



Domenico Bilotti

(assegnista di ricerca in Diritto ecclesiastico presso l'Università degli Studi "Magna Graecia" di Catanzaro, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche, Economiche e Sociali)

**Le origini del fondamentalismo cristiano:
profili comparatistici e prospettive di ricerca ***

SOMMARIO: 1. Considerazioni introduttive sul fondamentalismo odierno: alcune differenze rispetto ai movimenti omologhi dei decenni precedenti - 2. L'influenza del fondamentalismo sulla demografia religiosa e sul contenzioso giurisdizionale negli Stati Uniti d'America - 3. Il fondamentalismo americano protestante e le omologhe istanze etiche e giuridiche di gruppi religiosi contemporanei - 4. La Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni: le origini di una protesta contro la teologia ottocentesca - 5. L'escatologia teocratica dei Testimoni di Geova e le conseguenze ordinamentali - 6. Possibili conclusioni: il ruolo del fondamentalismo cristiano nella conformazione attuale delle istituzioni statunitensi.

1 - Considerazioni introduttive sul fondamentalismo odierno: alcune differenze rispetto ai movimenti omologhi dei decenni precedenti

Tra gli effetti collaterali ingenerati dal terrorismo internazionale di matrice jihadista, c'è senz'altro quello di avere riportato nel linguaggio comune, e talvolta anche nell'analisi giuridica, il termine "fondamentalismo"¹. Prima di analizzare i concreti contesti giuridico-religiosi in cui il lemma ha avuto effettivamente corso per la prima volta, è bene chiarire che, se ogni ascendenza religiosa tende a produrre al proprio interno gruppi radicali, ai giorni nostri è tuttavia inopportuno parlare di "fondamentalismo" *tout court*.

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ Ampia attenzione alla riscoperta del tema è dedicata nei volumi di **E. PACE, P. STEFANI**, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia, 2000; **E. PACE, R. GUOLO**, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari, 2002; **E. PACE**, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, 2004. Elementi di interesse, in prospettiva giuridico-comparatistica, in **T. BREKKE**, *Fundamentalism. Prophecy and Protest in the Age of Globalization*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2012, p. 144 ss., nonché in M.A. Hamilton, M.J. Rozzell (edds.), *Fundamentalism, Politics and the Law*, Palgrave-Macmillan, New York, 2011.



Nelle diverse tendenze religiose abramitiche, ad esempio, il fondamentalismo di nuovo conio, che ha richiamato attenzione e protagonismo negli ultimi due decenni, ha in effetti poco in comune con alcune caratteristiche fenomenologiche del fondamentalismo storicamente riscontratosi in quelle stesse tendenze.

Ciò è avvenuto tanto nel fondamentalismo cristiano, sulla cui genesi si proverà a riflettere nel seguito, quanto in quello ebraico e in quello islamico. Senza pretendere di esaurire in questa sede il discorso sui rapporti tra fondamentalismi vecchi e nuovi, può sin d'ora ricordarsi che il fondamentalismo cristiano, nelle sue diverse articolazioni concrete, si è presentato ora teocratico², ora rigidamente separatista³, secondo che prevedesse il primato della fede sul potere politico o aspirasse a una radicale separazione tra sfera mondana e sfera spirituale.

Nel dibattito degli ultimi anni, si è parlato di fondamentalismo, in ambito cristiano, per designare in realtà fenomeni almeno apparentemente diversi, cioè gruppi religiosi che miravano a influenzare il potere legislativo nella sua normazione puntuale su questioni altrimenti controverse⁴, ma senza pretendere di determinare espressamente una modificazione istituzionale della *forma Stato*. Meccanismi di questo tipo sono stati messi in opera proprio negli Stati Uniti, ove convenzionalmente si ritiene abbia avuto origine il fondamentalismo cristiano del XIX secolo. Più che di fondamentalismo religioso in senso stretto, sarebbe oggi probabilmente più corretto parlare di una (tentata o riuscita) influenza di *lobbies* di carattere religioso nel *law making*. Un meccanismo del genere non appartiene in sé

² P. BELLINI, "Credo quia absurdum". [Indimostrabilità - inconfutabilità delle "Verità di fede"], in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 36 del 2017, pp. 1-4; M. CASTELLS, *Il potere delle identità*, II, traduzione italiana di G. Pannofino, Università Bocconi Editore, Milano, 2014.

³ J. RIES, *Forme, mutamenti, metamorfosi e permanenza del sacro*, in AA. VV., *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 323 ss.; C. VIOLANTE, *Introduzione*, in G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secolo XI-XIV)*, Donzelli, Roma, 1997, p. XXXIV ss. Tornano da ultimo sulle convergenze tra forme apparentemente diverse di fondamentalismo A. SPADARO, M. FIGUEROA, *Fondamentalismo evangelicale e integralismo cattolico: un sorprendente ecumenismo*, in *la Civiltà Cattolica*, n. III del 2017, quaderno 4010, pp. 105-113.

⁴ Si consideri, ad esempio, l'ampia documentazione allegata in G.M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture*, in particolare per l'edizione Oxford University Press, Oxford-New York, 2006; si concentra su profili d'attualità, ancora una volta riguardanti l'ordinamento statunitense, Ph. MELLING, *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*, Routledge, London-New York, 2013, p. 135 ss., punto a partire dal quale l'Autore dedica un'ampia trattazione ai temi e ai movimenti religiosi oggetto del presente studio.



considerato alla categoria dei fondamentalismi e, anzi, viene normalmente ascritto a un processo tipico del *drafting* legislativo negli ordinamenti liberal-democratici⁵. Nella selezione e nella competizione delle idee, affluiscono nella discussione pubblica anche argomentazioni di carattere religioso, che possono essere recepite all'interno del processo deliberativo. Il discrimine reale, perciò, non consiste nel tentativo di orientare i movimenti di opinione secondo una specifica tendenza (confessionale, ideologica, filosofica, etica o economica), bensì nel modo in cui si prova a esercitare quell'influenza e nei contenuti che, attraverso essa, si cerca di veicolare.

Allargando lo sguardo, fenomeni di fondamentalismo interni alla cultura ebraica⁶ stanno nondimeno palesando delle manifestazioni esteriori per più aspetti irriducibili alla tradizione radicalmente conservatrice, pur storicamente osservabile in quell'ordinamento religioso. Nello Stato di Israele era spesso avvenuto che interpretazioni religiosamente orientate delle norme cercassero di influenzare o influenzassero i comportamenti e le opinioni collettive. Il *salto di qualità* è forse dato da un più marcato protagonismo pedagogico nei diversi ambiti dell'agire giuridico, non limitato ad aspetti specifici per quanto importanti, ma assunto nella totalità dei rapporti interpersonali. Fino a tempi anche piuttosto recenti, si cercava di determinare l'azione pubblica su categorie d'intervento più strettamente delimitate (la politica estera e quella demografica, la disciplina del *welfare* religioso e le norme sulla cittadinanza⁷). Oggi questa forza d'urto si misura

⁵ La dottrina, in particolar modo negli ultimi due decenni, si è ampiamente dedicata allo studio di questi fenomeni, trovando però limitata sponda nel legislatore, che non ha adeguatamente messo a punto una regolamentazione organica atta a valorizzare il meccanismo, reprimendone o eliminandone gli eventuali abusi. Cfr. **G. MACRÌ**, *Europa, lobbying e fenomeno religioso. Il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Giappichelli, Torino, 2004; **R. MAZZOLA**, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005; **M. VENTURA**, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001.

⁶ L'irriducibilità delle diverse fasi storiche del fondamentalismo ebraico è efficacemente dimostrata, pur in calce a un caso concreto, in **A. BIELIK-ROBSON**, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos*, Routledge, London-New York, 2014, p. 166 ss. Di portata più generale, ma comunque d'interesse, fonti sistematiche più risalenti: in **J.D. HUNTER**, *Fundamentalism: an Introduction to a General Theory*, in L.J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, New York University Press, London-New York, 1993, pp. 31-33; **N.C. NIELSEN Jr.**, *Fundamentalism, Mythos and World Religions*, State University of New York Press, Albany-New York, 1993, pp. 67-69.

⁷ La fase iniziale di questo processo evolutivo era stata opportunamente segnalata in **A.D. HERTZKE**, *Representing God in Washington. The Role of Religious lobbies in the American Polity*, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1988, p. XIII; fenomeni simili sono



su una propaganda più ampia, che comprende i temi succitati, ma pure manifestazioni molto più immediate della vita quotidiana - come dimostra la crescente mole di pubblicazioni che analizzano le condotte lecitamente osservabili nel giorno del sabato.

Per quanto riguarda il fondamentalismo islamico, è possibile notare, al di là delle differenziazioni giuridico-teologiche che suggerisce la comparazione tra le diverse esperienze monoteistiche, alcuni processi comuni. La riaffermazione del letteralismo interpretativo è stata storicamente invocata, anche nell'Islam, tra il XIX e il XX secolo ancora una volta per respingere l'interscambio culturale tra la dimensione religiosa e il liberalismo politico⁸. Il fondamentalismo islamico ha avuto nuova forza, e persino un più durevole consenso popolare, nella seconda metà del XX secolo. In questo caso, persino quando le opzioni teoriche fondamentalistiche prestavano direttamente o indirettamente il fianco a luttuose azioni terroristiche, le tesi più radicali ambivano a perseguire uno stretto legame coi dettami coranici e con gli insegnamenti attribuiti al Profeta⁹. In polemica contro le esegesi teologiche più raffinate e multidisciplinari, il fondamentalismo imponeva la letteralità, il primato

ormai largamente censiti e studiati anche nello *spazio giuridico europeo*, come nota **M. STEVEN**, *Religious Lobbies in the European Union: from Dominant Church to Faith-Based Organisation?*, in *Religion, State, Society*, n. 37 del 2009, pp. 181-191; una prima mappatura degli ambiti legislativi, richiamati nel testo, in cui era originariamente meglio visibile l'azione di lobbies di carattere religioso trovasi in **Z. ROBINSON**, *Lobbying in the Shadows: Religious Interest Groups in the Legislative Process*, in *Emory Law Journal*, n. 64 del 2017, pp. 1041-1102.

⁸ Sui ciclici processi di radicalizzazione islamica, in antitesi alle tentate aperture alla cultura giuridica liberale, vedi **O. ROY**, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 103-104; per una valorizzazione dei diversi contesti territoriali, **G. D'AGOSTINO**, *La lunga marcia dell'Islam politico. Contropotere, rinnovamento religioso e dinamismo militante*, Gangemi, Roma, 2013, p. 199 ss.; **D.B. MACDONALD**, *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Lawbook Exchange, Clark, 2008, p. 60 ss.

⁹ La tesi qui sostenuta, in sostanza, è che, pur ferma la condanna alle azioni delittuose, nelle nuove forme di pratica e teoresi terroristiche la qualità esegetica sia complessivamente scaduta in forme apologetiche, peraltro sovente prive di originalità, oltre che di cornici giustificative proprie. Detta tesi è sostenuta in fonti di varia natura; in una pubblicistica di orientamento "confessionale", **J.C. CODSI**, *The Meal. A Secular Reading of the Quranic Text*, Publishing on Demand, 2010, p. 288 ss.; per una prospettiva misticistica non del tutto irrilevante nella cultura giuridica islamica, **S.Z. AHMAD**, *Quran, the Universal Message. Guides Mankind to Ways of Peace and Safety*, Liberty Drive, Bloomington, 2015 (in particolare modo, *chapters VIII-IX*); per una prospettiva, invece, giuridico-secolare, **S. TASGIN, T. CAM**, *Reasons for Terrorism in the Middle East*, in A.R. Dawood (ed.), *Eradicating Terrorism from the Middle East*, Springer, Verlag-Berlin-Heidelberg, 2016, p. 73.



della giurisdizione shariatica, una conformazione eminentemente teocratica delle istituzioni politiche statuali.

Negli ultimi due decenni, interpretazioni siffatte, benché progressivamente più assertive nell'attività di proselitismo, hanno perso gran parte del proprio rigoroso ancoraggio scritturale. Il *neofondamentalismo* islamico, in special modo se legato a gruppi di matrice terroristica¹⁰, ha offerto argomentazioni mano a mano meno convincenti, in favore di azioni armate e rivendicative che hanno generato persino processi emulativi più o meno vasti, ma che non sembrano avere significativamente arricchito il dibattito scritturale all'interno dell'Islam.

Si è avuto, in sostanza, un complessivo scadimento dell'argomentazione religiosamente motivata, a vantaggio di accezioni particolarmente impositive dell'attività di proselitismo. Se il fondamentalismo islamico di due decenni addietro si richiamava ad Autori controversi¹¹, ma di percepita suggestività sul piano teoretico, questa ampia elaborazione concettuale, per quanto contestabile, sembra oggi essersi eclissata.

I fondamentalismi monoteistici dell'ultima generazione appaiono, in forza di quanto considerato, parimenti destinati a coagulare forme di malcontento non sempre minoritarie e istanze di riavvicinamento a una presunta esclusività originaria. La riflessione giuridica di tutti questi gruppi, però, non ha dato luogo a esaustivi approfondimenti teologici, preferendo spesso la contingenza, la brevità e la rivendicazione ed esasperando le semplificazioni ermeneutiche. Queste ultime, normalmente perorate dai movimenti fondamentalistici assertori di un *ritorno* all'interpretazione letterale in materia religiosa, hanno ora conseguito una forza e un impatto prima difficilmente immaginabili.

2 - L'influenza del fondamentalismo sulla demografia religiosa e sul contenzioso giurisdizionale negli Stati Uniti d'America

¹⁰ Ad esempio, sui nuovi movimenti fondamentalisti libici, G. D'AGOSTINO, *La lunga marcia*, cit., p. 197; su ipotesi di neofondamentalismo slegate da specifiche rivendicazioni politiche e invece concentrate su soli profili di fede, O. ROY, *Global*, cit., p. 109.

¹¹ A questo titolo, possono leggersi M. CAMPANINI, *Gihad e società in Sayyid Qutb*, in *Oriente Moderno*, 1995, pp. 251-266; S. MERVIN, *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Mondadori, Milano, 2001, pp. 130-131; R. PEZZIMENTI, *Il pensiero politico islamico del '900. Tra riformismo, restaurazione e laicismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006; A. PREDIERI, *Shari'a e Costituzione*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 85 ss.



I summenzionati processi di significazione normativa delle scritture di riferimento hanno avuto declinazioni del tutto peculiari nell'ordinamento statunitense¹², anche in ragione della sua sottesa composizione demografica, religiosa e istituzionale.

Per quanto la religiosità collettiva sia ancora particolarmente vissuta nell'esperienza americana¹³, le forme organizzative puntuali che la connotano sono tradizionalmente state molteplici.

Una simile varietà, in primo luogo all'interno dei movimenti religiosi protestanti, è stata probabilmente favorita dall'impianto costituzionale statunitense, che ha introiettato una accezione positiva e non meramente indifferentistica della libertà religiosa¹⁴. Questa scelta di orientamento giuridico-istituzionale si è combinata a una indiscutibile pluralità etnica, sociale e geografica della popolazione nord-americana. Ciò ha determinato, anche all'interno delle medesime esperienze religiose, una elevata diversificazione dei modelli organizzativi e delle realtà associative.

La Chiesa cattolica ha preservato un più marcato profilo unitario, almeno dal punto di vista ecclesiastico, anche perché il diritto amministrativo canonico, universalistico e capace di adattarsi alle

¹² Sul significato delle Scritture ai sensi del diritto confessionale, può leggersi **R.H. HELMHOLZ**, *The Spirit of Classical Canon Law* (1996), University of Georgia Press, Athens-London, 2010, in particolare p. 200 ss., in merito all'acquisizione della soggettività giuridica nel diritto sacramentale. In questo caso, però, non ci si riferisce all'uso delle Scritture come fonti del diritto *interno* alla confessione religiosa, quanto piuttosto alla rilevanza pubblica e alla strumentalizzazione politica di alcune interpretazioni bibliche (**D.H. WATT**, *Bible-Carrying Christians: Conservative Protestants and Social Power*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002).

¹³ Ciò sembra indicare una parallela predisposizione ai processi identificativi collettivi, quale contrappeso e compensazione di un ordinamento altrimenti connotato in senso individualistico. **M. CHAVES**, *American Religion. Contemporary Trends*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2017; **E. VISCONSI**, *The Literatures of Toleration in post-Revolutionary England*, in D. Beecher, T. Decook, A. Wallace, G. Williams (eds.), *Taking Exception to the Law*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2015, pp. 158-159; **A. WOLFE**, *The Transformation of American Religion. How We Actually Live Our Faith*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

¹⁴ Nell'ampia bibliografia richiamabile sul punto, si consideri, in merito alle originarie posizioni che diedero vita al dettato costituzionale statunitense, **L.P. VANONI**, *Pluralismo religioso e stato (post) secolare. Una sfida per la modernità*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 19-20; riguardo ai profili giuridico-teorici del costituzionalismo americano, utile il rinvio all'ampia retrospettiva veicolata in **R.M. PIZZORNI**, *Diritto, Etica e Religione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2006, p. 416 ss. Quanto alle ricadute civilistiche di questa impostazione, convincono le riflessioni sulla dottrina nord-americana fatte proprie da **E. DIENI**, *Diritto & Religione vs. "nuovi paradigmi". Sondaggi per una teoria postclassica del diritto ecclesiastico civile*, A. Albisetti, G. Casuscelli, N. Marchei (a cura di), Giuffrè, Milano, 2008, p. 34 ss.



fattispecie concrete con cui entra in contatto, ha comunque sia conservato un'impostazione coesiva e apicale¹⁵.

Nella cultura religiosa protestante, l'assenza di un vertice istituzionale sostenuto da una specifica elaborazione teologica, quale invece è stato il primato pontificio nella storia delle istituzioni ecclesiastiche, ha forse favorito la frammentazione, la pluralità dei sistemi associativi e anche le ampie differenziazioni interne a quella cultura. Come meglio si specificherà in seguito, nascono nell'alveo protestante tanto le elaborazioni dottrinali di orientamento liberale, quanto i movimenti di impianto fondamentalistico che sostennero una rigida battaglia antimodernista.

La pubblicazione, nel 1909, di un'ampia rassegna saggistica dal titolo generale *The Fundamentals*, fissò, in una serie editoriale diffusa e ridondante fino alla prolissità¹⁶, il sotteso principio ispiratore di tutta la "riscoperta letteralista" del medesimo periodo: il rifiuto del razionalismo applicato alla teologia. Il razionalismo, con le sue istanze conciliative e le sue propensioni interdisciplinari, minava alla base il patrimonio dogmatico rivendicato e si disperdeva in un'elaborazione colta e riformatrice, che si riteneva eccessivamente dirompente e artificiosa per i fedeli.

Istanze omologhe penetrarono in modo anche radicalmente diverso negli Stati federali, influenzandone le rispettive legislazioni. La localizzazione geografica del fondamentalismo cristiano statunitense meriterebbe d'essere oggetto di un separato studio; ci si limita a segnalarne le conseguenze concrete più rilevanti per l'ordinamento giuridico americano¹⁷.

¹⁵ Sulla natura giuridica di questa universalità, vedi, quanto al ministero pontificio, **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 127; quanto all'evoluzione storico-critica del primato pontificio, quale caratteristica propria dell'ordine della Chiesa, **P. MONETA**, *Introduzione al diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 20.

¹⁶ Si tratta di un ciclo di volumi la cui effettiva conclusione viene fatta risalire al 1915; ne furono pubblicate quasi contestualmente numerose edizioni (non tutte pienamente congruenti tra loro), ma altrettanto spesso redatte senza fare esplicito riferimento ad Autori specifici o a peculiari orientamenti interpretativi e affiliazioni accademiche - che pure ebbero un peso, nel decennio successivo, ai fini della diffusione dell'opera. Sembra restituire con grande chiarezza questo singolare *background* elaborativo e anche materialmente redazionale dei *Fundamentals* **J.T. DIET**, *All Good People Go to Heaven*, Honor Books, Colorado Springs-Eastbourne, 2006, p. 63: "by the 1920s theological modernism had blanketed major Protestant denominations, but a few biblical scholars raised their voice in defense of the fundamentals of historic faith. In a series of book called *The Fundamentals* (1909-1915), they defended the tenets that the modernists denied".

¹⁷ Questa esigenza ermeneutica trova, però, una esauriente trattazione nel volume di **W.R. GLASS**, *Strangers in Zion. Fundamentalists in the South 1900-1950*, Mercer University Press, Macon, 2001.



Nella corrente rappresentazione demografica della religiosità statunitense, si è da tempo evidenziata una cintura di Stati (la *cd. Bible Belt*) nella quale le istanze fondamentaliste sono allignate, sebbene in un contesto giuridico e politico di tipo secolare¹⁸. Le legislazioni nazionali sono state sovente messe a punto da legislatori di orientamento protestante conservatore, anche se sul piano sostanziale alcuni tratti caratteristici del sistema americano si sono preservati, come in tutti gli altri Stati federali. Gli Stati della *Bible Belt*, in altre parole, hanno influenzato la società americana tutta e ne hanno esasperato non pochi tratti ben riconoscibili (la commercializzazione delle armi¹⁹, la proliferazione di istituti scolastici di matrice confessionale²⁰, una rigida legislazione migratoria associata a un contesto ambientale talvolta ostile²¹).

In altri Stati, le istanze originariamente perorate dai gruppi religiosi di ispirazione fondamentalistica hanno complessivamente inciso in modo meno marcato sulle legislazioni federali. Di impronta più marcatamente liberale, appaiono, tra gli altri, il sistema californiano e quello della Florida²². Ciò si riflette in normative più tolleranti, anche su ambiti nei quali

¹⁸ La *Bible Belt* non designa, come ovvio, una regione geografica riconosciuta in fonti costituzionali, legislative o amministrative, quanto piuttosto la gran parte degli Stati meridionali in cui le istanze cristiane confessioniste hanno trovato tradizionalmente terreno fertile per le proprie rivendicazioni. Lo dimostra proprio l'analisi di alcune legislazioni federate su temi percepiti come sensibili (diritto migratorio, convivenze omosessuali, limiti all'esercizio delle attività ludiche, diritto sanitario). Possono leggersi, sulla base di queste macro-aree tematiche, **B. COSSMAN**, *Sexual Citizens*, Stanford University Press, Stanford, 2007, pp. 33-37; K. Topidi, L. Fielder (edds.), *Transnational Legal Processes and Human Rights*, Routledge, London-New York, 2016.

¹⁹ Alcuni studiosi di istituzioni religiose hanno rimarcato questo passaggio. Sembra da doversi sottolineare soprattutto il contributo di **M. ZAFIROVSKI**, *The Destiny of Modern Societies: the Calvinist Predestination of a New Society*, Brill, Leiden-Boston, 2009, p. 421, nonché **ID.**, *Democracy, Economy and Conservatism*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, 2009, p. 125 ss.

²⁰ Questo tratto sembra ormai contraddistinguere, del resto, la maggior parte della legislazione interna agli Stati federali, come risulta dall'accurato bilancio di **R.S. MEYERS**, *Church and State*, in R.J. Rychlak (ed.), *American Law from a Catholic Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-London-New York, 2016, p. 95 ss.

²¹ È singolare che in quest'ambito, invece, le dottrine sociali di orientamento cristiano e, ancor più specificamente, cattolico-romano abbiano smussato solo in minima parte l'approccio tendenzialmente securitario e restrittivo delle autorità di polizia. Ne mette in rilievo alcune contraddizioni **M.A. SCAPERLANDA**, *United States Immigration Law and Policy through a Catholic Lens*, in R.J. Rychlak (ed.), *American Law*, cit., p. 137 ss.

²² Il che ha evidenti riflessi anche in normative settoriali, come il diritto matrimoniale sostanziale e processuale. Il dato è ben colto nella lunga analisi di **D. NEJAIME**, *Marriage Inequality: Same-Sex Relationships, Religious Exemptions and the Production of Sexual*



l'interazione tra il diritto e la morale ha spesso risentito di visioni religiose dell'esistente (il consumo di sostanze stupefacenti, l'ordinamento medico-sanitario, il pluralismo educativo).

Caratteristiche non dissimili si evidenziano negli Stati del Nord (ad esempio, New York, Connecticut e Massachusetts), all'interno dei quali i pur non occasionali movimenti politico-sociali di orientamento conservatore hanno mantenuto un profilo sostanzialmente secolare²³, con un ricorso decisamente più tenue alle argomentazioni religiose, rispetto agli Stati del Centro-Sud.

La disomogeneità testé presentata sembra perciò in grado di smentire letture tendenzialmente invariante, circa la disciplina giuridica del fenomeno religioso negli Stati Uniti d'America. L'elemento di interesse, contrariamente a quello che si sia solitamente ammesso, non è dato da una pretesa uniformità valida per tutto il territorio statale e costitutiva di una sorta di "religiosità" civile e patriottica dello spirito nazionale. Se pure essa vi sia e vi sia stata²⁴, non ha mai eliminato, né ha mai preteso di farlo, una forte diversificazione interna ai movimenti religiosi e ai moduli associativi formali volti a organizzarne la rappresentanza e l'agire (anche sul piano negoziale) nello spazio pubblico.

In parte, questa ampia varietà sostanziale si è tradotta in un contenzioso giurisdizionale particolarmente ricco e mutevole, difficilmente riconducibile a sistema, nonostante i periodici sforzi al riguardo tanto della dottrina quanto delle stesse alte Corti americane.

Per un periodo, anche piuttosto lungo e legato a una società di relazioni giuridicamente qualificate meno complessa di quella attuale, alcuni dei casi di studio più interessanti hanno riguardato la chiusura settimanale degli esercizi commerciali²⁵, diversificata appunto secondo le

Orientation Discrimination, in *California Law Review*, n. 100 del 2012, pp. 1169-1238.

²³ Non si allinea, però, a questa ricostruzione "territoriale" dell'attitudine secolare del diritto statunitense **B. LEDEWITZ**, *Church, State and the Crisis in American Secularism*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2011 (in particolare modo, i capitoli 2 e 3, rispettivamente *What We Do: The Failure of Supreme Court to Redeem the Promise of Government Neutrality*, p. 24 ss., e *Why Only the People and not History Can Resolve the Establishment Clause Crisis*, p. 46 ss.)

²⁴ Non casualmente **S. KAUTZ**, *Liberalism and Community*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1997, p. 161 ss., usa indifferentemente le espressioni "patriottismo civile" e "patriottismo nazionale".

²⁵ La centralità del contenzioso più risalente è stata talvolta provocatoriamente stigmatizzata in dottrina (cfr., tra gli altri, **Ph.B. KURLAND**, *The Irrelevance of the Constitution: The Religion Clauses of the First Amendment and the Supreme Court*, in *Villanova Law Review*, n. 24 del 1978, pp. 3-27). Pubblicità più recente riconosce invece la valenza paradigmatica delle *exemptions* dalle generali *Sunday laws*, quale ipotesi archetipica di



diverse esperienze religiose. Ora le fattispecie controverse si sono moltiplicate.

In larga misura, l'accresciuta mole del contenzioso giurisdizionale in materia religiosa è legata alla riemersione di istanze fondamentalistiche nella religiosità organizzata statunitense. Esse, mai espunte né dall'ordinamento né dal quadro sostanziale dei rapporti sociali, producono un inevitabile infittirsi delle *res litigiosae*, quando assumono di orientare, secondo le proprie appartenenze, le norme destinate alla generalità dei consociati.

È difficile, oltre che probabilmente illusorio, cercare di stabilire se ciò derivi dalla speciale tutela che tradizionalmente quel sistema giuridico ha destinato alla libertà religiosa²⁶, anche in via giurisdizionale. È plausibile che questi fenomeni debbano essere ricondotti a forme di religiosità radicalmente orientante: hanno sempre contraddistinto la società americana, a dispetto di enfatiche interpretazioni sulla natura lineare dei processi di secolarizzazione²⁷.

Per quel che riguarda più in concreto la prassi giuridica, è indiscutibile, però, che la sopravvenienza di gruppi fondamentalisti, non solo di matrice cristiana, abbia modificato la percezione pubblica del pluralismo e contemporaneamente causato una maggiore evidenziazione del fatto religioso nel diritto processuale. A questo titolo, possono ricordarsi, tra i temi più spesso sollecitati proprio dai gruppi tradizionalisti,

accomodamento tra istanze religiose e obbligo di neutralità (a far data dai *key cases* del 1961, presso la Us Supreme Court, *Braunfeld vs. Brown* e *Gallagher v. Crown Koshher Supermarket*, vedasi **R.J. REGAN**, *The American Constitution and Religion*, The Catholic University of America Press, Washington, 2013, p. 181 ss.).

²⁶ Coglie le opportunità di una comparazione **P. ANNICCHINO**, *Libertà religiosa e autonomie federali e regionali (Stati Uniti e Italia)*, in A. Morelli, L. Trucco (a cura di), *Diritti e autonomie territoriali*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 244 ss.; utile anche il rinvio a rami specifici di quell'ordinamento, dove le manifestazioni associative della libertà religiosa e della sua disciplina favoristica hanno dato vita a un *sub-settore* normativo di tipica vitalità (cfr. **A. MADERA**, *Gli ospedali cattolici. I modelli statunitensi e l'esperienza giuridica italiana*, I, *Profili Comparatistici*, Giuffrè, Milano, 2004).

²⁷ Ampia la letteratura di settore che approfondisce questa *faglia*. Ci si limiti qui a considerare: **L. DIOTALLEVI**, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, p. 169 ss.; **G. ZINCONI**, *U.S.A. con cautela: il sistema politico italiano e il modello americano*, Donzelli, Roma, 1995, p. 62, n. 17. Meriterebbe talune precisazioni, ma appare poi molto efficace, la conclusione cui giunge **G. HALLER**, *I due Occidenti: Stato, Nazione e Religione in Europa e negli Stati Uniti*, Fazi, Roma, 2004, p. 33: "se tuttavia con secolarizzazione si intende la separazione puramente formale tra chiesa e Stato, tale fondamentalismo non è affatto ostile alla secolarizzazione, in quanto trae vantaggio proprio da questa separazione che negli USA non pone alcun limite statale a tutela dell'ordine pubblico alla professione religiosa".



le recenti controversie in materia di interruzione volontaria della gravidanza²⁸, di educazione della prole e di pratiche familiari anche in violazione degli obblighi giuridici civili²⁹. Appare inoltre in aumento il contenzioso riguardante l'imposizione di regole aziendali restrittive in ordine al comportamento dei dipendenti³⁰ (specialmente nelle organizzazioni di tendenza).

Vi sono casi in cui l'evoluzione della giurisprudenza è più direttamente collegata ai mutamenti economici, produttivi e culturali del nostro tempo - la sopravvivenza o la confutazione dei modelli giustificativi della realtà naturale basati sulla rivelazione biblica³¹, la propaganda telematica delle azioni terroristiche³², i limiti iscritti nei regimi detentivi

²⁸ Per una valutazione retrospettiva sulla complicata affermazione del principio *pro choice* (libertà di scelta) nell'ordinamento giuridico statunitense, si veda il *casebook*, con un contenuto ma utile apparato critico, di I. Shapiro (ed.), *Abortion. The Supreme Court Decision (1965-2000)*, Hackett, Indianapolis-Cambridge, 2001. Per riferimenti cronologicamente più vicini, anche riguardo alle giurisdizioni di merito (sebbene con una evidente prospettiva ideologica di fondo), **D.A. GRIMES, L.G. BRANDON**, *Every Third Woman in America. How Legal Abortion Transformed our Nation*, Lulu, Morrisville, 2014.

²⁹ Un esempio potrebbe essere costituito dai percorsi di "homeschooling", impartiti secondo una visione confessionale (educazione domestica e religiosa), nei confronti dei quali le modeste aperture giurisprudenziali appaiono controbilanciate da legislazioni federali in materia di ordinamento scolastico che, pur riconoscendo ampie libertà ai soggetti privati organizzati, tendono a escludere la comparabilità tra l'educazione domestica di tipo confessionale e i *curricula* scolastici ordinari. Qualche spunto sulle origini e sull'attuale sviluppo del fenomeno in **J. MURPHY**, *Homeschooling in America. Capturing and Assessing the Movement*, Corwin, Thousand Oaks, 2012.

³⁰ Un'ampia giustificazione istituzionale della *legal protection for religious workers* trovasi in **B.I. BITTKER, S.C. IDLEMAN, F.S. RAVITCH**, *Religion and the State in American Law*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2015.

³¹ **E.J. LARSON**, *Trial and Error. The American Controversy over Creation and Evolution*, III ed., Oxford University Press, Oxford-New York, 2003; **L.A. WHITAM**, *Where Darwin Meets the Bible: Creationists and Evolutionists in America*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002, pp. 191-192.

³² Su questo fronte la dottrina statunitense appare però meno coesa che su altri temi, preferendo ora soffermarsi sui rapporti tra il fondamentalismo religioso e l'esegesi coranica (vedi, ad esempio, **C. HEFFELFINGER**, *Radical Islam in America. Salafism's Journey from Arabia to the West*, Potomac, Washington, 2011), ora concentrarsi sugli strumenti di contrasto approntati nella legislazione speciale e sulle ipotesi di conflitto con le garanzie costituzionali di quell'ordinamento (particolarmente meritevole appare l'analisi di **A. GHANI**, *Islam in Terrorism Courts: Ruptures that Raise the Question of Violence*, comunicazione resa alla Watt Room dell'Humanities Center della Stanford Universities, 12 November 2013).



speciali³³, l'utilizzo ludico o rituale di antiche e nuove sostanze psicotrope³⁴. Nelle altre situazioni, si è, a ben vedere, in presenza di istanze conflittuali, tra le convinzioni religiose e la secolarizzazione dei diritti statuali, già note, anche se in forme meno elaborate, alla storia delle istituzioni politiche nord-americane.

Si dimostra utile, perciò, ripercorrere la parabola del fondamentalismo americano cristiano e compararla con le rivendicazioni di gruppi diversi e ostili, ma tra loro accomunati da una critica di sistema alle forme spontanee del pluralismo culturale e confessionale. Si noterà così che molti di quei movimenti sono ancora ben presenti nelle dinamiche associative del fenomeno religioso negli Stati Uniti. Anche la loro origine e la loro evoluzione hanno lasciato aperti interrogativi e problematiche di *governo delle differenze*, che arrivano sino ai giorni nostri, talvolta con crescente urgenza e rinnovata preponderanza.

3 - Il fondamentalismo americano protestante e le omologhe istanze etiche e giuridiche di gruppi religiosi contemporanei

Sul piano esegetico, tutte le esperienze confessionali intendono i propri testi sacri come fonti del diritto, ritenendoli obbliganti non solo ai fini strettamente culturali, ma anche nel quadro dei rapporti privatistici che si svolgono all'interno di una comunità data.

Non stupisce perciò che i primi gruppi fondamentalisti considerassero la Bibbia una fonte giuridica in senso stretto: questo carattere di giuridicità delle Scritture non è generalmente negato dalle diverse esperienze ecclesiastiche cristiane³⁵.

³³ Il tema affiorava, in parte, nel ricordato paper di **A. GHANI**, *Islam*, cit. Un'analisi più elaborata, che potrebbe oggi essere ulteriormente aggiornata, trovasi in **C. WALKER**, *Terrorism and the Law*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011, pp. 289, cc. 6, 138-6, 139.

³⁴ Per quanto il dato rischi spesso di essere sottovalutato, la tradizione giurisdizionale dei *peyote cases* ha una durata ultradecennale nel diritto giudiziario americano. Cfr. **B.E. JOHANSEN**, *The Encyclopedia of Native American Legal Tradition*, Greenwood, Westport, 1998, p. 269. L'uso rituale di stupefacenti ha finito per trovare, soprattutto nell'applicazione giurisprudenziale, certo più che nella lettera della legislazione federale, una maggior tolleranza rispetto alle norme di diritto comune in materia di assunzione di sostanze psicotrope. Tra i più significativi precedenti che fissano questo principio, tutt'oggi controverso, vedi *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon vs. Smith* 494 US 872 (1990).

³⁵ **O. BUCCI**, *L'eredità giudaico-cristiana nella formazione della dottrina contrattualistica europea*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 24 ss.; **M. KOLACINSKI**, *Dio fonte del diritto naturale*,



La posizione fondamentalista in tema di fonti del diritto non si fermava a ciò. I gruppi dei *fundamentals* affermavano il primato - anzi, l'esclusività - dell'interpretazione letterale, respingendo tutti i contributi esegetici che attingessero in saperi altri di contenuto non religioso (ivi comprese la filologia laica e l'archeologia moderna³⁶). Respingevano, poi, l'idea che si potesse artificialmente considerare separati il Nuovo e l'Antico Testamento: la nascita di Gesù e il Vangelo non gettavano le basi di una "nuova alleanza", ma conducevano semplicemente a uno svolgimento di quanto già la Bibbia chiaramente affermava, senza soluzione di continuità³⁷.

La precettività del dettato mosaico era ribadita e l'enfasi evangelica sul primato dell'amore era di molto ridimensionata; la stessa operazione ermeneutica riguardava l'epistolario paolino, il cui radicale egalitarismo era ricondotto a un'escatologia di segno dichiaratamente pessimistico³⁸.

Per i profili giurisdizionali, i fondamentalisti normalmente non credevano al principio della separazione degli ordini e i loro manifesti inneggiavano apertamente al ripudio dei tribunali civili³⁹, allegando spesso

Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, p. 40 ss.; **M. VILLEY**, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano, 1986, p. 79 ss.

³⁶ Sulla critica dei fondamentalisti alle nuove acquisizioni dell'archeologia e della filologia classica e, più in generale, delle scienze umane e sociali, vedi, per tutti, **M.A. NOLL**, *Between Faith and Criticism. Evangelicals, Scholarship and the Bible in America* (1986), Regent College Publishing, Vancouver, 2004, p. 92 ss.

³⁷ Questa impostazione metodologica, peraltro, non risolverebbe il problema delle inesattezze attribuibili ai profeti nel rapportarsi ad accadimenti storici o a fatti naturali, come riconosce **R.P. CARROLL**, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Tradition of the Old Testament*, Seabury, New York, 1979. È l'insistenza su questa insondabilità della differenza tra Antico e Nuovo Testamento a costituire, comunque sia, un elemento di discontinuità rispetto alle forme pregresse e successive del tradizionalismo religioso. Le une si manifestavano spesso indifferenti alle questioni meramente esegetiche, legandosi anche a un'organizzazione sociale della vita, della produzione e del lavoro meno evoluta, (così **A. CARDEN**, *Puritan Christianity in America: Religion and Life in Seventeenth-Century Massachusetts*, Baker Book, Grand Rapids, 1990); le altre andranno mano a mano a perdere di raffinatezza concettuale ed espositiva (in questi termini, per il periodo immediatamente successivo a quello considerato nel testo, e pur riconoscendovi sfaccettature e contenuti, **J. CARPENTER**, *Fundamentalist Institutions and the Rise of Conservative Protestantism 1929-1942*, in *Church History*, n. 49 del 1980, pp. 62-75).

³⁸ Sull'infondatezza di questa impostazione dal punto di vista teologico-giuridico e giuridico-canonistico, pur con un'asprezza terminologica normalmente rara nell'Autore, **M. TENENBAUM**, *Blessed Assurance? A Demonstration that Christian Fundamentalism is Simply False*, Clarity, Boston, 2007, p. 14 ss.

³⁹ Questa ostilità veniva comunemente giustificata anche sulla scorta della manifesta contrarietà di Lutero nei confronti dei giuristi canonici, al tempo della Riforma, addebitando così alla classe dei giuristi un durevole stigma. Sugli effetti di questo pronunciamento solenne, in realtà fondato su una visione schematica della



specifiche doglianze, talvolta di carattere velatamente minatorio, contro la professione degli avvocati. Secondo queste ricostruzioni, gli avvocati lavorano per applicare a proprio vantaggio il diritto profano. Ciò significava violare duplicemente le prescrizioni religiose: gli avvocati accettavano come superiore un codice comportamentale non religioso e in più punti incompatibile con la tensione morale delle Scritture; si adoperavano surrettiziamente per piegarlo a proprio utile⁴⁰.

Pari disprezzo era indistintamente riservato ai maggiori orientamenti filosofici del XIX e del XX secolo: erano bollati come speculativi, inconcludenti, fuorvianti, capaci così di traviare pubblico, scolari e lettori. Forme così diffuse di ostracismo, seppure di solito limitate a declamazioni inquisitorie non produttive di veri disordini sociali, sembrano in ogni caso paradossali, non appena si ricordi che tra i predicatori e i pastori dei primi gruppi fondamentalisti figuravano non pochi teologi, giuristi e docenti di materie umanistiche⁴¹.

Queste impostazioni, non del tutto inedite nei movimenti religiosi protestanti più radicali, che mai erano completamente scomparsi nei primi tre secoli dallo scisma luterano⁴², si caricavano di un proselitismo molto più aggressivo e organizzato che nel passato. La polemica antimodernista disegnava, perciò, inedite alleanze teologiche tra i movimenti d'opinione interni a tutte le Chiese cristiane.

Il fatto che i fondamentalisti battisti prendessero di mira la teologia liberale tutta (anche quella ebraica) non li rendeva ostili ai cattolici tradizionalisti che difendevano il patrimonio dogmatico della Chiesa tridentina⁴³. Per strano che possa oggi apparire, chi si riteneva il più autentico interprete della *vera* riforma luterana si rivedeva in quanti si

contrapposizione tra legge e Vangelo, **J.S. OYER**, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, Nijoff, The Hague, 1964, p. 219 ss.

⁴⁰ **J.S. OYER**, *Lutheran Reformers*, cit., pp. 219-220.

⁴¹ Cfr. **J.A. CARPENTER**, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1997, pp. 33-41; **M. RUOTSILA**, *Fighting Fundamentalism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2016, pp. 158-175.

⁴² **J.A. CARPENTER**, *Revive*, cit., pp. 57-64; **M. RUOTSILA**, *Fighting*, cit., p. 48 ss.

⁴³ Gli oppositori all'utilizzo dei principi giuridici liberali in teologia furono numerosi (**G. DORRIEN**, *The Making of American Liberal Theology. Idealism, Realism & Modernity*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2003), ma è ormai largamente accolto in dottrina che le principali opposizioni siano giunte proprio dai rispettivi gruppi confessionali di appartenenza (si è fatto nel testo, ad esempio, riferimento alle impostazioni liberali nella teologia e nel diritto ebraici. Per ripercorrere quel movimento può essere utile il saggio esplicativo di **M. KAVKA**, *What Do the Dead Deserve? Toward a Critique of Jewish "Political Theology"*, in Id., R. Rashkover (edds.), *Judaism, Liberalism and Political Theology*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2014, pp. 108-125).



richiamassero all'imponente impianto giuridico-teorico con cui la Chiesa di Roma aveva affrontato quella stessa *riforma* teologica. Il nemico comune loro contemporaneo (la modernità) era percepito con maggiore urgenza delle pregresse e remote diatribe teologico-giuridiche sull'approccio esegetico ai testi biblici o sulla qualificazione istituzionale del Pontificato. Le differenze teoriche restavano e non c'era ancora il tentativo di coordinarle secondo l'approccio ecumenico che stava, invece, aprendosi i primi spazi nella teologia liberale. Simili erano, però, le prescrizioni comportamentali che gli uni e gli altri, i battisti scismatici fondamentalisti e i cattolici tradizionalisti, reclamavano in capo ai propri fedeli.

Se si volesse provare a fornire, con tutte le semplificazioni del caso, un'immagine perlomeno orientativa del suesposto processo di avvicinamento, si potrebbe concluderne che un osservante congregazionalista radicale aveva, nelle concrete condotte di vita, molti più punti di contatto con un cattolico antimodernista che non con un riformatore luterano europeo.

I lineamenti per una comparazione tra la dottrina dell'intransigenza cattolica e i movimenti battisti fondamentalisti si estendono al piano dei rapporti con gli altri gruppi religiosi, che a quel tempo, e per decenni a seguire, avversarono.

In particolare, era forte l'ostilità nei confronti della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni⁴⁴; sul piano eminentemente teologico, i sostenitori di un ritorno ai *fundamentals* vedevano nei Mormoni un'eresia pericolosa soprattutto sul fronte esegetico. Essi affermano di avere ricevuto un completamento progressivo, rispetto alla Rivelazione tradizionalmente accolta, ma per i gruppi di studio, di proselitismo e predicazione che invocano un ritorno radicale alla literalità biblica accettare questo presupposto *endoconfessionale* rappresenterebbe una grave forma di incoerenza. La vincolatività della Bibbia nasce nella sua compiutezza, in ogni sua parte. Le aggiunte umane successive, persino quando si asserisce di averle ricevute direttamente da Dio o dai suoi messaggeri, violano quell'integrità e quella onnicomprensività.

La dottrina cattolica, per parte propria, negava, nella generalità dei casi, tanto ai Mormoni quanto ai Testimoni di Geova - che nascono, in fondo, in una temperie culturale simile - l'appellativo di chiesa (o

⁴⁴ Tale approccio è validato anche da fonti vicine alla Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, alcune delle quali, però, si spingono a ritenere espressamente superate quelle originarie censure. Vedansi, in proposito, **S.A. CRANE**, *Is Mormonism now Christian?*, Wipf and Stock, Eugene, 2010; **S.H. WEBB**, *Mormon Christianity. What Christians Can Learn from the Latter-Day Saints*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, p. 178 ss.



“movimento”) cristiana. Questa prospettiva ha dei precisi effetti anche sul piano dell’ordinamento giuridico-canonico.

Mormoni e Testimoni di Geova, pur rivendicando piena appartenenza al Cristianesimo sin dalla loro formale denominazione (“Chiesa di Gesù Cristo” i primi, “Congregazione cristiana” i secondi)⁴⁵, non vengono comunemente associati all’*ecumene* cristiano. Anche sotto il profilo giuridico confessionale, perciò, i loro rapporti con le Chiese cristiane che si riconoscano come tali sono al di fuori del dialogo *ecumenico* e devono essere al più iscritti al dialogo *interreligioso*, il che ha conseguenze di natura formale, sacramentale, oltre che sostanziale.

È verosimilmente corretto, dal punto di vista metodologico, suggerire una demarcazione tra i Mormoni, i Testimoni di Geova e i movimenti tradizionalisti cattolici e protestanti (con specifico rilievo nello studio dei loro ordinamenti *interni*).

Dietro queste perduranti e reciproche ostilità e ritrosie, soprattutto nell’ultimo secolo della storia e del diritto americani, non sono mancati, però, temi e motivazioni comuni che si proverà a evidenziare nei paragrafi successivi.

4 - La Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni: le origini di una protesta contro la teologia ottocentesca

Si è precedentemente anticipato che il fondamentalismo cristiano negli Stati Uniti ha la sua fase più intensa tra la fine del XIX secolo e l’inizio del XX. I mormoni e i testimoni di Geova, oltre alle consonanze ideologiche già proposte, costituiscono due casi di studio particolarmente importanti per cogliere alcune linee di tendenza del fenomeno, anche nell’ottica dello sviluppo storico delle tesi fondamentaliste. I primi ne anticipano l’avanzata e la spiccata attitudine al proselitismo di base, perché hanno origine ancora nella prima metà dell’Ottocento e la loro progressiva differenziazione interna percorre per intero il periodo di riferimento⁴⁶. I secondi, pur

⁴⁵ Consolidata e avveduta dottrina parla proprio per ciò dei testimoni di Geova come di un movimento “avventista” (cfr. M. FEUILLET, *Vocabolario del Cristianesimo*, Arkeios, Roma, 2001, p. 132). Per quanto sia possibile tracciare alcune similitudini tra i testimoni di Geova e altre esperienze del Cristianesimo, certamente le tipicità del movimento, e che il movimento medesimo rimarca, meritano autonomo capo d’analisi. Cfr. J. RIES, *Incontro e dialogo*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 117.

⁴⁶ P.Q. MASON, *The Mormon Nemesis. Violence and Anti-mormonism in the Post-bellum South*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011, pp. 35-55.



nascendo nei medesimi anni della *reazione* battista⁴⁷, completano la prima parabola del loro radicamento tra gli anni Venti e gli anni Trenta, quando la diffusione dei *Fundamentals* trova un primo momento di arresto e, almeno per alcuni decenni, si procede a corrente alternata, senza ulteriori rafforzamenti territoriali della medesima significatività iniziale.

Si è pure ricordato che l'aggettivazione "fondamentalista" non ha *medio tempore* connotazione dispregiativa, venendo anzi consapevolmente ricercata dai primi gruppi di studio della riscoperta biblica letterale. "Fondamentalismo" è in un primo tempo ricerca del fondamento scritturale⁴⁸, primato di una sua interpretazione essenziale, spogliata dalle metodologie eclettiche della teologia liberale, della filologia progressista e degli studi archeologici in materia religiosa.

In modo simile, l'aggettivo "mormone" non nasce con aperte intenzioni di discredito. Il suo utilizzo vuole semmai ripercorrere - ora con incredulità, ora con un intento di scherno tuttavia non dichiarato né esageratamente denigratorio - la singolare giustificazione teologica del primo predicatore e teorico mormone, Joseph Smith⁴⁹. Questi, nel marzo del 1830, si intesta di avere recuperato un "libro di Mormon", presunto profeta che avrebbe scritto in una lingua nota al solo Smith, un linguaggio "egiziano riformato", che però non ha affinità filologiche con l'egiziano antico, né dal punto di vista grafologico, né da quello etimologico.

La residua componente di irrisione dell'aggettivo "mormone" è definitivamente caducata quando sono i mormoni stessi ad accoglierlo, ricorrendo a un'etimologia parimenti controversa e verosimilmente fittizia: "mor-mon" starebbe per "più buono", perciò "giusto per eccellenza", "migliore degli altri". L'esiguità di questa suggestione interpretativa è ovviamente *in re ipsa*, visto che Smith non si premurò di ovviare alla palese somiglianza letterale tra il "mor" del suo asserito "egiziano riformato" e l'inglese "more" (appunto, "più", "maggiormente", "in maggior numero").

⁴⁷ D.W. BEBBINGTON, *Baptists through the Centuries: a History of a Global People*, Baylor University Press, Waco, 2010, p. 75 ss.; E.A. PAYNE, *The Baptist Union: a Short History*, BUGB, London, 1958, p. 267 ss.

⁴⁸ F. D'Agostino (a cura di), *Ius Divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1998; K. KIENZLER, *Fondamentalismo religioso. Cristianesimo, Ebraismo, Islam*, Carocci, Bari, 2003.

⁴⁹ Sull'impostazione esegetica di Smith, Ph.L. BARLOW, *Mormons and the Bible. The Place of the Latter-Day Saints in American Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1991. Accenti diversi, che rivalutano l'impostazione della Chiesa in ordine alle sue peculiarità dottrinali, in D.J. DAVIES, *An Introduction to Mormonism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2003.



È bene precisare, inoltre, che il mormonismo, come sistema dottrinale rivelato e come articolazione concreta di chiese locali, è un insieme più vasto di quello relativo alla sola Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni⁵⁰, che pure ne costituisce la componente largamente preponderante e, perciò, numericamente tale da rendere pressoché inevitabile, soprattutto nel linguaggio comune, la semplificazione.

Altro aspetto da segnalare è dato dal punto di vista dei mormoni sul testo biblico: quest'ultimo viene considerato successivo a una trasmissione imprecisa, a differenza di quella di Mormon, che assumono autentica e priva di alterazioni. Tale elemento sembrerebbe idoneo a rimarcare una differenza sostanziale tra i mormoni e i fondamentalisti (e tra i mormoni e i testimoni di Geova). Non vi sarebbe, a monte, una scrittura biblica da rileggere adottando solo il criterio dell'interpretazione letterale, ma un testo prima sconosciuto che risalta, per perfezione e coerenza, rispetto alla Bibbia stessa.

In realtà, le due operazioni, pur differenti nell'oggetto del loro studio, sono fortemente accomunate dal punto di vista metodologico: entrambe individuano un testo di riferimento e ne fanno termine di paragone esaustivo per le condotte umane. All'interno di quella cornice esegetica, non è ammesso il contributo speculativo di scienze altre.

A differenza dei fondamentalisti della *reazione* battista, ma in modo sostanzialmente simile ai testimoni di Geova, i mormoni, pur professandosi cristiani, vengono normalmente considerati non cristiani dalle altre chiese cristiane istituite e storicamente date.

In questo caso, forse è più motivata l'esclusione sul piano teologico. Le chiese e i movimenti mormoni rifiutano il dogma trinitario e si pongono al di fuori del credo niceno⁵¹: il Padre e il Figlio sono persone distinte, unite nella comune *intentio* dello Spirito Santo.

A dispetto di quanto suggerisca la percezione comune della precettistica religiosa, le scelte teologiche di questo movimento sono intimamente correlate alle prescrizioni operative e ai dettami culturali che lo connotano. I mormoni rifiutano, alla pari di quello trinitario, anche il dogma

⁵⁰ Il dato è evidenziato, pur nel prisma di una specifica apologetica confessionale, in **D.L. MAY**, *Mormons*, in E.A. Eliason (ed.), *Mormons and Mormonism. An Introduction to an American World Religion*, University of Illinois Press, Chicago, 2001, p. 47 ss.

⁵¹ Sui punti qualificanti di quel *credo* e sull'interpretazione datasene negli ordinamenti giuridici confessionali, vedi **C. FANTAPPIÈ**, *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 942-943; sulle componenti scismatiche che si sollevarono proprio a partire dalla giuridificazione del credo niceno, vedasi anche il breve riferimento di **L. ZANNOTTI**, *La Chiesa e il principio di autorità. Una riflessione sugli elementi essenziali del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 32.



del peccato originale ed è questo il fondamento giustificativo del divieto del battesimo neonatale⁵². Non c'è una salvezza da conferire nell'immediato attraverso il sacramento battesimale: il battesimo avviene per immersione totale almeno al raggiungimento degli otto anni (in ciò, ricercando quel minimo discernimento che si associa all'entrare a far parte della chiesa). La soglia anagrafica convenzionalmente fissata, per altro verso, non è sempre indicativa di una specifica maturità del soggetto, soprattutto se la sua "scelta" scaturisce in un contesto familiare ed educativo già fortemente consolidato.

I mormoni, inoltre, sin dalle prime formulazioni teoriche di Smith, adattano temi propri di alcuni movimenti fondamentalisti - come il millenarismo⁵³, che già era presente nel giudaismo del I secolo - alla loro specifica provenienza americana. Gesù avrebbe visitato i nativi americani, dopo la sua resurrezione, e sul continente americano si avrà la sua seconda venuta, al fine di istituire la nuova Gerusalemme. Componenti millenaristiche e componenti localistiche sono tradizionalmente diffuse, anche se non univocamente accolte, nei movimenti fondamentalisti. Comune ai mormoni è il tentativo simbolico di istituire una continuità ideale col cristianesimo del I secolo - oggetto, per questa via, però, di speculazioni ricostruttive non sempre appropriate né nell'ottica sostanziale, né in quella delle fonti realmente vigenti nelle prime comunità cristiane.

La combinazione tra le istanze localistiche e la considerazione sull'imminenza della "nuova venuta" ha favorito nei primi decenni che i mormoni tendessero a radunarsi in zone precise e tutto sommato limitate (intorno a Salt Lake City nello Utah e a Independence nel Missouri⁵⁴). Questo elemento, pur di solito poco studiato, fu invece decisivo nei primi fenomeni scismatici riguardanti le chiese dei mormoni. I movimenti più fedeli agli insegnamenti di Smith permasero nell'Utah, i gruppi diasporici intesero spostarsi⁵⁵, avviando subito un proprio percorso di proselitismo, nel resto del Paese.

⁵² Vedi, in calce a una lunga riflessione sulla simbologia dell'acqua e del fuoco nel rito battesimale e sui suoi riflessi nella salvezza delle anime e nel riconoscimento della soggettività giuridica nel Cristianesimo, **R.R. HOPKINS**, *Biblical Mormonism*, Cedar Fort, Springville, 2006, p. 200, n. 14.

⁵³ **G. FILORAMO**, *Millenarismo e new age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Dedalo, Bari, 1999, p. 119 ss.

⁵⁴ **R.T. HUGHES**, *Soaring with the Gods: Early Mormons and the Eclipse of Religious Pluralism*, in E.A. Eliason (ed.), *Mormons*, cit., p. 23 ss.

⁵⁵ La dottrina più risalente, forse enfatizzando il contesto di riferimento, attribuisce a queste prime forme scissionistiche un contenuto contemporaneamente teologico rivelato che, in realtà, difficilmente può essere d'aiuto per lo studio giuridico. Comunque sia, **K.J.**



Le comunità più intransigenti furono quelle progressivamente più forti. Gli epigoni dei primi nuclei scismatici ebbero invece vita breve e, secondo stime condivisibili ma da integrare e da precisare, ammonterebbero oggi a poche migliaia di fedeli. Per sottolineare con più forza la propria origine scismatica, gran parte di questi movimenti utilizza oggi denominazioni che non rimandano né alla Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, né al mormonismo (si pensi a formule molto generali come “Comunità di Cristo” o a diciture eponime come “Chiesa Bickertonita”, dal nome del predicatore William Bickerton⁵⁶).

Nel quadro dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, sono state storicamente presenti, tra i mormoni, istanze teocratiche persino più marcate che nei testimoni di Geova, come si vedrà a seguire. A differenza dei testimoni di Geova, anzi, i mormoni provarono a fondare militarmente uno Stato teocratico all'interno del governo federale (perdendo la contesa nella drammatica guerra dello Utah, combattutasi tra il 1857 e il 1858).

Movimenti siffatti ricavano, persino ai giorni nostri, una grande dinamicità organizzativa anche dalle disposizioni federali che tutelano la “libertà di esercizio” delle esperienze religiose (in ambito individuale, associativo, nell'istruzione confessionale e nelle diverse discipline fiscali). Tali movimenti, ciononostante, hanno una valutazione tendenzialmente negativa del separatismo americano, cui imputano di avere favorito una eccessiva disgregazione religiosa della società - fenomeno in realtà assai controverso - e di avere sovente adottato disposizioni legislative incompatibili rispetto ai principi e ai precetti da quelle chiese seguiti e praticati⁵⁷. Questa contraddizione, per quanto appaia più visibile

HANSEN, *Quest for Empire: the Political Kingdom of God and the Council of Fifty in Mormon History*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1974, p. 23 ss., e, ulteriormente accentuando l'escatologia apologetica del movimento, **R. FLANDERS**, *To Transform History: Early Mormon Culture and the Concept of Time and Space*, in *Church History*, n. 40 del 1971, p. 111 ss.

⁵⁶ Sulla genesi di questa forma associativa e su alcuni elementi relativi ai profili organizzativi interni, ivi compresi i rapporti con le altre organizzazioni scismatiche, si rinvia a **S.L. SHIELDS**, *William Bickerton*, in T. Miller (ed.), *When Prophets Die: The PostCharismatic Fate of New Religious Movements*, State University of New York Press, Albany-New York, 1991, p. 74 ss.

⁵⁷ Al punto da formulare veri e propri anatemi avverso esercizi consimili dei poteri secolari. Vedi, ad esempio, **K.J. HANSEN**, *Mormonism and the American Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1981 (ad esempio, p. 101 ss.). Le tentazioni “anatematiche”, anche all'interno della cultura religiosa della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, appartengono alla tradizione della loro prima pubblicistica a finalità di proselitismo e, in verità, sono tipiche di tutti i movimenti religiosi che cercano di individuare, anche nella propaganda associativa, le ragioni della propria specificità rispetto agli altri. Non risulta vi sia stato un seguito alla altrimenti utile indagine di **D.J.**



all'osservatore esterno, è invece accolta con minori problematicità nel diritto statunitense, che con fenomeni simili ha storicamente dovuto misurarsi, anche in campo politico-ideologico.

Una notoria peculiarità dei mormoni, riscontrabile invece in modo veramente occasionale nei movimenti fondamentalisti della fine del XIX secolo, era data dall'ampia accettazione del matrimonio poligamico⁵⁸.

Alcune precisazioni possono contribuire a chiarire questa ulteriore problematica. I mormoni accettarono univocamente la poligamia, pur senza imporla, solo per i primi decenni della loro esistenza. Sin dal 1890, tuttavia, il presidente Wilford Woodruff⁵⁹ stigmatizzò le pratiche poligamiche in una serie di dichiarazioni ufficiali, al punto che la poligamia è ormai praticata solo da chiese minoritarie che si dichiarano a propria volta "fondamentaliste"⁶⁰, in quanto più vicine alla originaria accettazione del modello poligamico (si pensi alla controversa *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter Days Saints*).

Risulta azzardato trarre conclusioni ultimative su questo passaggio, ma due considerazioni si impongono. Innanzitutto, Woodruff si era ben reso conto di quanto, fuori dalle comunità dei mormoni e persino al loro interno, il ricorso alla poligamia cominciasse a essere ritenuto un fattore di disordine morale e sociale. Questa opinione inficiava l'immagine del movimento, anche rispetto ai gruppi tradizionalisti che avevano fatto dell'intransigenza morale il perno della propria attività di proselitismo.

In più, similmente ad altre tendenze religiose, i mormoni che applicavano e applicano la poligamia sembrano non sempre riflettere

WHITTAKER, *Early Mormon Pamphleteering*, Ph. D. dissertation, Brigham Young University, 1982 (in specie, p. 54 ss.).

⁵⁸ È tuttavia difficilmente controvertibile che la previsione della poligamia sottenda una visione specifica dello statuto giuridico femminile nelle relazioni di famiglia, differenziandolo dal coniugio maschile. La palmare evidenza del dato è riconosciuta anche in fonti molto risalenti e sostanzialmente contemporanee alla nascita dei movimenti religiosi di cui trattasi nel testo. Cfr., ad esempio, **E.W. TULLIDGE**, *The Women of Mormonism*, Tullidge and Crandall, New York, 1877, p. 40 ss.

⁵⁹ Per quanto l'intervento riformatore di Woodruff ottenga oggi un consenso devoto presso gli adepti, non fu invece così al momento della sua prima, materiale, attuazione e del suo originario recepimento. Forse sottovalutando alcune iniziali conflittualità, **T.G. ALEXANDER**, *Things in Heaven and Earth: The Life and Times of Wilford Woodruff, A Mormon Prophet*, Signature Books, Salt Lake City, 1991, pp. 247-249.

⁶⁰ Dà rilievo alle problematiche di ordine pubblico sollevate dai gruppi scissionisti di orientamento fondamentalista, anche in riferimento alla esibita attività di proselitismo sulle presunte virtù del matrimonio poligamico, **J.W. GREGORY**, *Skinhead Girl (based on a true story)*, Authorhouse, Bloomington, 2011, p. 100, nn. 49-50.



adeguatamente sul corrispettivo e permanente divieto della poliandria⁶¹. Tendenze religiose simili, a prescindere da un'analisi di merito sui contenuti veicolati o da una selezione dell'ampio contenzioso giurisdizionale nei decenni alimentato, hanno finito, cioè, per creare dei *microsistemi* normativi di diritto interno alla confessione religiosa spesso molto dettagliati e minuziosi, ma fondamentalmente incapaci di organizzarsi intorno a un'effettiva parità di genere. Tale aspetto suscita motivate perplessità anche sotto il profilo storico-giuridico e storico-religioso. I movimenti fondamentalisti hanno frequentemente proposto narrazioni altamente simboliche del cristianesimo originario, al cui interno la condizione femminile, per quanto ancora da approfondire, senz'altro rispondeva a uno statuto differente e, per molti versi, più ampio rispetto alla contemporaneità tanto ebraica quanto latina. Intendere la partecipazione femminile ai rapporti familiari o alle attività culturali in senso meramente subordinato implicherebbe svalutare una componente importante di quello stesso cristianesimo del I secolo pur, sotto molti altri aspetti, *decantato* e studiato, anche all'interno dei movimenti fondamentalisti⁶².

5 - L'escatologia teocratica dei Testimoni di Geova e le conseguenze ordinamentali

Sul piano esegetico, mentre la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni si è intestata l'esclusiva padronanza di un contenuto ulteriore alla tradizione biblica, i Testimoni di Geova hanno più da vicino ricalcato le orme del fondamentalismo battista. Anche in questo caso, i primi semi di una nuova realtà associativa si manifestarono attraverso l'istituzione di gruppi di studio della Bibbia improntati a un rigido letteralismo.

Il fondatore di questo primo nucleo, Charles Taze Russell⁶³, era conoscitore delle culture religiose del tempo, tipiche della provincia

⁶¹ Sulla possibile eccezione costituita da alcune scuole buddhiste, in questo quadro di tendenziale limitazione della libertà matrimoniale in capo al nubendo di sesso femminile, **A. ALBISETTI**, *Il matrimonio delle confessioni religiose di minoranza*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 50.

⁶² Un ampio *itinerario* sulle fonti di questo periodo storico e sul loro successivo recepimento in **P. BELLINI**, *Christianismus de hoc mundo. Fattore religioso e fattore politico nella esperienza dei primi secoli cristiani*, Giappichelli, Torino, 2017.

⁶³ Sul ruolo fondativo di questo predicatore, anche in rapporto allo sviluppo concreto del movimento, può vedersi l'opera, invero in più punti di non agevole leggibilità, di **M.J. PENTON**, *Apocalypse Delayed: the Story of Jehovah's Witnesses*, third edition, University of



americana, a disagio con le grandi trasformazioni economiche e sociali, eppure parte di una complessiva transizione della società statunitense. Russell proveniva da una famiglia presbiteriana, ma si era poi orientato su posizioni congregazionaliste. Questa personale irrequietezza partiva da una comprensibile domanda etica: che rapporto poteva esserci tra l'insegnamento dell'eterno tormento umano, all'epoca in voga nel proselitismo cristiano dell'*entroterra*, e il Dio d'amore della narrazione evangelica?

Russell riuscì a superare a proprio modo queste contraddizioni, soprattutto entrando in rapporti con alcuni teologi avventisti, come Jonas Wendell e Nelson Barbour⁶⁴.

In questa fase, Russell appariva distante tanto dagli approcci teocratici quanto dalle visioni esclusivistiche del dettato biblico. Riteneva, addirittura, che tutte le fedi costituissero e custodissero un proprio nucleo di verità e che il gruppo a lui vicino fosse in sostanza una semplice parte di questa riflessione umana, del tutto trasversale, sulla ricerca di Dio e sui principi ispiratori della sua giustizia.

Il punto di vista di Russell si modificò radicalmente quando recise i rapporti con i suoi collaboratori avventisti, scegliendo di dedicarsi a pubblicazioni esclusivamente proprie, come la rivista *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence* e la casa editrice *Zion's Watch Tower Tract Society*. È in questa fase, tra il 1879 e il 1914, che Russell si dimostra, anche agli occhi dei posteri, un editore dotato d'intuito e un predicatore capace di adoperare a proprio vantaggio gli strumenti giuridici del diritto secolare. I prodromi dell'organizzazione internazionale dei Testimoni di Geova possono essere rintracciati nella *International Bible Students Association*, che Russell fondò utilizzando le disposizioni di legge della Pennsylvania⁶⁵ che

Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2015. L'opera più importante di **Ch.T. RUSSELL** deve probabilmente ritenersi il ciclo in sei volumi di *Studies on Scriptures* (I-*The Divine Plan of the Ages*; II-*The Times is at Hand*; III-*Thy Kingdom Come*; IV-*The Day of Vengeance*; V-*The At-One-Ment Between God and Men*; VI-*The New Creation*, 1886-1904). La corposa trattazione, pur di taglio evidentemente apologetico, può leggersi in <http://www.ctrussell.us/ctrussell.nsf>.

⁶⁴ **M.J. PENTON**, *Apocalypse Delayed*, cit., p. 18; meglio, **Z. KNOX**, *Jehovah's Witnesses and the Secular World from the 1870s to Present*, Palgrave Macmillan, London, 2018, p. 207 ss.

⁶⁵ Il fondatore dello Stato era un quacchero inglese, William Penn, e già questo dato di partenza può forse concorrere a spiegare come nei secoli la Pennsylvania abbia finito per ospitare al proprio interno una pluralità innegabile di chiese e realtà associative cristiane (dalle varie derivazioni dell'anabattismo contemporaneo fino al cattolicesimo, passando per una quota non irrilevante di gruppi autonomi metodisti, presbiteriani ed evangelici). È interessante rileggere i miti fondativi dei diversi Stati federali, anche perché ciò può costituire, almeno sul piano simbolico, il punto di inizio per una riflessione comparatistica *endo-statunitense*. Di questo avviso, ma forse sopravvalutandone le concrete implicazioni



prevedevano una disciplina promozionale a beneficio degli enti non lucrativi.

Persino nel periodo conclusivo della sua vicenda terrena, il fondatore degli *studenti biblici* sembrava mantenere una certa ritrosia nei confronti delle attività di proselitismo troppo invasive e dei precetti troppo minuziosi. Le une e gli altri erano estranei al dato scritturale che invece si imponeva con una linearità interpretativa sovente negatagli dalle teologie di orientamento liberale.

L'evoluzione che più direttamente avvicina i Testimoni di Geova alla loro conformazione attuale si registra sotto la presidenza del giudice Joseph F. Rutherford⁶⁶. Anche in questo caso, si segnala un altro possibile tratto comune rispetto ai diversi gruppi fondamentalisti americani, succedutisi tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX: la presenza, ai vari livelli apicali, di giuristi che concorrono a fissarne le prerogative e le restrizioni statutarie, oltre che i rapporti con gli altri movimenti religiosi. Questo *quid pluris* di normatività *interna* non sempre porta maggiore coesione nelle componenti locali dell'organizzazione, favorendo al contrario separazioni fomentate da divisioni dottrinali o da contenziosi giurisdizionali sulle risorse patrimoniali delle chiese.

Tra gli anni Venti e gli anni Trenta, si fanno strada nei Testimoni di Geova esperienze scismatiche e restaurazionistiche; si dividono dal *troncone* principale dell'associazione tanto i sostenitori di visioni meno involute e autoreferenziali dell'organizzazione nel suo complesso (ad esempio, l'*Assemblea Filantropica degli Amici dell'Uomo*), quanto i fautori di un ritorno alla originaria e radicale antimodernità del movimento (come la *Chiesa Cristiana Millenarista*)⁶⁷.

È a partire dalla presidenza di Rutherford, del resto, che vengono introdotti alcuni degli usi della congregazione ancora oggi più controversi

giuridiche, **J.O. HALEY**, *Law's Political Foundation. Rivers, Rifles, Rice and Religion*, Elgar Studies, Cheltenham-Northampton, 2016, *passim*.

⁶⁶ L'attivismo organizzativo del giudice Rutherford è effettivamente riconosciuto in un'ampia letteratura, non solo di fondamento strettamente confessionale (all'interno del movimento non mancarono inizialmente censure di autocrazia, per l'operato accentratore da principio messo in mostra). Per quest'ultimo profilo, può, comunque sia, vedersi **T. WILLS**, *A People for His Name. A History of Jehovah's Witnesses and Evaluation* (1967), Lulu, Morrisville, 2006, pp. 115-117. Certamente espressivo del peculiare piglio decisionale del giudice del Missouri è il saggio autografo **J.F. RUTHERFORD**, *Government. The Indisputable Evidence Showing that the Peoples of Earth Shall Have a Righteous Government and Explaining the Manners of its Establishment*, Watch Tower Bible and Tract Society, Brooklyn, 1928.

⁶⁷ La scissione della Chiesa millenarista è peraltro avvenuta proprio sotto la presidenza Rutherford, come bene si riconosce in M. Introvigne, P. Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le religioni in Italia* (in <http://cesnur.com>).



e discussi. È persino sostenibile che la fase successiva alla predicazione di Russell sia stata il vero momento in cui i testimoni di Geova iniziarono ad assorbire, e persino ad anticiparne l'evoluzione, le tesi e le istanze dei movimenti fondamentalisti dei decenni precedenti. Fino alla presidenza di Rutherford, il movimento, pur osservando prescrizioni comportamentali restrittive e pur facendosi capofila di un ritorno al letteralismo ermeneutico circa le scritture bibliche, ebbe un approccio meno esclusivistico e anche meno formalistico sul piano organizzativo.

È a seguito di questa transizione statutaria che i rigidi principi dell'escatologia geovita si traducono più stabilmente in divieti obbliganti altamente precettivi, ponendosi contemporaneamente in conflitto con disposizioni legislative statuali.

Il primo caso di studio interno al movimento riguardò le vaccinazioni infantili⁶⁸, ma gli organi apicali della *Torre di Guardia* si espressero a favore della libertà di scelta, ancorando la visione terapeutica e preventiva dei vaccini al novero delle decisioni personali, non strettamente rientranti nella pratica religiosa.

Nel 1927 fu fissato, anche dal punto di vista teologico, il divieto di trasfusioni, sulla base del Levitico (3, 17) e degli Atti (15, 20-29)⁶⁹. Il passaggio logico appare tutt'oggi controverso, poiché il limite letterale consisterebbe nel "cibarsi di sangue", cioè nel non utilizzare il sangue come nutrimento e nei preparati alimentari. È con un'interpretazione estensiva, invero singolare per un movimento letteralista, che si giunge a far rientrare nel comportamento "cibarsi di sangue" anche il ricevere trasfusioni.

⁶⁸ Sul cambiamento mano a mano intervenuto, almeno in ambito di profilassi infantile essenziale e di valutazione etica del trapianto medico, è di grande chiarezza (e di attendibile aderenza al dato storico) l'altrimenti divulgativa pubblicazione di **R. RHODES**, *The 10 Most Important Things You Can Say to a Jehovah's Witness*, Harvest House, Eugene, 2001, pp. 19-20.

⁶⁹ In riferimento al dibattito, che fu particolarmente aspro in seno al movimento, vedi **Z. KNOX**, *Jehovah's Witnesses*, cit., p. 149 ss. Quanto alle fonti scritturali citate, si riportano in una traduzione accolta dalla Conferenza Episcopale Italiana, avvertendo che, pur nelle divergenze esegetiche, il corrispondente geovita non tradisce una impostazione filologica del tutto inconciliabile (ulteriore segnale, probabilmente, di come la vera differenziazione consista nell'approccio rigidamente letteralista dei testimoni di Geova). Quanto a *Lev. 3, 17*, "è una prescrizione rituale perenne di generazione in generazione, dovunque abiterete: non dovrete mangiare né grasso, né sangue"; appare invero immediatamente espressiva di un approccio evolutivo non meramente letteralista la stessa conclusione del citato passo degli *Atti degli Apostoli*: "astenersi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalle unioni illegittime". Sulla valenza simbolica del sangue nella *codificazione semiotica* del diritto sacramentale, vedi **G. BONI**, **A. ZANOTTI**, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo alla lettura dell'Occidente cristiano*, il Mulino, Bologna, 2009.



Una simile ricostruzione dottrinale ha determinato e determina un contenzioso giurisdizionale vasto e irrisolto, come suggerisce un approccio comparatistico alla tematica, soprattutto riguardo a specifiche categorie di pazienti (i minori, i malati per cui la trasfusione non sia fungibile con altri trattamenti, i provvisoriamente o permanentemente incapaci⁷⁰). Il principio prudenziale adottato nella giurisprudenza italiana, con echi anche in altri ordinamenti, fa propendere per la cautela dell' "*in dubio pro vita*" (ove vi sia rischio che la mancata trasfusione arrechi nocimento grave o esiziale, vi si procede, disatteso l'eventuale previo rifiuto del paziente interessato⁷¹).

Il rifiuto dei testimoni di Geova è comunque destinato a causare controversie in una civiltà giuridica quale quella occidentale, che pure ha accolto largamente il principio della volontarietà dei trattamenti sanitari, configurando come tassative le ipotesi opposte e ulteriormente cautelando dal punto di vista procedurale - ad esempio, la riserva di legge nel disposto costituzionale italiano⁷². Quale deve intendersi il discrimine tra la volontarietà del trattamento e la arbitrarietà antiterapeutica del suo rifiuto?

Si noti, mantenendo il parallelismo con l'ordinamento italiano, che i testimoni di Geova hanno stipulato insieme al Governo già due intese, di complicata gestazione, nel 2000 e nel 2007⁷³. Nessuna delle due è stata

⁷⁰ G. DI COSIMO, *La Cassazione fra coscienza e incoscienza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile 2009, pp. 5-8; E. FALLETTI, *I danni ai soggetti deboli nella famiglia*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2009, pp. 206-207; R. MATTARELLI, *Il sangue, la donazione e la trasfusione nel diritto. Natura giuridica. Consenso e dissenso. Indennizzo e risarcimento*, Key, Vicalvi, 2017.

⁷¹ Questa impostazione viene approfondita, anche quanto ai profili risarcitori che apre in merito alla responsabilità medica l'eventuale condotta che disattenda il principio dell' "*in dubio pro vita*", in P. CARETTI, G. TARLI BARBIERI, *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, 4^a ed., Giappichelli, Torino, 2017, pp. 541-542; nel richiamato passaggio è peraltro esposto un esauriente quadro della recente giurisprudenza sorta presso la giurisdizione generale di legittimità.

⁷² La dottrina ha talvolta accolto versioni "deboli" della riserva di legge applicata all'obbligatorietà di alcuni trattamenti sanitari, ritenendo di doverla limitare a norme quadro che in nulla inficiano le eventuali prassi amministrative di attuazione (per quanto questo orientamento non sia qui condiviso, cfr. A. BERGAMI, *I trattamenti sanitari obbligatori: profili di sostenibilità sociale e giuridica*, in M. Andreis, a cura di, *La tutela della salute tra tecnica e potere amministrativo*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 244). Più ampiamente sulla materia de qua, S. BAGGIO, *La responsabilità della struttura sanitaria*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 211-212; G. MONTANARI VERGALLO, *Il rapporto medico-paziente. Consenso e informazione tra libertà e responsabilità*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 48-49.

⁷³ Ben nota la singolarità della mancata approvazione di entrambe le intese, a differenza di quanto avvenuto per altri gruppi confessionali, F. ALICINO, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni altre e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013, p. 75. Appare riconoscere



tempestivamente approvata in legge e questa mancata sanzione legislativa appare corrispondere a un giudizio di sfavore nei confronti della Congregazione. Verosimilmente, a causa della consistenza numerica e del risalente radicamento territoriale, essa non è stata estromessa dalle trattative con lo Stato. È, però, singolare che sia proprio l'ente esponenziale italiano dei testimoni di Geova l'unico soggetto stipulante un'intesa con lo Stato che non abbia visto i contenuti di quell'intesa riprodotti in un provvedimento di legge. Normalmente, sebbene in presenza di uno scarto temporale talvolta ampio, l'intesa conclusa viene approvata nella votazione parlamentare.

Anche intese concluse nelle medesime circostanze, o addirittura in momenti successivi, sono state poi approvate in legge⁷⁴. È parimenti singolare, d'altra parte, che entrambe quelle intese omettessero qualsivoglia riferimento concreto agli aspetti più controversi della pratica geovita. Si è forse in presenza di un ulteriore indice del giudizio di non piena positività indirettamente formulato dai pubblici poteri, nei confronti di una controparte confessionale così peculiare. L'intesa stipulata è espressiva dell'impegno delle parti e può fungere da criterio interpretativo orientante in caso di controversie successive, ma non ha, né in senso formale né in senso sostanziale, la medesima efficacia di una disposizione legislativa⁷⁵. La

le problematiche bioetiche, insite nelle scelte comportamentali geovite, quali possibili fattori negativi ai fini dell'approvazione legislativa delle intese, **F. FRENI**, *La laicità nel biodiritto: le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 389-390.

⁷⁴ Anche l'Unione Buddhista Italiana aveva stipulato una prima intesa nel 2000 e una seconda nel 2007, come fu per la Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova. Pure in quel caso, del resto, le differenze sostanziali tra i due documenti apparivano inessenziali e guidate da mere esigenze del legislatore unilaterale (che aveva ulteriormente riformato l'ambito del servizio militare e, ad esempio, in attuazione di accordi e trattati europei, aveva adottato una nuova valuta sostitutiva della lira, sulla base della quale rimodulare gli importi monetari indicati nei testi di intesa). Questo aggiornamento meramente redazionale era opportunamente censurato in **S. ANGELETTI**, *La nuova intesa con l'Unione Buddhista Italiana: una doppia conforme per il Sangha italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., maggio 2008. Fatto sta che da allora non solo l'UBI vide l'approvazione della seconda intesa (legge 31 dicembre 2012, n. 245), ma soprattutto alla legge di approvazione giunsero tutte le intese stipulate successivamente al 2000 (con la *Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa Meridionale*, l. 30 luglio 2012, n. 126; con la *Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni*, l. 30 luglio 2012, n. 127; con la *Chiesa Apostolica in Italia*, l. 30 luglio 2012, n. 128; con l'*Unione Induista Italiana*, l. 31 dicembre 2012, n. 246; con l'*Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai*, l. 28 giugno 2016, n. 130).

⁷⁵ Sulla possibile *utilità* orientante dell'intesa sottoscritta ma non approvata, in modo da farne perlomeno base d'analisi per pattuizioni future, vedi anche **B. RANDAZZO**, *Diversi ed eguali: le confessioni religiose davanti alla legge*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 93. Pur nel quadro di una trattazione incentrata sul corretto inquadramento pubblicistico e dogmatico degli



sua mancata approvazione non ha origine nei vizi formali della procedura, ma in una valutazione politico-istituzionale per taluni fondata, sebbene mai apertamente dichiarata.

Non meno conflittuale è il rifiuto dei testimoni di Geova a servire nell'esercito, che storicamente diede adito a veri e propri fenomeni persecutori (come nel sistema coscrizionale della Germania nazista⁷⁶). Anche il servizio militare ha subito nei decenni una modificazione interordinamentale che vi ha dato o una connotazione volontaria professionale, in luogo del modello della "chiamata obbligatoria", o vi ha affiancato servizi alternativi non armati⁷⁷.

Dal punto di vista della rappresentanza esterna dei testimoni di Geova e della manifestazione associativa delle loro posizioni, può tuttavia notarsi che il loro rifiuto della leva obbligatoria ha avuto poco in comune coi movimenti abolizionisti sorti in Occidenti almeno dagli anni Sessanta in poi. Questo rifiuto non si è mai concretizzato, in altre parole, in posizionamenti politici di fondamento civile, partitico o ideologico, ma è stato strettamente vissuto lungo il crinale dell'adesione religiosa. Ciò ne ha, per un verso, reso manifesto il carattere altamente precettivo per i fedeli geoviti e, per l'altro, ha finito per isolarne la posizione rispetto agli altri movimenti culturali parimenti contrari al servizio obbligatorio⁷⁸.

accordi con la Chiesa cattolica, è interessante la rilettura evolutiva del principio di bilateralità proposta in **N. COLAIANNI**, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 153-180.

⁷⁶ La dottrina, anche di orientamento internazionalistico, appare forse discorde nel quantificare la portata di questo fenomeno, ma ne conferma ampiamente la storicità. Dà conto delle diverse ipotesi ricostruttive, aderendo a una visione scettica sul ruolo di opposizione svolto però dalle gerarchie religiose, **M.J. PENTON**, *Jehovah's Witnesses and the Third Reich. Sectarian Politics under Persecution*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2004.

⁷⁷ Il sistema italiano può costituire un buon modello di rilettura di questo processo. Di questo avviso, **D. BRUNELLI, G. MAZZI**, *Diritto penale militare*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 401-408. Utili suggestioni comparatistiche nel bel volume di **H. TAKEMURA**, *International Human Right to Conscientious Objection to Military Service and Individual Duties to Disobey Manifestally Illegal Orders*, Springer, Verlag-Berlin-Heidelberg, 2009.

⁷⁸ Le diverse ascendenze religiose e anche le forme nuove della religiosità in Occidente hanno offerto un contributo importante ai movimenti antimilitaristi, ma non ne costituiscono evidentemente l'unica componente, né sotto il profilo giuridico-associativo, né sotto quello di impegno culturale. Per uno sguardo al fenomeno nell'Europa Continentale, **V. TISMANEANU**, *Against Socialist Militarism: The Independent Peace Movement in the German Democratic Republic*, in Id. (ed.), *In Search of Civil Society*, Routledge, London-New York, 1990, p. 135 ss.; quanto all'ordinamento nord-americano, **M. MOLLIN**, *Radical Pacifism in Modern America. Egalitarianism and Protest*, Penn, Philadelphia, 2006, p. 50 ss.



L'intransigenza degli appartenenti alla Congregazione è riscontrabile in molti altri campi. In alcune circostanze, essa è stata temperata da soluzioni intermedie, come nel richiamato caso delle vaccinazioni.

È avvenuto allo stesso modo in materia di trapianto d'organi. Una pratica medica normalmente vista con sfiducia e disapprovazione dai fedeli geoviti⁷⁹ sul piano dottrinale viene ritenuta espressiva di una scelta comportamentale singola, strettamente personale, non riconducibile all'appartenenza religiosa.

In parte, si è ragionato similmente a riguardo del matrimonio tra un fedele e un soggetto non membro della Congregazione, né altrimenti convertito: la disapprovazione comunitaria, soprattutto in contesti locali circoscritti, può risultare forte e invasiva, ma non giunge a una interdizione giuridica formale nel diritto confessionale interno.

Altri divieti suscitano perplessità nel modo in cui sono veicolati, ma riscontrano qualche giusto consenso in ordine ai fini che pure perseguono (l'uso di stupefacenti, il fumo di tabacco, l'abuso di alcool). Maggiormente problematica, in special modo se rapportata alle discipline legislative ormai prevalenti, può ritenersi la posizione sulla sessualità e sul matrimonio. Nel prisma di un generale rifiuto avverso le forme di sessualità non procreativa⁸⁰ (con eccezioni parziali solo quanto alla contraccezione *endomatrimoniale*), marcati sono gli ostracismi e le contrarietà nei confronti delle unioni omosessuali⁸¹ o dei ritrovati farmacologici a effetti potenzialmente abortivi o cd. *contraccettivi emergenziali*.

Per strano che possa apparire, l'approccio dei testimoni di Geova ai profili biogiuridici e di morale sessuale presenta notevoli somiglianze con quello dei movimenti cristiani tradizionalisti (tanto protestanti quanto cattolici). Sempre più spesso queste convergenze *implicite* si esplicano in

⁷⁹ Permangono ritrosie nelle singole comunità, ma è ormai accolta l'inammissibilità dell'equiparazione tra il trapianto d'organi e il cannibalismo. Così, pur nella cornice di un giudizio complessivamente molto negativo qui non sempre condiviso, **S. FUSO**, *I nemici della scienza. Integralismi filosofici, religiosi e ambientalisti*, Dedalo, Bari, 2009, p. 81.

⁸⁰ Questa impostazione produce delle limitazioni endoconfessionali al contrarre matrimonio, ove i coniugi abbiano precedentemente tenuto condotte sessuali manifestamente difformi ai parametri religiosi. Tuttavia, questa stessa impostazione va mitigandosi, almeno nella percezione sociale, al punto che la dottrina oggi prevalente tende a ridimensionarne l'effettiva applicazione concreta. **G.D. CHRYSIDES**, *Jehovah's Witnesses: Continuity and Change*, Routledge, London-New York, 2016; più generico, ma con alcune indicazioni relative, *passim*, ai Testimoni di Geova, **I. CISMAS**, *Religious Actors and International Law*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014.

⁸¹ Così apparirebbe nella raccolta di fonti confessionali curata da J.S. Siker, *Homosexuality and Religion*, Greenwood, Westport-London, 2007, p. 136.



una comune pressione politica per la revisione delle legislazioni locali giudicate troppo permissivistiche⁸².

Si tratta di un fatto noto al lobbismo religioso statunitense, ma rappresenta un *unicum* per i testimoni di Geova, normalmente contrari alla partecipazione politica mondana, anche e soprattutto nelle sue norme e istituzioni procedurali⁸³.

6 - Possibili conclusioni: il ruolo del fondamentalismo cristiano nella conformazione attuale delle istituzioni statunitensi

Le considerazioni presentate hanno riguardato le vicende storico-evolutive di alcuni gruppi religiosi nord-americani, legati a visioni che parte degli studiosi ha definito, forse sprezzantemente, di "estremismo cristiano". Ne sono emersi alcuni spunti che sembra opportuno provare a cristallizzare in un quadro almeno provvisorio, anche a fini comparatistici.

Nel diritto pubblico europeo del XIX secolo e della prima del XX, i rapporti tra la conformazione giuridica dello Stato nazionale e il fatto religioso investivano direttamente la dimensione istituzionale della comunità politica. Come accaduto in Germania, in Italia e in Francia - e pochi decenni dopo, per tutt'altre ragioni, persino in Russia - la scelta del regime statale delle religioni era direttamente qualificante l'opzione costituzionale nel suo complesso. La Germania aveva reagito in modo ancora fragile a una frammentazione territoriale che rispecchiava una sostanziale bipartizione demografica tra cattolici e protestanti⁸⁴. In Francia il principio di separazione, ribadito dalla legislazione omonima dell'inizio del XX secolo⁸⁵, aveva impresso alla forma repubblicana un marcato

⁸² La tesi è recentemente riportata nel dibattito italiano generalista, pur con qualche radicalizzazione prospettica che finisce per omologare il contesto italiano a quello tedesco e statunitense, a opera di **C. SCIUTO**, *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2018.

⁸³ **Z. KNOX**, *Jehovah's Witnesses*, cit., p. 61.

⁸⁴ Sul recepimento dottrinale della tangibile bipartizione tra gli evangelici luterani e i cattolici fedeli alla Chiesa di Roma, vedi, di recente, **F. FURFARO**, *Recezione e traduzione della Pandettistica in Italia tra Otto e Novecento*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 35. Sull'interesse degli ecclesiastici italiani per il modello tedesco, **O. WEISS**, *La "scienza tedesca" e l'Italia nell'Ottocento*, in *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, n. IX del 1983, p. 40 ss.; per una riflessione comparativa sul recepimento del modello germanico negli studi romanistici e in quelli ecclesiastici, vedi **G.B. VARNIER**, *Carlo Manenti (1860-1929): cultura giuridica romanistica e diritto ecclesiastico statale*, in **AA. VV.**, *Studi in onore di Remo Martini*, vol. III, Giuffrè, Milano, 2009, p. 811 ss.

⁸⁵ Sulla richiamata legislazione del 1905, possono leggersi alcune considerazioni, circa



carattere laico che, però, non impedirà la sopravvivenza “regionale” del concordato napoleonico⁸⁶. In Italia, le contraddizioni del giurisdizionalismo liberale non verranno mai del tutto sanate, al punto che, prima della temperie degli anni Trenta, Mussolini si renderà artefice della controversa conciliazione con la Santa Sede⁸⁷. In Russia il modello ateistico si imporrà dopo la Rivoluzione d'Ottobre e, nonostante la sopravvivenza di forme popolari di religiosità, ortodossa e non, ciò costituirà un ulteriore elemento di discontinuità rispetto all'ordinamento zarista⁸⁸.

Negli Stati Uniti della fine dell'Ottocento e fino all'inizio del XX secolo, le tensioni religiose non sembrano a prima vista dotate delle medesime, immediate, ricadute sulla conformazione istituzionale dello Stato, sulla quale pesa assai più la Guerra civile⁸⁹ e, nel diritto pubblico

l'impatto della medesima sul complesso dell'ordinamento giuridico francese, in **S. TESTA BAPPENHEIM**, *Il danno da uccisione di religioso negli ordinamenti francese, tedesco ed italiano*, Pellegrini, Cosenza, 2007, p. 11; s'interroga sull'attualizzazione del separatismo francese **F. ALICINO**, *L'invenzione del principio “supremo” di laicità*, in **F. ALICINO, C. CIOTOLA**, *Laicità in Europa/laicità in Italia: intersezioni simboliche*, Apes, Roma, 2012, p. 13 ss. (per quel che qui interessa, in particolar modo p. 91). Al tema, e all'esegesi della legislazione francese della fine del XIX secolo e del primo decennio del XX, era dedicato il classico studio di **M. MORESCO**, *La separazione della Chiesa dallo Stato in Francia*, Casa Editrice Renzo Streglio, Torino-Genova-Milano, 1906.

⁸⁶ Il Concordato Napoleonico del 1801 aveva subito evidentemente l'inevitabile cessazione d'efficacia proprio a seguito della legge di separazione del secolo successivo; tuttavia, i territori di Alsazia e Mosella, al tempo della legislazione francese separatista ancora tedeschi, continuarono ad applicarlo, una volta annessi alla Francia. Sui singolari profili esecutivi di questa peculiare vicenda delle fonti, vedi, tra gli altri, **D. LOPRIENO**, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 234.

⁸⁷ Amplessima la letteratura scientifica che sottolinea questo passaggio nel diritto interno. Ci si limiti qui a ricordare **A. ALBISETTI**, *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano, 2009, *passim* (ma, quanto all'inquadramento della dinamica concordataria nel sistema delle fonti, soprattutto p. 183 ss.); **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, 5^a ed., Giappichelli, Torino, 2014, pp. 49-51; **P. LILLO**, *Concordato. Accordi e intese tra lo Stato e la Chiesa cattolica*, Giuffrè, Milano, 1992 (in materia di raccordo tra fonti di diversa natura, se di provenienza unilaterale o bilaterale, **ID.**, *L'adattamento dell'ordinamento interno al “diritto pattizio”. Contributo allo studio delle fonti del diritto ecclesiastico italiano*, Giuffrè, Milano, 1992); sulle conseguenze della conciliazione in materia di gestione amministrativa del patrimonio ecclesiastico, **G. MOLTENI MASTAI FERRETTI**, *Tra celeste e terrestre. Il diritto canonico nella personale coniugazione di Gabriele Molteni Mastai Ferretti*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 179 ss.

⁸⁸ Sull'operatività e sul riconoscimento del fattore religioso nella storia delle istituzioni giuridiche russe si rinvia a **G. CODEVILLA**, *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milano, 2011.

⁸⁹ La guerra di secessione negli Stati Uniti viene combattuta tra il 1861 e il 1865 e la dottrina maggioritaria ne fa coincidere la conclusione con l'inizio di un nuovo periodo di storia istituzionale del Paese (a questo titolo, pur fornendo giustificazioni diverse delle



dell'economia, la risposta di economia pianificata successiva, decenni dopo, alla crisi del 1929⁹⁰.

Sarebbe però inavveduto ritenere prive di influenza le istanze presentate dai gruppi fondamentalisti protestanti e, nel medesimo periodo, da chiese di ispirazione cristiana comunque denominate e riconosciute. Il regime pluralistico statunitense non era sorto *ex se*, visto che tra i fondatori dell'ordine emancipatosi dall'esperienza coloniale v'erano anche posizioni tendenti a uno stretto separatismo⁹¹, più vicino al modello francese che non al successivo sviluppo dell'ordinamento americano. Ciò non bastasse, il riconoscimento della libertà religiosa, inteso anche in senso promozionale ai fini dell'effettività del suo esercizio, fuori dagli schemi teorici, aveva consentito al Paese di non rivivere le lacerazioni religiose che i coloni avevano sovente sperimentato nelle proprie terre d'origine.

L'ondata fondamentalista non riesce a mutare l'indirizzo costituzionale dello Stato. Ciò è indice, in parte, della sua minoritarietà nei rapporti sociali e contemporaneamente vale a segnalare la reciproca convenienza nel preservare una cornice pubblica statuale di grande favore per la libertà religiosa.

Studiare i movimenti religiosi di cui si è trattato, in special modo tenendo conto della loro vivace composizione interna, consente di lumeggiare tipi e contraddizioni di quelle realtà associative e di sottolinearne alcune indiscutibili peculiarità. Quanto ai profili di diritto confessionale, ad esempio, la rilevanza del modello organizzativo riformato sembra difficilmente controvertibile⁹² (vi sono pastori, assemblee,

differenze ordinamentali riscontrabili tra il Nord e il Sud della federazione, **B. LEVINE**, *La guerra civile americana. Una nuova storia*, traduzione italiana di C. Spinoglio, Einaudi, Torino, 2015, e **R. LURAGHI**, *Storia della guerra civile americana 1861-1865*, Einaudi, Torino, 1966). Appare anzi molto significativo che generazioni anche distanti di studiosi, di orientamento e di provenienza persino radicalmente divergenti, finiscano poi per convergere sulla datazione proposta e sull'individuazione dell'impatto di natura istituzionale seguitone.

⁹⁰ Sullo specifico impatto della *Grande Depressione*, per quanto controverso costituisce ancora studio classico sul punto **M.N. ROTHBARD**, *La Grande Depressione* (1963), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

⁹¹ Oltre al ricordato volume collettaneo R.J. Rychlak (ed.), *American Law*, cit., possono segnalarsi **F.J. SOURAF**, *The Wall of Separation. The Constitutional Politics of Church and State*, Princeton University Press, Princeton-London, 1976, p. 5 ss., e **D.L. DREISBACH**, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York University Press, London-New York, 2002. Sulla genesi del sistema costituzionale americano e sull'evoluzione della sua concreta implementazione giurisprudenziale, **V. BARSOTTI**, **N. FIORITA**, *Separatismo e laicità. Testo e materiali per un confronto tra Stati Uniti e Italia in tema di rapporti Stato-Chiese*, Giappichelli, Torino, 2008.

⁹² Basti pensare al lungo elenco di associazioni, chiese e organizzazioni riprodotto in



congregazioni, nonché momenti liturgici fenomenologicamente diversi dal messale canonico latino e più simili alle teologie luterane).

Eppure, in quelle stesse realtà, la forte impronta dell'organizzazione interna di derivazione protestante si unisce a contenuti dottrinali molto diversi da quelli difesi nella Riforma e che, addirittura, sembrano richiamare tesi e convincimenti formati ben prima dello *scisma*.

Questo dualismo, oggettivamente singolare, è stato variamente giustificato in dottrina, ma alcune ipotesi di ricerca hanno dimostrato maggiore durevolezza e attendibilità. Rileggerne i risultati può costituire un punto di partenza utile alla riapertura delle questioni irrisolte. Sul piano dogmatico, è evidente che il ritorno al fondamento scritturale venga inteso in primo luogo come reazione alla modernità, in particolare a quelle sue forme che eccedono in eclettismo, dispersione di antichi valori, persino percepita eccentricità dei costumi. Questa stessa istanza si carica di significati diversi sulla base dei differenti punti di vista. Per i Mormoni, la controprova dell'autenticità di questa impostazione originale è data da testi che non rientrano nella rivelazione tradizionalmente intesa. Per i Battisti, ciò significa, al contrario, smentire le *glosse* teologiche, filologiche e archeologiche al diritto e alla narrazione testamentarie. Per i Testimoni di Geova, la reazione antimoderna si traduce in un pessimismo mondano che non si nasconde una visione teocratica della comunità e della storia. I tradizionalisti di orientamento cattolico non entrano direttamente in contatto con questi mondi, tendendo perlopiù a ostracizzarli, a negarne il fondamento e il valore. In quei decenni, tuttavia, il punto di vista sull'organizzazione sociale e sulla degenerazione permissivistica della teologia liberale è, in fondo, omologo⁹³.

È anche questa somiglianza di accenti ideali a originare l'interesse attuale dei giuristi per la genesi del fondamentalismo cristiano statunitense. Quel quadro di valori si traduceva e si traduce in condotte concretamente osservate su una grande quantità di aspetti dell'agire quotidiano (dal consumo di alcolici al rifiuto della contraccezione, se non addirittura della

J.C. GREEN, *The Faith Factor. How Religion Influences American Elections*, Praeger, Westport-London, 2007, p. 177 ss., recante alcune importanti indicazioni terminologiche sulla diversa affiliazione teologico-confessionale di ciascuno dei gruppi religiosi richiamati.

⁹³ Per un bilancio recente, vedi **T. MAY**, *Bioethics in a Liberal Society: the Political Framework of Bioethics Decision Making*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London, 2002, pp. 25-26; in prospettiva storica, **S. BARRINGER GORDON**, *The Spirit of the Law. Religious Voices and the Constitution in Modern America*, The Belknap Press, Cambridge-London, 2010, pp. 53-55.



profilassi⁹⁴; dalla confutazione del dialogo interreligioso⁹⁵ alla sospettosità nei confronti del fenomeno migratorio, fino all'accettazione di accezioni anche troppo ampie della legittima difesa).

Le tesi fondamentaliste sono poi penetrate nel sistema politico americano, quantunque non pretendendo di alterarne la struttura e, nel caso, non riuscendovi. L'operatività di questa influenza si è realizzata soprattutto attraverso la selezione della classe dirigente.

Tale meccanismo di cooptazione religiosa della rappresentanza territoriale poteva semplicisticamente ritenersi appannaggio esclusivo del Partito Repubblicano⁹⁶. Oggi è evidente quanto l'appartenenza religiosa dei rappresentanti politici, intesa quale elemento caratterizzante del loro agire e del loro programma, si sia estesa alla quasi totalità dei movimenti americani⁹⁷.

L'ulteriore elemento di interesse è dato dal fatto che le nuove forme del tradizionalismo religioso, pur con tutte le progressive differenziazioni prima segnalate, non rimuovono affatto il legame con le esperienze originarie, arrivando, anzi, a rivendicarlo come tratto precipuo della propria azione. Si tratta di una pretesa continuità non sempre coerente, fondata e giustificabile, ma nei fatti può ritenersi operante.

⁹⁴ Si noti l'importante *casebook* di **A.S. LEONARD**, *Sexuality and the Law*, Routledge, London-New York, 2013 (in special modo, la raccolta antologica dimostra l'ampia ricorsività di alcuni casi di studio. Si segnalano, in questa sede, sulle unioni tra persone dello stesso sesso: *Alison v. Virginia*, p. 371; *White v. Thompson*, p. 368; ancor prima, rispetto alla compartecipazione maritale in ordine alla procreazione della prole, *Loving v. Virginia*, p. 278).

⁹⁵ Molto critico sulle possibilità di sviluppo del dialogo interreligioso, ad esempio, **L. SWAIM**, *The Death of Judeo-Christianity*, Circle Books, Alresford, 2012; forse più equilibrate alcune aperture avanzate da **J.I. SMITH**, *Muslims, Christians and the Challenge of Intefaitth Dialogue*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007, p. 53. Tra le voci del dibattito italiano che sospingono a rivalutare la positività degli effetti giuridici civili del dialogo interreligioso, anche all'interno della cornice dei diritti pubblici statuali, **A. FUCCILLO**, *Pace interreligiosa: alcuni spunti di riflessione a margine della World Interfaith Week ed il possibile ruolo del diritto*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2011.

⁹⁶ Autorevoli conferme a questa impostazione già in **K. PHILIPPS**, *American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil and Borrowed Money in the 21st Century*, Viking, New York, 2006.

⁹⁷ Provvedevano a segnalare questa espansione **K.D. WALD**, **A. CALHOUN-BROWN**, *Religion and Politics in the United States*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, 2007, p. 253 ss.; ancora più interessante, nell'analisi di tali processi dal punto di vista eminentemente legislativo, l'approccio comparatistico di **M. BLOFIELD**, *The Politics of Moral Sin. Abortion and Divorce in Spain, Chile and Argentina*, Routledge, London-New York, 2006, p. 157 ss.



Nel contesto presente della società americana, il multiculturalismo declinato come giustapposizione, anche territoriale e urbanistica, di minoranze religiose non di rado tra loro ostili e antitetiche, ha reso la complessiva frammentazione civile ancora più acuta. Dietro le perorazioni per una riscoperta delle identità tradizionali, è forse il caso di cogliere in filigrana i semi di una conflittualità che ha persistenti basi etniche, religiose ed economiche. Ripercorrere i prodromi delle tesi più divisive, perciò, non costituisce un semplice quanto importante lavoro di aggiornamento storico-giuridico, ma significa più probabilmente rinvenire le basi della attuale disorganicità. Provare a individuarne le cause potrebbe meglio favorirne una lenta e pacifica composizione.