

## PREFAZIONE

La fenomenologia religiosa, e i rapporti tra Stato e Chiese, risentono di ogni svolta storica che si realizza a livello geo-politico, e dei sommovimenti storico-costituzionali che ne derivano. Anche fibrillazioni apparentemente secondarie degli ordinamenti giuridici possono influire sulle relazioni ecclesiastiche, modificandone alcuni tratti, annunciando cambiamenti più profondi, facendo emergere incertezze e ambiguità che devono essere risolte. A distanza di pochi anni dalla quarta edizione di questo libro (2015), già registriamo l'esaurirsi di alcuni processi storici, il consolidarsi di altri, l'affacciarsi di questioni e interrogativi che non trovano ancora risposte soddisfacenti. Come ha sostenuto Arturo Carlo Jemolo, nei rapporti con la Chiesa si riflettono molti problemi sociali, i cambiamenti della struttura dello Stato, alterazioni del tessuto sociale e dei diritti di libertà che non sono del tutto definite. Possiamo aggiungere che oggi risentiamo delle nuove tensioni legate al processo di *globalizzazione* che investe la fenomenologia religiosa a livelli nazionali e internazionali. Per questa ragione, la nuova edizione intende segnalare, oltre alle modifiche normative degli ultimi anni, problemi nuovi che si affacciano all'orizzonte delle relazioni ecclesiastiche e che richiedono scelte chiare, a volte coraggiose.

Si sono concluse le marce di allontanamento dell'Europa dai totalitarismi di destra e di sinistra che l'avevano dominata per gran parte del XX secolo, e antiche divisioni confessionali e ideologiche appartengono ad una memoria storica che si va quasi perdendo nelle nuove generazioni. Nei Paesi ex comunisti la grande tradizione Ortodossa è tornata a fiorire, come è tornata a vivere liberamente la Chiesa cattolica in un orizzonte di laicità che interessa tutte le confessioni religiose, appartengano o meno alla tradizione europea. L'Europa che ha vissuto persecuzioni ideologiche e religiose, e si è divisa a

lungo tra confessionismi e ateismi di Stato, è divenuta oggi un caleidoscopio di libertà, di accordi tra Stato e Chiesa, con qualche residuo del passato nelle Chiese ufficiali dei Paesi protestanti del Nord che continuano ad esistere più per rispetto della tradizione che per vere convinzioni.

Il superamento dei veleni del totalitarismo è stato possibile anche in virtù di processi storico-normativi di più lunga scadenza tutt'altro che conclusi, che però mostrano qualche crepa preoccupante. L'affermarsi dei diritti umani, sanciti dalle Carte internazionali, all'interno dei singoli ordinamenti europei, e i processi d'integrazione europea iniziati a metà del secolo scorso, coinvolgono sempre più numerosi Paesi e pongono le basi di un sistema giuridico comune per il vecchio continente. Un frutto prezioso dell'affermazione dei diritti umani è stato il consolidamento negli ordinamenti europei di uno *Stato laico sociale* che ha portato all'estensione del diritto di libertà religiosa e della laicità dello Stato in ogni parte d'Europa ed al superamento delle antinomie del passato. La religione oggi non è più questione soltanto privata, ed ha acquisito un rilievo sociale che ha permesso di definire un po' dovunque una legislazione positiva sui contenuti tradizionali della politica ecclesiastica. Al consolidamento dello *Stato laico sociale* è dedicata buona parte della trattazione che segue, che riguarda i grandi temi dei rapporti tra Stato e Chiesa, la libertà religiosa e l'autonomia delle istituzioni religiose, la questione scolastica e quella matrimoniale. Tanto rilevante è stato il cambiamento della legislazione ecclesiastica che sul crinale dei due secoli era prevalente la fiducia in un irreversibile radicamento della libertà religiosa e della laicità dello Stato scaturite dalla storia europea e occidentale che aveva portato alla democrazia e ai diritti della persona.

Oggi la fiducia con la quale era stato salutato l'avvento del nuovo millennio si è appannata, e sono affiorati problemi e difficoltà che si ritenevano superati, perché lasciano intravedere la possibilità che siano rimesse in discussione acquisizioni ritenute definitive. Un primo elemento di incertezza deriva dalla tendenza delle istituzioni europee di voler prescindere dalla storia e dalle tradizioni cristiane che hanno fondato l'idea stessa d'Europa, che alimenta disagio e insoddisfazione in alcuni Stati e in alcune confessioni che rischiano di vivere in un ordine giuridico come appeso nel vuoto, privo di radici e di fondamenti essenziali per l'identità di una organizzazione sociale. Anche perciò, la scelta di dedicare una parte consistente del volume alla storia religiosa europea, sulla scia dell'insegnamento di Francesco Ruffini e di Pietro Agostino d'Avack, vede confermata la pro-

pria validità, e permette che non si spezzi quella memoria storica (delle realizzazioni e dei conflitti) che costituisce il patrimonio prezioso di ciascun Paese, con il quale l'Europa si è formata, è cresciuta, si è rigenerata ogniqualvolta è stato necessario.

Un altro fattore d'incertezza deriva dal modo in cui si stanno affrontando i processi multiculturali che investono l'Occidente, e che dovrebbero costituire la grande occasione per verificare e mettere alla prova la validità universale dei diritti dell'uomo, che costituiscono l'eredità più preziosa del pensiero classico e cristiano e delle rivoluzioni democratiche degli ultimi secoli. La scelta originaria, nell'impostazione del testo, è stata quella di innestare i rapporti tra Stato e Chiese nella cornice della storia cristiana d'Europa e delle sue relazioni con altre religioni, a cominciare dall'Islam, e l'orizzonte complessivo dell'analisi si svolge all'interno del rapporto fra le *Tre religioni del Libro, Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, che sono alla base della storia euro-mediterranea e costituiscono la speranza per relazioni fondate sui diritti di libertà. Oggi si va un po' stemperando la fiducia con la quale l'Europa aveva affrontato inizialmente il nuovo pluralismo che si sta diffondendo e che supera i confini della nostra tradizione religiosa. Affiorano dubbi sulla centralità dei diritti umani che, secondo alcune revisioni teoriche, non spetterebbero a tutti ma dovrebbero cedere di fronte a tradizioni confessionali che non conoscono la dimensione della laicità e non rispettano i principi di eguaglianza tra uomo e donna. Emerge a volte la tentazione di far prevalere i diritti della comunità, o istituzione confessionale, sui diritti della persona, accarezzando l'idea di reintrodurre nuove forme di "Statuti personali" per far convivere culture e tradizioni lontane tra loro e che non riescono a integrarsi. Non c'è ancora motivo perché pessimismo e sfiducia prevalgano su una visione ottimistica del futuro dei nostri ordinamenti. Tuttavia non si possono ignorare alcuni segnali per i quali l'Europa sembra non credere più al carattere universale delle proprie acquisizioni storiche e normative, e non riesce a parlare agli altri popoli con il linguaggio della libertà e dell'eguaglianza tra tutti gli esseri umani.

Tenendo ferma l'impostazione delle altre edizioni, ma inserendo gli elementi maturati più di recente, il testo illustra in modo innovativo le relazioni ecclesiastiche. Esso innesta l'odierno rapporto tra Stato e Chiese nella cornice della storia cristiana e delle sue relazioni con l'Islam. Esamina poi la legislazione italiana alla luce dei processi d'integrazione europea che stanno modificando e unificando, quantomeno nei principi essenziali, gli ordinamenti giu-

ridici nazionali. Nell'ambito dell'orizzonte europeo, ci si sofferma sulle specificità dell'ordinamento italiano, seguendo uno schema tripartito. Particolare attenzione è dedicata alla tematica della libertà religiosa, riguardata nelle sue estrinsecazioni in ambito privato, familiare, scolastico, lavoristico, e collegata alla dimensione della multiculturalità, ormai indissociabile dallo studio dei diritti umani. Un'attenzione specifica è riservata alla questione dei "simboli religiosi" che ha assunto notevole rilevanza, ed è all'origine di controversie, e differenti interpretazioni giurisprudenziali, in Europa e in altre parti d'Occidente. Il testo dedica attenzione poi alla linea evolutiva seguita dalla normativa e della giurisprudenza europea, soprattutto per opera della Corte di Strasburgo. In questo quadro, si esaminano le innovazioni che estendono la libertà di coscienza a qualsiasi opinione e orientamento in materia religiosa, e che però investono anche il matrimonio, il diritto di famiglia, l'adozione dei minori: temi che incidono solo in parte sui rapporti tra società civile e società religiosa, ma investono aspetti tradizionali della libertà religiosa come l'obiezione di coscienza, e sono oggetto di riflessione e revisione anche negli orientamenti dottrinali delle Chiese e Confessioni religiose.

Sono poi esaminati i profili istituzionali delle Chiese e delle Confessioni religiose, con particolare riguardo alla Santa Sede e allo Stato Città del Vaticano, la cui presenza in Italia costituisce una peculiarità assoluta, non rintracciabile in altri Paesi. Infine, si esaminano le relazioni pattizie tra Stato e Chiese, che si realizzano attraverso il Concordato e le Intese, soffermandoci in modo speciale sulle strutture confessionali e le attività che svolgono nella società civile: il tema degli enti ecclesiastici, del loro riconoscimento e del loro rapporto con le leggi dello Stato; il tema della scuola e degli enti non profit, e delle relazioni finanziarie tra Stato e Chiese. La trattazione si conclude con l'analisi del matrimonio religioso con effetti civili, sia quello "concordatario", la cui disciplina è oggetto costante della giurisprudenza evolutiva della Corte di Cassazione, ma anche dall'evoluzione del magistero di Papa Francesco, sia il matrimonio celebrato da altri culti disciplinato da specifiche Intese o da altre leggi dello Stato. Le innovazioni che anche la nuova edizione del testo illustra sono numerose e incisive, testimoniano ulteriormente come il Diritto ecclesiastico sia uno dei settori più vitali e sensibili dell'ordinamento, che più risentono dell'evoluzione del costume e dei rapporti interpersonali che si registra nel nostro diritto nazionale e nel diritto europeo e internazionale.

## CAPITOLO PRIMO

# RELIGIONI, DIRITTO, STATO

SOMMARIO: 1. *Le Religioni del Libro* del medio oriente. Monoteismo esclusivista, radicamento geopolitico. – 2. La diffusione missionaria del cristianesimo. L'unione con l'Impero e le influenze giuridicizzanti. – 3. Le Chiese orientali e la subordinazione dell'ortodossia al potere politico. – 4. La Chiesa d'occidente. Dall'inferiorità politica all'ascesa primaziale. – 5. La separazione del 1054 tra Roma e Costantinopoli. Cattolici e ortodossi nella prima divisione religiosa d'Europa. – 6. L'espansione militare musulmana e la riduzione del cristianesimo a fenomeno occidentale. – 7. La riforma gregoriana dell'XI secolo e la nuova strutturazione della Chiesa di Roma. – 8. La Chiesa, il denaro, l'accumulazione proprietaria. Il privilegio del foro e l'Inquisizione. – 9. Affermazione e declino della teocrazia da Gregorio VII a Bonifacio VIII. La vocazione temporalista della Chiesa. – 10. La caduta di Costantinopoli, la *reconquista* della penisola iberica, il contenimento dell'Islam. – 11. La riforma protestante e la nuova divisione religiosa dell'Europa. – 12. Il giurisdizionalismo cattolico e le guerre di religione. Il principio di tolleranza religiosa. – 13. Separatismo e modernità nell'area cristiana. Separatismo *amico* delle Chiese e separatismo *ostile*. – 14. Diritto, Stato, religione, negli Stati Uniti d'America, in Francia e nell'Europa del XIX secolo. – 15. Il totalitarismo, di destra e di sinistra, del XX secolo. Comunismo e separatismo ateista. Fascismo e svolta concordataria. – 16. Fine del totalitarismo, seconda modernità, diritti umani. – 17. Le tradizioni ortodossa, protestante, cattolica, nell'Europa dei diritti umani e del pluralismo. Nuovo confronto tra le *Religioni del Libro*. – 18. L'Islam in Europa. Laicità e libertà religiosa alla prova della terza *Religione del Libro*.

### **1. *Le Religioni del Libro* del medio oriente. Monoteismo esclusivista, radicamento geopolitico.**

Nell'evoluzione dell'uomo l'evento cristiano provoca l'avvio di due processi storici complementari. Universalizza il messaggio del Dio ebraico estendendolo a tutte le genti e porta al superamento della religione naturale che

nel paganesimo si esprimeva attraverso il più esasperato politeismo. La tendenza universalista, propria del cristianesimo, relativizza il concetto ebraico del “popolo eletto” proclamando la paternità divina e la redenzione per tutti gli uomini. La fede nell’unico Dio cancella il politeismo pagano e riduce ad unità le pulsioni religiose ed etiche dell’uomo. Dopo il messaggio evangelico, e dopo la predicazione di Paolo che emancipa i cristiani dal formalismo della legge, la cosmogonia classica evapora, si afferma l’aspirazione ad un rapporto personale tra l’uomo-creatura e il Dio padre-creatore che è specifico del cristianesimo. Nel processo di spiritualizzazione della coscienza individuale che la nuova *religione del Libro* propone, monoteismo e personalismo rappresentano le basi antropologiche di una cultura religiosa che costituisce ancora oggi l’eredità più preziosa dell’evento cristiano.

Il monoteismo cristiano è meno perfetto di quello ebraico. Già il Dio ebraico si era evoluto nel corso del cammino storico del popolo eletto; da creatore e padrone del suo popolo e della sua storia, diviene colui che promette la vita eterna. Poi, nei libri sapienziali suggerisce all’uomo di stabilire con lui un rapporto privilegiato, dal quale trarre conforto, quasi una radice indistruttibile, e apre la strada all’idea e alla fede nella resurrezione. Ma il Dio ebraico è rimasto uno ed unico, senza che nulla lo eguagli e possa aspirare ad una qualche confidenza con la sua maestosità, anche se il sentimento della paternità divina percorre l’antico testamento: «mi chiamerai Padre mio e non ti allontanerai da Me» (Ger 3,19). Con il cristianesimo, Dio si umanizza al punto da far incrinare la tradizione veterotestamentaria, da far dubitare qualche volta anche in campo cristiano che si tratti dello stesso Dio. La promessa mantenuta del *Messia* inviato agli uomini si traduce nella *incarnazione di Dio* attraverso il suo figlio, e nella piena manifestazione dello Spirito Santo quale terza componente della realtà trinitaria divina. Resta salva l’unità monoteistica, ma Dio si avvicina talmente all’uomo, attraverso Gesù Cristo, che l’uomo perde il timore che nel profondo coltivava verso la trascendenza, comincia a nutrire quella fiducia che si svilupperà con il tempo nei confronti di una paternità divina sempre più sollecita verso l’ambiente umano. I Vangeli, con la narrazione della vicenda terrena di Gesù, popolano la fede cristiana di altri soggetti che, a partire da Maria, prendono parte all’evento salvifico della redenzione e meritano per ciò stesso un posto nella coscienza di tutti i cristiani. Si dà l’avvio ad una teologia speculativa sempre più *curiosa* e indagatrice della

natura, della conformazione, dell'azione, di Dio, e del suo disegno di redenzione. Ma la teologia si fa plasmare dalla mentalità giuridica del mondo che la circonda, scava sempre più nell'ambiente divino, e nel mondo ultraterreno, fino a volerlo descrivere nei minimi particolari. Chi non condivide la teologia che investiga su Dio, e i suoi collaboratori, è fuori dell'ortodossia. Il cristianesimo diviene due volte esclusivista, prima verso le altre fedi e religioni, poi verso i propri dissenzienti, e sviluppa una vocazione alla divisione interna, quasi una tendenza autolesionista.

Indissociabile dal cristianesimo è il suo messaggio morale. L'etica cristiana affonda le radici in quella ebraico-mosaica, ma la deformalizza e spiritualizza. Il cammino spirituale del cristiano è cammino etico per eccellenza, e contribuisce a formare l'*homo faber* occidentale, spingendolo verso traguardi di perfezionamento individuale, ma inducendolo anche a trasformare il mondo alla luce della legge divina. Il cristiano deve agire e realizzarsi in conformità alle proprie doti naturali (*etica dell'azione*), deve purificarsi nella propria interiorità per non cadere nell'ipocrisia (*etica dell'intenzione*), deve seguire un itinerario di sacrifici se vuole raggiungere la perfezione (*etica della rinuncia*). L'etica evangelica, nella sua sostanza, non ha incontrato rivali nella storia, è ancora oggi ammirata (spesso inconsapevolmente seguita) da laici e agnostici di ogni genere, ma le Chiese cristiane spesso non le sono state fedeli. L'ossessione dell'assolutezza, unita a quella della casistica, hanno impoverito l'etica cristiana dandone a volte un'immagine caricaturale. Prontuari di peccati, mortali e veniali, di colpe, lievi e gravi, graduatorie di azioni, pensieri, sguardi, sono giunti a trasformare alcuni chierici in perfetti ragionieri della morale, appannando quell'impegno e quel rigore interiori che caratterizzano l'orizzonte evangelico originario.

Il monoteismo cristiano agisce, poi, nella storia unificando popoli e genti della più diversa derivazione e latitudine, suggerendo loro di pensare attraverso categorie concettuali unitarie e coerenti. Lo fa incarnandosi esso stesso nel mondo greco-romano, assimilando cultura filosofica dell'ellenismo e cultura giuridica della romanità, identificandosi storicamente con l'occidente del mondo. Si realizza, così, la prima grande contraddizione del cristianesimo. Il suo monoteismo scaccia gli dei e gli idoli pagani e porta disciplina e profondità nella mente e nell'azione degli uomini. I quali si sentono partecipi e protagonisti di un comune destino, si riconoscono figli di un'opera divina finalizzata alla salvezza ultraterrena per tutti, iniziano a vivere ed agire nel rispetto di leggi universalmente valide, capaci di unifica-

re l'umanità. Ma il messaggio cristiano, le istituzioni ecclesiastiche, il rapporto con lo Stato, si intridono di giuridicismo e divengono fruitori della romanità, di cui assimilano regole, abitudini, mentalità. Se Roma, e l'Occidente, sono debitori al cristianesimo per la spiritualità di cui vengono animate e riempite, il cristianesimo è debitore a Roma della concezione dello Stato e della organizzazione giuridica. Il cristianesimo non si sostituisce allo Stato e all'impero, li trova già formati e vitali, e si adatta ad essi, anche ad alcune delle loro leggi più dure. Sin dall'inizio, il cristiano è legittimista, riconosce il potere politico, anche quando è tirannico e persecutore. Cerca di cambiarlo, di piegarlo alla propria visione etica e sociale, ma non nega mai la sua necessità e utilità per l'uomo. Il dualismo tra Stato e Chiesa è scritto nel DNA storico del cristianesimo, e si evolverà secondo le diverse aree geopolitiche nelle quali il cristianesimo stesso si articolerà.

L'ebraismo va incontro ad un altro destino. Il suo testo sacro diviene, per il tramite del cristianesimo, il testo di riferimento di buona parte dell'umanità ma, con l'aggiunta dei Vangeli, diventa *Antico Testamento*. Gli ebrei sono visti come credenti dimidiati che non vogliono accettare il compimento dell'opera di Dio nella storia, e rifiutano di inserirsi nel progetto della redenzione. Il *Nuovo Testamento*, che diviene legge per l'Occidente, li condanna all'emarginazione, e ad una diaspora che può provocare la loro estinzione. La diaspora inizia prima dell'affermazione del cristianesimo, con la distruzione di Gerusalemme ad opera di Tito nel 70 d.C. Ma prima ancora era stato avviato un peculiare processo di occidentalizzazione, con Filone di Alessandria che spiritualizza attraverso le categorie dell'ellenismo la concezione di Dio e del culto che gli si deve offrire. Il processo di modernizzazione prosegue a contatto con il mondo islamico, e con il mondo cristiano, trovando in Maimonide, nell'XI secolo, l'interprete di una lettura aristotelica del giudaismo. Il monoteismo ebraico rifugge da una teologia investigativa in qualche misura paragonabile a quella cristiana, quasi esclude l'uomo che indaga troppo su Dio: «sia commiserato chi specula su quattro cose, perché egli è come se non fosse mai venuto al mondo: ciò che è sopra, ciò che è sotto, ciò che è prima, ciò che è dopo» (Hagiga 2, 1). Anche l'etica ebraica, pur ritualistica sotto alcuni aspetti, non cade nella casistica della coscienza, ancor più raramente suggerisce l'ascesi, e si proietta verso una vita attiva, armonica con la legge divina, chiusa però nell'orizzonte del popolo ebraico e del suo sviluppo storico.

Una radice monista è presente nell'ebraismo, e nella sua esperienza sto-

rica, perché alcuni principi fondamentali della legge mosaica, e delle prescrizioni bibliche, non ammettono distinzione tra etica e diritto, hanno validità assoluta nella comunità. Sulla base di questi principi e prescrizioni si sono organizzate, e vivono, le comunità ebraiche della diaspora. Però, la formazione e l'evoluzione delle forme di Stato occidentali sono state a lungo estranee alla cultura e al contributo dell'ebraismo, legate com'erano all'unio-nismo e al confessionismo cristiano, e all'emarginazione degli ebrei. Vale per gli ebrei una esclusione ambigua, che non può fondarsi sul loro essere infedeli, che si nutre invece di quel rapporto spezzato con il Dio dei cristiani, di una presenza che non può essere negata ma neanche legittimata, e che farà della diaspora una esperienza plurisecolare di emarginazione e di sofferenze. Il rapporto tra ebraismo e cultura istituzionale si instaura e si sviluppa all'interno dello Stato moderno, liberale prima, pluralista dopo, e porterà la diaspora a trasformarsi nel grande fenomeno dell'emancipazione israelita, che ogni Stato totalitario tenta di soffocare, e che costituisce il banco di prova di ogni democrazia contemporanea. Quando ogni intento distruttivo nei confronti degli ebrei si sarà consumato nel XX secolo, la formazione dello Stato di Israele in medio oriente ripropone qualche segmento del monismo religioso-politico che si era perso nei tempi storici precedenti.

Strettamente monoteista anche la religione di Muhammad che, nel VII secolo, dall'esperienza delle popolazioni che si contendono l'egemonia nel deserto arabico, trae l'ispirazione per una nuova visione unitaria dell'uomo e della storia. *Religione del Libro* anch'esso, l'Islam decreta la signoria di Allah sull'uomo e sulla sua vicenda terrena, e propone la *sottomissione* della creatura al suo creatore come paradigma dell'esistenza individuale e collettiva. Pur traendo dall'ebraismo e dal cristianesimo qualche elemento non secondario, Maometto proclama la fine della rivelazione divina che si conclude con la *dettatura* del *Corano*, che gli viene comunicato dall'angelo Gabriele e che contiene la parola definitiva di Dio nella storia. Come nell'ebraismo, e forse ancor più, il rigido monoteismo si manifesta nella condanna inappellabile di ogni idolatria pagana, e nella diffidenza verso le teologie investigatrici su Dio e l'ambiente divino. La professione di fede islamica – «non vi è altro dio che Allah (*lā ilāha illā Allāh*), e Maometto è l'inviato di Allah (*Muḥammad rasūl Allāh*)» – recide ogni rapporto con le precedenti religioni, idolatriche come quelle pagane, o imperfette come quelle ebraica e cristiana, e implica che l'unico peccato irremissibile per l'Islam è quello di dare a Dio degli associati (il peccato di *ṣirk*), negando che egli sia l'Uni-

co. La sura del culto sincero, chiamata anche sura del monoteismo, ribadisce: «1. Di: Egli è Unico – 2. Allah è l'Assoluto – 3. Non ha generato, non è stato generato – 4. E nessuno è eguale a Lui».

Di Allah si possono pronunciare i 99 *nomi bellissimi*, che i musulmani invocano recitando una sorta di rosario, ma non si deve oltremisura investigarne la natura e i caratteri. La teologia svolge un ruolo secondario, e pur non essendo mancate scuole di pensiero diverse, anche contrapposte, le controversie dottrinali non provocano nell'Islam qualcosa che sia confrontabile con le divisioni, e le lotte di religione, realizzatesi nella storia cristiana. L'esclusivismo islamico ha altre basi, di carattere teorico e storico. Esso si manifesta nei confronti degli idolatri, ai quali non è lasciata altra scelta se non quella di convertirsi, o di essere annientati. Tra gli idolatri non sono compresi gli ebrei e i cristiani (ai quali si sono aggiunti gli Zoroastriani, e gli Indù), considerati come seguaci delle *Religioni del Libro* alle quali Maometto in qualche misura si ricollega, riconoscendo le principali figure dell'Antico e del Nuovo Testamento. Abramo è il primo musulmano, perché proclamò la pura fede monoteista, e Ismaele è il capostipite dei popoli arabi. Altri profeti sono stati inviati da Dio per far conoscere la sua volontà, e tra questi un posto particolare spetta a Gesù Cristo, di cui si riconosce il concepimento da parte di Maria per intervento divino. Del Messia si dice anche che tornerà sulla terra alla fine dei tempi, ma si nega risolutamente la natura divina, e la morte in croce, essendo stato all'ultimo momento sostituito da altra persona: gli ebrei «non l'hanno né ucciso né crocifisso, ma così parve loro (...). Per certo non lo hanno ucciso, ma Allah lo ha elevato fino a sé» (Corano, 4, 157-158). Agli ebrei e ai cristiani si garantisce che non saranno annientati, e che potranno seguire la loro religione imperfetta, ma in posizione subordinata ai musulmani. L'esclusivismo si manifesta anche nei confronti degli apostati, che meritano la più dura condanna, non essendo concepibile che si rifiuti la vera fede dopo averla abbracciata.

L'opera unificatrice di popoli e nazioni, che l'Islam propone e realizza con stupefacente rapidità nello spazio di poco più di due secoli in tutta l'area mediorientale e nel bacino del mediterraneo africano, si fonda su poche fondamentali regole di culto e di comportamento religioso. Contrario a forme clericali di intermediazione tra Dio e l'uomo, il Corano impone ai musulmani i cinque pilastri della loro condizione: *la professione di fede (shahāda)*, *l'obbligo della preghiera quotidiana (salāt)*, *il dovere della misericordia (zakāt e ṣadaqa)*, *il digiuno e i limiti all'alimentazione (ṣawm)*, *il pel-*

*legrinaggio al luogo d'origine della rivelazione (h.agg).* Non mancano altre regole morali, come non manca la predicazione sul necessario distacco dai beni terreni, ma l'etica dell'Islam non si erge a sistema di mortificazione delle pulsioni umane, né pratica l'ascesi alla stregua di una rinuncia necessaria alla salvezza. Al contrario, l'accettazione della poligamia, e una certa forma di santificazione del mondo e delle sue gioie, spingono il credente nell'Islam a scegliere una via mediana della soddisfazione e dei piaceri leciti: «o voi che credete! Non privatevi, come fossero illecite, delle buone cose che Iddio v'ha reso lecite, senza però passar la misura, ché Iddio non ama i trasgressori» (Corano, V, 89). Nella via mediana trova posto, sia pure a fatica e a prezzo di rischi d'eterodossia, l'esperienza spiritualista del *sufismo* che sin dal IX secolo sembra idealmente collegarsi alle tradizioni della mistica cristiana, e della spiritualità ebraica, e rappresenta il volto ascetico di una religione per altri versi tutta protesa verso la conquista della terra.

È la conquista della terra, e la sua sottomissione alla legge divina, l'altra grande spinta unificatrice dell'Islam, che appare religione universalista al pari del cristianesimo. L'universalismo islamico nasce in un ambiente, quello desertico dell'Arabia e delle tribù beduine, che riflette al massimo la tendenza alle divisioni e alla polverizzazione dei gruppi umani; ma costituisce proprio per questo l'antidoto alla dispersione e alla frantumazione degli uomini. Il Profeta, a differenza di ciò che può dirsi per altri fondatori religiosi, come Cristo e il Buddha, è ad un tempo capo religioso, politico, condottiero militare. L'islamismo germina dentro un popolo che non ha istituzioni, che non conosce la forma-Stato, che deve organizzarsi e strutturarsi sulle basi di una nuova legge che è insieme spirituale e temporale, religiosa e politica, morale e civile. A differenza del cristianesimo, che è andato alla conquista di un mondo e di una società, quelli romani, politicamente maturi e istituzionalmente strutturati, l'Islam deve fornire il suo popolo di una concezione e di una prassi politiche, e lo fa elaborandole in un orizzonte totalmente religioso. La *terra dell'Islam* è la terra della legge coranica, delle istituzioni che ne derivano, dell'identità tra potere temporale e potere spirituale. Per l'Islam non esiste il problema di entrare in rapporti, conflittuali o meno, con un potere politico preesistente (che non c'è), o con un ordinamento che conosce regole antiche di disciplina e di governo della società civile. L'Islam è esso stesso ordinamento, e se il popolo arabo non ha istituzioni proprie, ha però usi e costumi che il Profeta in parte consacra, pur modificandoli e plasmandoli, in ogni ambito della vita collettiva, in materia matrimoniale e familiare, di rap-

porti uomo-donna, di gerarchia sociale e politica, di diritto civile e penale. Quando poi si conquistano terre, come quelle cristiano-bizantine, che vantano antiche tradizioni giuridiche e politiche, l'Islam, dopo un periodo di parziale tolleranza, progressivamente vi radica il proprio sistema ed il proprio ordinamento che con il tempo diverrà esclusivo.

Anche l'Islam pratica un doppio esclusivismo, ma di tipo parzialmente diverso da quello cristiano. Verso gli altri, pagani o credenti monoteisti, che possono essere annientati, o marginalizzati in terra islamica. Il sistema dei *millet*, che concede alle minoranze religiose di governarsi attraverso gli *Statuti personali*, si presenta sotto un certo profilo tollerante, nella sostanza assomiglia alla ghettizzazione degli estranei. L'altro esclusivismo agisce nei confronti del diritto, e del potere politico, che sono concepiti soltanto all'interno dell'orizzonte della legge coranica. Il concetto stesso di *dualismo* è inesistente nella teoria e nella pratica musulmana. Il *Califfo*, in quanto successore o vicario del Profeta, è il capo supremo dell'Islam, e deve custodire e promuovere la vera fede contro ogni nemico, interno ed esterno. Anche perciò, la conquista della terra è per l'Islam un dovere religioso, ma viene attuata con mezzi militari e politici. È l'Islam che, scontrandosi con il potere cristiano dell'Impero bizantino, determina i confini delle due aree geopolitiche, cristiana e musulmana, che si dividono il mediterraneo e si contendono porzioni non secondarie dei territori europei. Pur non trascurando le influenze reciproche che, soprattutto nell'età d'oro della civiltà islamica (tra il IX e il XIII secolo), cristianesimo e Islam vivono e si scambiano, le due *Religioni del Libro* in realtà assommano i rispettivi esclusivismi, e costruiscono la "civiltà dell'intolleranza". Nel conflitto tra le due principali religioni mediorientali, l'ebraismo vive e sopravvive, pagando il prezzo maggiore dello scontro tra opposti esclusivismi. Soltanto la modernità, recente di due secoli, crea gli antidoti all'intolleranza, e permette alle storie separate di cristianesimo, ebraismo e islamismo, di intrecciarsi nuovamente in una prospettiva di multiculturalismo che affascina molti, ma che attende di essere costruita in modo convincente.

## **2. La diffusione missionaria del cristianesimo. L'unione con l'Impero e le influenze giuridicizzanti.**

Il cristianesimo si diffonde con notevole rapidità utilizzando mezzi del tutto pacifici e subendo a lungo intermittenti persecuzioni da parte delle

autorità pubbliche sino al 313. L'attività missionaria degli apostoli ha inizio, secondo i Vangeli, dopo la Pentecoste, si svolge in primo luogo in Gerusalemme e in Palestina e mantiene per un breve periodo una dimensione intra-ebraica, per estendersi progressivamente tra le popolazioni dell'impero romano. Paolo di Tarso, che pure non era stato tra i discepoli di Gesù, determina una svolta decisiva nella diffusione del cristianesimo quando, dopo la conversione sulla via di Damasco, propone e realizza l'emancipazione di coloro che aderiscono al cristianesimo dalla legge e da alcune tradizioni ebraiche (circoncisione, obblighi rituali, ecc.). Su questa base lo stesso San Paolo diffonde il Vangelo tra i *Gentili* e fonda ad Antiochia, a Efeso, a Corinto, alcune delle più antiche e celebri chiese locali cristiane. A loro volta gli apostoli che avevano preso parte direttamente alla predicazione di Gesù fondano altre chiese un po' dovunque nell'impero, e gli stessi San Paolo e San Pietro giungono a Roma dove, secondo la tradizione, trovano la morte mediante martirio.

La diffusione pacifica del cristianesimo durante i primi tre secoli determina una situazione nuova nell'impero. Gruppi sempre più consistenti, e poi delle vere e proprie comunità di fedeli, si distaccano dai costumi e dalla consuetudine di vita dei pagani, vivendo i principi della propria fede in modo nuovo dal punto di vista sia religioso che etico. La liturgia cristiana, incentrata sin dagli inizi sull'*eucaristia* (la commemorazione dell'ultima cena e l'assunzione del pane e del vino in ricordo del sacrificio di Gesù), si presenta con forti segni di spiritualizzazione, e si differenzia drasticamente dal culto pagano ancora segnato dal carattere sacrificale cruento. Le comunità cristiane si astengono dal partecipare ai riti ufficiali pagani (che erano molto spesso riti civili), vivono un'esperienza etica più rigorosa fondata sulla famiglia e su relazioni solidaristiche, e rifuggono da abitudini e tradizioni violente e cruente tipiche della società dell'epoca. Esse divengono con il tempo delle comunità autonome con una propria organizzazione, una gerarchia ecclesiastica, una ispirazione culturale che con il tempo si arricchisce e si articola in un modo che non trova eguali nel paganesimo circostante.

Questa *specificità* cristiana viene vista con qualche sospetto dalle autorità pubbliche e sovente dalle popolazioni pagane. Sin dai primi tempi, il formarsi di comunità solidali e autonome provoca reazioni da parte di chi vuole addossare ai cristiani colpe inesistenti, o responsabilità per eventi negativi (anche di ordine naturale) che si verificano in un luogo o in un al-

tro. Le autorità romane, per sé aliene in linea di massima dal perseguire i sudditi o i cittadini per motivi religiosi, avvertono immediatamente la specificità e la diversità del cristianesimo rispetto a qualsiasi culto pagano e adottano atteggiamenti oscillanti. A volte sfruttano l'ostilità popolare facendo dei cristiani i capri espiatori da colpire nonostante non sussistano elementi reali di colpevolezza. Altre volte cercano di regolamentare la repressione attenuandone gli eccessi.

Con il tempo le persecuzioni assumono un carattere diverso, più sistematico e sono decise e avviate per volontà di diversi imperatori. Le comunità cristiane, infatti, tra il secondo e il terzo secolo escono dalla minorità e divengono realtà estese in ogni luogo dell'impero, ed in alcune aree i cristiani divengono addirittura maggioranza rispetto ai pagani. La cultura cristiana si sviluppa e contende a quella pagana, nonostante la sua tradizione classica, momenti fondamentali della elaborazione teorica ed etica. L'impero vive dentro di sé una scissione sempre più evidente e lacerante. I cristiani, pur rispettosi di tutte le leggi dello Stato, rifiutano di sacrificare agli dei, di riconoscere la divinità dell'imperatore, di partecipare alla vita pubblica in tutto ciò che ha di pagano, insomma costituiscono una realtà a sé. La persecuzione rappresenta, allora, il tentativo di far regredire il diffondersi della *nova religio*, di ricondurre tutti all'osservanza delle leggi dello Stato a cominciare da quelle che hanno a presupposto, o ad oggetto, il paganesimo come religione civile e romana. Si susseguono in questo modo le persecuzioni più dure e cruente, da Settimio Severo (200-202) a Massimino (235-239), da Decio (249-259) fino a Diocleziano che nel 303 estende la persecuzione in tutto l'impero sperando di decapitare il cristianesimo della sua classe dirigente. L'obiettivo è ormai impossibile, e nel 313 si ha la presa d'atto ufficiale che la repressione non potrà mai conseguire i suoi obiettivi. Si valuta, anzi, con lungimiranza politica, che il cristianesimo, oltre a non costituire un pericolo per l'impero, può rappresentare una forza nuova che, culturalmente e politicamente, rafforzi l'impero e la sua unità.

Questo, in effetti, è il vero obiettivo dell'editto con il quale Costantino riconosce per la prima volta la piena libertà ai cristiani di praticare il loro culto: porre fine ad una frattura che, con le persecuzioni, tende ad estendersi, e inglobare il cristianesimo tra le forze vive dell'impero. Ed è in questo obiettivo politico, oltre che in altri elementi desunti dal tradizionale rapporto tra impero e religione, che matura un effetto non facilmente prevenibile. Il cristianesimo viene legalizzato, e ottiene piena libertà, ma viene

anche inglobato in un contesto politico e giuridico che tende ad influenzarlo e a modificarne alcuni caratteri.

L'editto di Costantino del 313, infatti, nel momento stesso in cui pone fine alle persecuzioni dei cristiani e trasforma il cristianesimo in *religio licita*, anticipa alcuni tratti della commistione tra Stato e Chiesa, e pone le basi del successivo temporalismo ecclesiastico. Nell'editto, l'Imperatore consente che «d'or innanzi i cristiani esistano e ristabiliscano le loro assemblee, purché non facciano nulla contro l'ordine stabilito», e aggiunge che «in riconoscenza della nostra benignità essi dovranno pregare il loro Dio per la nostra salute, per lo Stato e per se stessi, affinché lo Stato goda d'una prosperità perfetta ed essi possano vivere tranquilli nelle loro case». È concessa «ai cristiani e a tutti gli altri la libertà di praticare la religione che essi preferiscono, affinché quell'entità divina che presiede nelle sfere celesti possa da questo momento essere placata e favorevole così a noi stessi come a tutti coloro i quali vivono sotto la nostra autorità». Cristiani e pagani godono d'ora in poi della piena ed eguale libertà religiosa, ma l'impero si attende in cambio che ciascuno di essi preghi la propria divinità perché sostenga e favorisca le fortune e il destino di Roma. Questo *scambio di favori* tra impero e culto cristiano, chiarisce che Roma estende al cristianesimo la concezione strumentale che aveva sempre avuto verso la religione pagana, e che ogni religione è, per lo Stato, in qualche modo una *religione civile*.

Anche nella transizione tra l'editto di Costantino del 313 e l'editto di Teodosio del 380, il cristianesimo non è lasciato in una condizione di mera legalità e libertà, ma viene attratto e integrato nelle strutture giuridiche e politiche dell'impero, elevato quasi allo stesso livello del paganesimo. Nel 314 è istituito un vero *bilancio* per il culto cristiano, attraverso cui si sostiene economicamente la costruzione di santuari e basiliche, prima in Terrasanta e Costantinopoli, poi in gran parte dell'impero. Nel 318 sono poste le basi per il riconoscimento della giurisdizione episcopale, con il rilievo dato alla *episcopalis audientia*, e tra il 321 e il 323 sono estesi al clero cristiano gli stessi diritti spettanti ai sacerdoti pagani. Il privilegio dell'*episcopalis audientia* consiste originariamente nell'avvio di una procedura arbitrale valida per risolvere controversie clericali, ma ben presto la pronuncia del vescovo impedisce al magistrato civile di poter tornare sull'argomento. Con il tempo la figura del vescovo acquista un rilievo istituzionale peculiare, perché la sua testimonianza è assimilata a quella dei magistrati, e perché i vescovi vengono progressivamente esentati dalla giurisdizione, anche pe-

nale. I successori degli apostoli, fino al giorno prima perseguitati e non di rado martirizzati, si trovano d'un tratto ad essere autorità tra le autorità, privilegiati tra i privilegiati, ad esercitare prerogative temporali anche nel delicato campo del diritto penale. Si forma il nucleo di quello che nei secoli successivi sarà conosciuto come il *privilegio del foro*. Ancora, nel 321 alle singole chiese è riconosciuto il diritto di essere istituite eredi o legatarie, diritto che apre la strada a due eventi storici di prima grandezza: la organizzazione ecclesiastica in tante sfere locali economico-giuridiche, e l'accumularsi in ciascuna di essa di un patrimonio destinato a crescere con il tempo.

Il temporalismo della Chiesa ha come prezzo l'assoggettamento al potere politico. Il fenomeno più interessante, e più gravido di conseguenze, è legato al ruolo che l'imperatore viene ad assumere nell'ambito delle strutture e delle vicende cristiane, pur rimanendo egli ancora *pontifex maximus* in quanto sommo sacerdote e capo della religione pagana. Costantino quasi si sdoppia. Guida e garante del paganesimo, egli si erge sin dall'inizio a difensore dell'*unità della Chiesa cristiana*, considerando tale unità come valore eminentemente politico, esercita diritti e poteri squisitamente ecclesiastici anche in materia di fede e di dottrina. È Costantino che convoca i concili di Roma (ottobre 313) e di Arles (agosto 314) per dirimere le controversie aperte nella Chiesa africana dallo scisma di Donato. Si tratta di un episodio minore, che anticipa i rapporti tra Chiesa e impero. I concili condannano il *donatismo* sia quando questo afferma che occorre ribattezzare gli eretici convertiti, sia quando sostiene che i sacramenti sono invalidi se conferiti da sacerdoti indegni (eretici o peccatori). L'imperatore recepisce i deliberati dei concili, ed emana leggi contro gli scismatici condannandoli all'esilio e alla confisca dei beni.

La commistione tra potere politico e potere ecclesiastico, e la giuridicizzazione del cristianesimo, si fanno completi quando esplose la *crisi ariana* che sconvolge la Chiesa in tutto l'impero. L'insegnamento di Ario, prete Alessandrino, afferma che Cristo non può essere considerato alla stregua di Dio avendo avuto una origine temporale, ma si trova in una posizione subordinata, con un proprio inizio storico rispetto all'eternità del Padre. È un punto scritturale e teologico nevralgico – per l'antichità, ma anche per i tempi moderni, nei quali il neo-arianesimo è ricorrente – perché pone in dubbio la divinità di Cristo e il cuore stesso della fede cristiana, l'identità della Chiesa e la sua derivazione divina. Una qualsiasi attenuazione, o de-

classamento, della figura del Cristo dei Vangeli finirebbe col porre in discussione la *storia della salvezza*, che può dirsi compiuta soltanto nell'ambito di un rapporto consustanziale tra Padre e Figlio. E svilirebbe irrimediabilmente il *mistero dell'incarnazione* che fa del cristianesimo l'orizzonte insuperato e insuperabile della dimensione religiosa dell'uomo. Negare la divinità di Cristo vorrebbe dire, in sostanza, far perdere quel rapporto intimo tra individuo e Dio che l'incarnazione ha reso possibile e che resta il carattere essenziale e più prezioso del cristianesimo.

Poiché l'insegnamento di Ario si diffonde e conquista consensi in ogni parte, si prospetta l'esigenza di un concilio generale – il primo concilio ecumenico della storia cristiana – che definisca una dottrina valida e cogente per tutti. È Costantino a convocare il concilio a Nicea, ad inaugurarlo il 20 maggio 325 e ad affermare nel discorso di apertura: «quanto a me, considero temibile come una guerra, come una battaglia, e più difficile a perdersi, ogni sedizione interna della Chiesa di Dio e la pavento più che le guerre esterne». Il concilio discute e risolve le questioni religiose, si conclude con la condanna di Ario e l'approvazione del simbolo di Nicea, il credo cristiano che non cambierà mai nei secoli. La professione di fede cristiana entra a far parte delle leggi dell'impero, insieme agli altri canoni approvati dal concilio, dopo la promulgazione da parte di Costantino. L'imperatore, quando alcuni vescovi dichiarano di ritirare la propria firma successivamente allo scioglimento del concilio, interviene per esiliare gli oppositori e per avvertire che tutti debbono attenersi alle decisioni dell'assemblea. Costantino diviene così arbitro e garante delle scelte del concilio, dell'ortodossia della dottrina, dell'unità della Chiesa.

La Chiesa si apparenta in questo modo all'impero e al suo capo, e gli affida un ruolo di primo piano all'interno delle proprie strutture istituzionali. Ma l'incidenza della cultura giuridica romana si manifesta profonda anche sulla dottrina della Chiesa e sulle modalità di definizione. Il cristianesimo, *religione del Libro* per eccellenza, deve gestire un patrimonio rivelazionistico ancor più cospicuo di quello ebraico, avendo aggiunto alla Bibbia d'Israele gli scritti del Nuovo Testamento e fondato la propria identità soprattutto su questi ultimi, oltre che sull'armonia tra le due parti della rivelazione. Non erano mancate già nel secondo e nel terzo secolo delle interpretazioni dottrinali e teologiche (ritenute) erranee, e condannate come ereticali. Così era avvenuto per il *modalismo*, condannato da papa Dionigi attorno al 260, che dava alla distinzione tra le persone della Trinità un va-

lore meramente verbale, e prima ancora per il *marcionismo* (dal suo sostenitore Marcione) che aveva contrapposto il Dio dell'Antico testamento a quello del Nuovo, rivendicando l'esclusiva discendenza del cristianesimo dal Dio disvelato e predicato dai Vangeli. Una certa vocazione al dogmatismo è dunque per il cristianesimo quasi connaturata.

Dopo il 313 l'assimilazione della mentalità e della cultura formalistica romana finisce col plasmare definitivamente la Chiesa, e con l'invadere la sfera della dottrina e della teologia. La gerarchia indulge all'uso di un metodo *giuridicizzante* sempre più cogente nel definire con qualche puntigliosità i principi e le verità cui il cristianesimo si ispira. Si impoverisce in questo modo l'orizzonte misterico nel quale necessariamente la rivelazione si inserisce, e si cancella quella inevitabile flessibilità con cui si può parlare dell'ambiente e della dimensione del divino. La giuridicizzazione del credo cristiano, avviatasi a Nicea e proseguita nei successivi concili ecumenici del primo millennio, fa crescere la pretesa di definire sempre più analiticamente la realtà ultraterrena, e inaugura la dialettica ortodossia/eterodossia che nel cristianesimo si esaspererà oltre misura, divenendo carattere indissociabile dalla sua sostanza religiosa. In definitiva, l'assimilazione della mentalità romana rischia di trasformare la *religione del Libro* in una *religione della legge e delle controversie*, in una *religione normativizzata e normativizzante*, qualche volta più vicina alla forma e alla norma che non ai contenuti e alla sostanza del suo messaggio, più attenta alla legge umana che al mistero divino. Quando questo rischio si attualizza, e diventa realtà, ha inizio quella storia di divisioni e di scismi, di eresie e di repressioni, di dogmatismo e di intolleranza, che costituirà il lato oscuro della vicenda cristiana.

L'integrazione con l'impero diviene definitiva quando l'*editto di Tessalonica* di Teodosio del 28 febbraio 380 impone a tutti di professare «la religione che l'Apostolo Pietro insegnò ai Romani anticamente e che ora è professata dal Pontefice Damaso e da Pietro vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica». Il provvedimento è solo l'inizio di una legislazione che in pochi anni eleva il cristianesimo a livello di *religione di Stato*, integrando strutture ecclesiastiche e strutture statali in una prospettiva unionista che resterà alla base della costruzione dell'Europa moderna. Nel 381 e 383 Teodosio priva gli apostati dei diritti civili, mentre Graziano abolisce in occidente, nel 382, il titolo di *pontifex maximus* che ancora spettava all'imperatore. Ancora Teodosio nel 391 firma a Milano una legge che vieta ogni cerimonia pagana a Roma, mentre l'*editto di Costantinopoli* dell'8 no-

vembre 392 estende la proscrizione del paganesimo a tutto l'impero. Infine, altre leggi di Teodosio II nel 423 ordinano la distruzione «di tutti i santuari, templi, edifici idolatrici, se ancora ne rimangono di intatti», e fanno riferimento ai pagani «che restassero ancora, benché non ne dovessero esistere». In questo modo la storia quasi si rovescia, i persecutori di un tempo divengono perseguitati e le antiche vittime prendono il loro posto. Il culto cristiano si vede attribuire i vantaggi e i privilegi che un tempo erano del paganesimo, sovente si appropria delle aree dei templi pagani sui quali edifica le nuove chiese. Per parte sua, l'impero torna ad avere una, ed una sola, religione ufficiale ed esclude dai diritti civili tutti quanti non vi aderiscano. Nella storia dei vincitori, che conosciamo a sufficienza, è evidente la superiorità etica e spirituale del cristianesimo che comincia a plasmare la personalità degli uomini secondo criteri di civilizzazione e di crescente affinamento etico. Nella storia dei vinti, che nessuno ha mai veramente scritto, si intravede il prezzo che ogni salto evolutivo dell'uomo comporta, un prezzo di esclusioni, di sofferenze, di persecuzioni.

Il cristianesimo introduce un'altra scissione nella società civile e politica con la condanna degli *eretici*, di coloro cioè che pur facendo parte della comunità cristiana, *si allontanano dal magistero ufficiale negando una o più verità di fede, soprattutto quelle proclamate dai concili ecumenici*. La dialettica amico/nemico si arricchisce di un nuovo capitolo storico e giuridico. Se il pagano, o l'infedele, è il *nemico esterno* che va combattuto fino alla scomparsa, l'eretico è il *nemico interno* che va estirpato, perché provoca scandalo ed è causa di inquinamento della comunità. Egli, però, può pentirsi del proprio errore, ed essere riammesso tra gli altri fedeli fruendo del perdono, anche giudiziale. Con il tempo, il nemico interno sarà considerato più pericoloso di quello esterno; nei suoi confronti si adotteranno le misure più severe e, tra queste, la più ignominiosa che consiste nell'emarginazione civile e umana della persona, una misura quasi indotta a livello di psicologia comunitaria.

Dal punto di vista giuridico, la terminologia adottata per qualificare l'eresia è diversa e in certa misura mutuata dalla tradizione precristiana. Si parla di *errore, perfidia, sciocchezza o pazzia, o contagio*, nel codice di Teodosio, mentre nei codici teodosiano e giustiniano si adottano i termini di *superstitio, sacrilegium, publicum crimen, delitto*. La gradazione delle pene spiega l'atteggiamento dell'ordinamento verso la fenomenologia ereticale. La pena di morte è comminata solo per i casi più gravi, e uno di questi è

l'insegnamento e la propagazione dell'eresia. Altre sanzioni tendono ad isolare l'eretico e contrastare il contagio della comunità. Gli eterodossi sono in linea di massima esclusi dagli uffici pubblici, non possono far parte della milizia, né insegnare, né esercitare l'avvocatura. Agli eretici può essere imposto, secondo la gravità delle colpe, l'esilio, oppure la *relegatio*, l'*interditio*, la *deportatio*. Con l'eresia si introduce la categoria del pentimento, o conversione, del soggetto, che può portare fino all'estinzione del reato, e dei suoi effetti. Con il pentimento si raggiungono due obiettivi, la reintegrazione del dissidente nell'ortodossia dottrinale e nella Chiesa, e la tranquillità del potere che non vede più posta in discussione l'unità spirituale e politica della comunità.

Le eresie di questo periodo assumono una grande rilevanza sociale ed ecclesiologica. La deviazione dall'ortodossia raramente si esaurisce in un convincimento personale destinato a restare nel chiuso della coscienza individuale. Essa tende a coinvolgere la comunità di fedeli che si raccoglie attorno ad uno o più vescovi, e si traduce in un movimento organizzato che chiede legittimazione e cerca espansione e diffusione. Sovente il primo sostenitore di una opinione eterodossa è un vescovo, o un influente membro del clero, e attorno a questa opinione si raccolgono una o più chiese locali. In questo senso, le grandi eresie trinitarie e cristologiche assumono un carattere politico eversivo per una società che non ha mai conosciuto una separazione tra spirituale e temporale. Così è stato per l'eresia ariana, che ha coinvolto interi popoli (le popolazioni barbare di derivazione germanica sono rimaste ariane per lungo tempo), così avviene per altri movimenti ereticali condannati dai concili ecumenici del primo millennio. Il concetto di eresia, e la pratica delle divisioni, quasi si incarnano nella storia cristiana, e pongono le basi, anche culturali e psicologiche, di scissioni più ampie che nel tempo finiranno col dar vita, prima ad aree di influenza geopolitica (tra orientali e occidentali), poi a scismi e separazioni epocali (tra ortodossi, cattolici e protestanti), infine a una miriade di Chiese che caratterizzano la cristianità contemporanea.

Se la posizione, concettuale e giuridica, dei pagani (o infedeli) e degli eretici è sufficientemente chiara, meno limpida è la posizione di una terza categoria di persone alla quale il cristianesimo ha sempre guardato in modo ambiguo, quella degli ebrei. Gli ebrei non sono pagani, perché riconoscono e adorano lo stesso Dio dei cristiani, anzi sono gli eredi di quel popolo eletto con il quale il Dio di Abramo ha stretto una alleanza che ha

svolto una funzione centrale nel piano della salvezza. Ma gli ebrei non sono nemmeno eretici, in quanto non hanno abbracciato la fede cristiana perché non riconoscono la figura e il ruolo messianici di Cristo. Dunque ad essi non può applicarsi alcuna delle leggi che cercano di difendere il cristianesimo dagli infedeli e dagli eretici. Gli ebrei sono, agli occhi dei cristiani, figli di una promessa e di un dono divini che essi non intendono onorare, e come tali devono essere isolati e privati di ogni possibilità di espansione. La logica dell'isolamento, che si perpetuerà nei secoli, porta alle prime leggi che fanno divieto agli ebrei di possedere schiavi cristiani, puniscono con la morte chi circoncida uno schiavo, e proibiscono il matrimonio tra ebrei e cristiani. Nel corso del V e VI secolo si sviluppa la legislazione che esclude gli ebrei da una lunga serie di cariche (ispettori imperiali, funzionari di corte, *defensores civitatis*, avvocati) fino a privarli quasi del tutto della capacità giuridica nell'ambito pubblicistico. È l'inizio di una mentalità segregazionista che impedirà successivamente agli ebrei l'esercizio di qualsiasi professione, e che li chiuderà in un ghetto giuridico e civile che scomparirà del tutto soltanto alle soglie dell'evo contemporaneo.

### **3. Le Chiese orientali e la subordinazione dell'ortodossia al potere politico.**

Dal 380 l'Occidente si identifica con il cristianesimo, e la sua storia è insieme religiosa e politica. Si realizza una speciale commistione tra spirituale e temporale, tra istituzioni civili ed ecclesiastiche, che contribuisce a costruire l'identità dell'impero cristiano. L'impero estende progressivamente i suoi confini insieme con la diffusione del cristianesimo in ogni parte d'Europa, e si fa forte di quell'unificazione teologica e dottrinale che si verifica negli *otto concili ecumenici* celebrati tra il 325 e l'869 per definire il credo cristiano e le basi disciplinari della struttura ecclesiastica.

L'unificazione teologica e dottrinale, pur realizzata con il metodo e nelle forme giuridicizzanti prima ricordati, costituisce la base per l'unificazione culturale dell'Europa. L'uomo occidentale, da qualunque condizione civile provenga, romano, barbaro o selvaggio che sia, e di qualunque latitudine, inizia a parlare un medesimo linguaggio religioso e monoteista, si nutre (nella misura del possibile) degli stessi testi sacri e dello stesso alfabeto morale. La crisi ariana, conclusasi formalmente nel 325 a Nicea, con-

tinua a sconvolgere la cristianità perché il dubbio sulla divinità di Cristo resterà come un tarlo in molti esponenti e comunità cristiane, e perché essa è la prima di una infinita serie di dispute teologiche e dottrinali che i concili devono risolvere nel corso del primo millennio. Il concilio di Costantinopoli è convocato e celebrato nel 381 per ribadire la condanna dell'arianesimo e delle sue diramazioni, e per contrastare le insorgenti opinioni contrarie alla divinità dello *Spirito Santo*. In una lettera del 382 inviata a papa Damaso, i vescovi ricordano la fede proclamata a Costantinopoli: «essa ci insegna a credere nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in una eguale dignità e in un potere coeterno, in tre perfettissime ipostasi, cioè in tre persone perfette». Anche in questo caso, si avverte che ogni eventuale gerarchizzazione tra le persone della Trinità deformerebbe irreversibilmente il cristianesimo, aprendo la strada a subordinate politeistiche, e spezzerebbe la *centralità cristologica* della redenzione con il proliferare di preferenze teologiche tra le diverse popolazioni e culture.

Il concilio di Efeso affronta l'eresia di Nestorio (che nel 429 aveva contestato la formula comunemente adottata di Maria, *Madre di Dio* (Teotokòs)), e afferma l'esistenza in Cristo di due distinte nature, la divina e l'umana, unite da vincolo essenzialmente morale. Condannando Nestorio, il concilio professa «la Vergine santa Madre di Dio», e proclama che il Verbo di Dio si è incarnato e fatto uomo, unendo in sé la natura divina e quella umana. La giuridicizzazione del dogma è ormai irreversibile, e la cristianità si affanna in discussioni e distinzioni sempre più raffinate e problematiche che fanno nascere *rivoli eterodossi* un po' dovunque. Si propagano le teorie *monofisite* tendenti ad assorbire la natura umana del Cristo in quella divina, e contro di esse il concilio di Calcedonia del 451 proclama la confessione di «un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo (composto) di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato». Il monofisitismo e il nestorianesimo si diffonderanno soprattutto in alcune Chiese africane e mediorientali e resisteranno a lungo, anche come riflessi teologici di una protesta politica contro il potere e l'autoritarismo di Costantinopoli.

Ancora nel II concilio di Costantinopoli del 553 vengono anatemicizzate le posizioni neo-nestoriane, mentre il III concilio di Costantinopoli condanna nel 681 le tendenze *monotelite* che affermano l'esistenza in Cristo di

una sola volontà e di una sola energia nonostante la duplice natura umana e divina: «nello stesso modo proclamiamo in lui, secondo l'insegnamento dei santi padri, due volontà naturali e due operazioni naturali, senza divisione, senza mutamenti, senza separazione o confusione. Le due volontà naturali non sono in contrasto fra loro (non sia mai detto!) come affermano gli empî eretici, ma la sua volontà umana segue, senza opposizione o riluttanza, o meglio, è sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente». Gli ultimi due concili ecumenici del primo millennio (Nicea del 787, IV Costantinopoli dell'869-870) si celebrano in un clima di crescente divaricazione tra Chiesa d'oriente e Chiesa d'occidente e riguardano le questioni dell'iconoclastia e problemi giurisdizionali legati alla posizione del patriarca Fozio.

La Chiesa ha inizialmente una *comune struttura episcopale*, che riflette l'originaria struttura *apostolica* (i vescovi sono i successori degli apostoli), e si basa sull'esercizio della collegialità che nei concili ecumenici conosce la massima espressione. Questa struttura episcopale, a sua volta, si articola in *Patriarcati* che agiscono anch'essi collegialmente senza vincoli di subordinazione gerarchica. Nonostante la preminenza di Roma e di Costantinopoli, di cui si parlerà tra breve, i patriarcati di Alessandria, Antiochia, Efeso, Cesarea di Cappadocia, costituiscono i centri episcopali attorno ai quali si sviluppa la Chiesa dei primi secoli. Uniti nella comune fede, espressa e confermata dai concili ecumenici, ciascun patriarcato riconosce la *sfera autonoma di giurisdizione* degli altri. Anche per questa ragione le Chiese si definiscono *autocefale* nel senso che ciascuna di esse trova in sé la fonte di legittimazione e attorno al patriarcato si raccolgono i vescovi che nel suo ambito sono ordinati. In quest'ottica anche il vescovo di Roma è considerato un patriarca, e più precisamente è *il patriarca d'occidente*, anche se da sempre gli viene riconosciuta una qualche preminenza in materia di fede e di dottrina. Il suo parere e il suo consenso sono necessari perché una determinata dottrina, o un concilio ecumenico, possano essere ritenuti validi e legittimi universalmente. La collegialità si esprime proprio nel senso che i deliberati dell'assise ecumenica devono trovare l'adesione dei diversi patriarcati e delle relative comunità ecclesiali. Se questa adesione manca si corre il rischio dello scisma.

Nei fatti, la situazione si evolve lentamente verso una gerarchizzazione dei patriarcati, al vertice dei quali si colloca il patriarcato di Costantinopoli. Ciò avviene per motivi essenzialmente politici, poiché il centro dell'im-

pero si è stabilmente situato in oriente, mentre Roma e l'occidente sono considerati periferia dell'impero. È l'impero che dà al patriarcato di Costantinopoli quell'importanza e quel prestigio che ecclesiologicamente non avrebbe. Il canone 28 del concilio di Calcedonia del 451 esprime chiaramente la supremazia dell'elemento politico su quello apostolico quando reclama una *eguaglianza qualitativa* tra Roma e Costantinopoli: «seguendo in tutto i decreti dei santi padri (...) anche noi approviamo e prendiamo la stessa decisione riguardo ai privilegi della santissima chiesa di Costantinopoli, nuova Roma. Giustamente, i padri concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, *perché questa città era la città imperiale. Per lo stesso motivo i 150 venerabili vescovi hanno accordato uguali privilegi alla santissima sede della nuova Roma, giudicando a ragione che la città onorata dalla presenza dell'imperatore e del senato e godendo dei privilegi civili uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, dovesse apparire altrettanto grande anche nel campo ecclesiastico essendo la seconda dopo Roma*».

La dignità della Chiesa d'oriente è così fondata sull'elemento politico anziché su quello ecclesiale, anche perché Costantinopoli non può vantare una fondazione e un'ascendenza apostolica come Roma, o altre sedi patriarcali. Ciò determina le fortune immediate di Costantinopoli, ma ne plasma anche la natura e ne prepara in qualche misura la decadenza, perché il patriarcato lega il suo destino a quello dell'impero e del potere politico. L'imperatore non svolge un ruolo puramente politico, ma è parte integrante del sistema ecclesiale perché a lui, visto come il *basileus*, sono affidate le sorti della Chiesa e la sua difesa dai nemici esterni e da quelli interni.

La subordinazione delle Chiese d'oriente al potere politico si riflette a più livelli. Gli imperatori convocano i concili, ecumenici e non, ne influenzano le decisioni, si intromettono nelle questioni ecclesiastiche. Non è raro il caso in cui vescovi e teologi, per vedere affermare le proprie posizioni teologiche o dottrinali, ricorrono all'imperatore, al suo apparato funzionariale, alla sua consorte, per ottenerne l'appoggio e l'avallo anche in sede conciliare. Anche il patriarca di Costantinopoli dipende a suo modo dall'imperatore, cui deve in sostanza la nomina. Né può operare scelte diverse rispetto a quelle imperiali. Se ciò si verifica, o si deve dimettere, o viene destituito.

Ciò non vuol dire che i patriarchi della massima sede d'oriente siano figure scialbe, o semplicemente subordinate a Cesare. Vuol dire più semplicemente che quando nasce un conflitto è inevitabilmente Cesare che pre-