo spostamento di forze all'interno del protestantesimo americano.

Secondo alcuni studiosi,²⁴ l'espansione dell'*evangelicalism* sarebbe dovuta, essenzialmente, a una reazione nei confronti della dissoluzione della morale cristiana tradizionale nella cultura moderna. A molti è però sfuggito il fatto che il protestantesimo conservatore diffuso a livello nazionale non si differenzia molto da quello che ha dominato per quasi due secoli il Sud degli Stati Uniti. Qui l'evangelicalismo – dopo essere diventato un fenomeno marginale in altre regioni del paese – ha sempre mantenuto una posizione di grande rilievo e, pur non essendo un blocco monolitico, caratteri che lo distinguevano dalle forme religiose del resto degli Stati Uniti.²⁵ Ciò significa che non si può capire quanto è avvenuto e sta avvenendo senza tenere presente le differenze regionali nella cultura e nella religione degli Stati Uniti. Infatti, la riconfigurazione in atto è, almeno in parte, proprio la conseguenza della diffusione dell'evangelicalismo del Sud nelle altre regioni, come ha messo in evidenza, fra gli altri, il sociologo Mark A. Shibley: “La ripresa dell'evangelicalismo si può vedere come la diffusione del modello di religione del Sud. Due elementi sostengono questa interpretazione: 1) tra gli ambiti evangelicali in crescita, le chiese del Sud si stanno espandendo con una velocità maggiore rispetto alle chiese evangelicali non del Sud o, più in generale, rispetto alle chiese *mainline*, soprattutto in aree diverse dal Sud stesso; 2) la crescita dell'evangelicalismo del Sud è da collegarsi all'influsso dell'emigrazione dal Sud ad altre aree del Paese, soprattutto il Far West e il Nordest”.²⁶

Questa “meridionalizzazione della religione americana”, com'è stata definita dal giornalista John Egerton,²⁷ non è legata solo alle migrazioni interne degli *evangelicals* del Sud, ma anche ai valori tradizionali che la religione del Sud aveva conservato: “Il Sud è stata una riserva in cui il messaggio *old-time* è potuto rimanere intatto di fronte alle sfide del XX secolo. Minacciati da una sempre più intensa modernità dal dopoguerra in poi, gli americani hanno cercato risposte religiose, e il Sud le aveva”.²⁸

Se l'evangelicalismo del Sud si è diffuso nelle altre regioni, in contesti sociali contraddistinti da un maggiore pluralismo e da una cultura sempre più secolarizzata, nel corso di questo processo esso stesso è stato modificato, perdendo il riconoscimento d'autorità morale che aveva nella società del Sud e diventando una risposta religiosa ai bisogni individuali.

A questo proposito, è significativo che l'espressione “cristianesimo dei nati di nuovo” sia diventata sempre più comune e tenda a essere

usata come sinonimo di “cristianesimo evangelicale”: mentre *evangelical Christianity* si riferisce a una comunità di credenti considerata nel suo insieme, *born-again Christianity* sottolinea l'individualità, facendo riferimento alla “nuova nascita” che, nel linguaggio biblico, equivale alla conversione e, quindi, a una scelta individuale.

Ma le chiese protestanti del Sud, da cui è partita la diffusione delle nuove forme d'evangelicalismo, stanno a loro volta²⁹ subendo mutamenti e quindi risulta difficile elaborare una mappa attendibile delle tendenze attuali del cristianesimo americano.

Qualche osservazione finale

Quanto detto finora ha permesso di indicare alcune linee lungo le quali si è andata ricomponendo la parte storicamente più importante dello scenario religioso americano, quella protestante. Varrebbe ora la pena di chiedersi in che modo e fino a che punto queste trasformazioni hanno influito sulla vita culturale e sociale degli Stati Uniti.

Negli anni Ottanta, i mass-media hanno forse esagerato l'importanza della cosiddetta Destra Religiosa e del suo tentativo di riportare nella società americana i valori cristiani e anche una parte degli studiosi ha dedicato un'attenzione eccessiva al fenomeno e alla sua capacità di guidare una controrivoluzione culturale. A un'osservazione più pacata, questa capacità appare oggi molto ridimensionata, soprattutto perché il protestantesimo conservatore, nel muoversi verso il *mainstream* della società americana, ha pagato un prezzo di “adattamento culturale, se non anche teologico”.³⁰

Alla tesi della “Southernization of American religion”, infatti, viene ora affiancata quella di una contemporanea “Americanization of Southern religion”:³¹ le chiese evangeliche sono in aumento non perché sono conservatrici o *strict*,³² ma perché hanno saputo rispondere ai bisogni esistenziali individuali in forme che non sono in contrapposizione alla cultura dominante. Anzi, a questa cultura si sono in parte adeguate: restando teologicamente conservatrici, sono diventate più tolleranti nei confronti di stili di vita alternativi e impongono meno regole ai loro membri. In altre parole, queste chiese sono venute a contatto con il relativismo, la diversità e il dialogo, che sono caratteristiche della cultura dominante, e ne sono rimaste “contaminate”.

L'evangelicalismo è aumentato numericamente, ma questo non significa che sia diventato più rilevante nella vita pubblica. Potrebbe essere vero il contrario, cioè che nel processo di crescita sia andato avvicinandosi alla cultura dominante, diventando così non una forza alternativa ma complementare, non un elemento di trasformazione ma d'ulteriore legittimazione dei processi culturali e sociali in corso. Dietro l'alta percentuale di partecipazione a forme religiose organizzate, oltre a quelle legate all'evangelicalismo, si potrebbe quindi celare una progressiva secolarizzazione dei valori dominanti della società americana.