



# diritto & religioni

Semestrale  
Anno VI - n. 2-2011  
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

12



LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno VI - n. 2-2011  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttore*  
Mario Tedeschi

*Segretaria di redazione*  
Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

SEZIONI

*Antropologia culturale*  
*Diritto canonico*  
*Diritti confessionali*  
*Diritto ecclesiastico*  
*Sociologia delle religioni e teologia*  
*Storia delle istituzioni religiose*

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, F. Facchini  
A. Bettetini, G. Lo Castro  
P. Colella, A. Vincenzo  
M. Jasonni, L. Musselli  
G.J. Kaczyński  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*  
*Giurisprudenza e legislazione canonica*  
*Giurisprudenza e legislazione civile*  
  
*Giurisprudenza e legislazione costituzionale*  
*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefanì  
L. Barbieri, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro  
F. De Gregorio  
S. Testa Bappenheim  
G. Schiano  
A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

# *Evangelo, impero, cristianità. Ambiguità di un incontro<sup>1</sup>*

FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO

## 1. *Paganesimo e monoteismi mediorientali*

La ricerca di un incontro con la persona storica di Gesù tende sempre, inevitabilmente, a essere avvertita come un rischio di scandalo nelle chiese. Lo mostra, ultimamente, la censura caduta sul libro di Iosé Antonio Pagola, *Jesùs. Aproximaciòn històrica*. Il punto è che mentre le chiese si fondano su una elaborazione già data in precedenza del messaggio profetico di questa personalità straordinaria, mediato da un percorso complesso di filtraggio a più strati (elaborazione che una tradizionale dossologia mistica rafforza), la mera logica rigorosa di un approccio storico finisce per azzerare tendenzialmente tale percorso, esponendo l'itinerario gesuano al pericolo di altre e originali appropriazioni, potenzialmente aperte ad un diverso percorso in termini di ermeneutica teologica, di culto, di spiritualità. Così, nel cattolicesimo odierno, il Gesù di Ratzinger si sente (per così dire) minacciato anche dalla sola ipotesi di lavoro di un nuovo, seppur rigoroso percorso ricostruttivo.

Lo stesso avviene per la storia della chiesa, che una lunga tradizione tende a chiudere nell'orizzonte di alcune coordinate essenziali, la cui messa in questione ipotetica è avvertita come una possibile minaccia eversiva per equilibri interni di potere ormai consolidati.

Fino alle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, non emerge alla coscienza dello storico il tema (estraneo forse all'esilio egiziano) delle conseguenze problematiche dell'instaurazione di una relazione -che non sia di mero potere- con il potere pagano dominante. È viceversa il clima del secondo esilio – quello babilonese – ad aprire la via a modulazioni più significative di tale rapporto, in chiave di apertura di contraddizioni interne sia al mondo pagano

---

<sup>1</sup> Testo della relazione inedita letta al XIX Convegno internazionale dell'Accademia Costantiniana (giugno 2009: *Organizzare, sorvegliare, punire: il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della Tarda antichità*).

stesso, sia al popolo di Israele come custode storico di una fede monoteista rigidamente esclusivista.

Assistiamo dunque all'apparire in Roma di un atteggiamento di rispetto vero dell'identità giudaica nella sua specificità (si pensi alla curiosità riflessiva di Pompeo); e, al tempo stesso, a divisioni profonde in Israele sulle modalità di gestione del rapporto col mondo cesariano e pre-cesariano. Certo, all'empatia di Pompeo, che neppure si indignò per i riti di purificazione disposti a seguito della sua visita al tempio (quello eretto dopo Ciro e Dario) farà seguito man mano la durezza di un assoggettamento reso necessario dalla posizione di frontiera della Palestina nell'impero, per non parlare della preoccupazione di moti eversivi, alimentati dalle frange più estreme dell'ebraismo.

D'altronde, se le relazioni col mondo giudaico erano state mediate dalla classe più colta ed elevata, fortemente ellenizzata, l'unificazione erodiana, tra la liquidazione degli asmonei e la costruzione del terzo tempio, aveva dato corso ad una sanguinosa faida dinastica, tale da indurre Augusto a non indulgere a tentativi democratici di ripristino degli antichi ordinamenti deuteronomici, ma piuttosto a imporre con la forza la spartizione prevista dal testamento più recente del vecchio tiranno, corretta poco dopo dalla deposizione di Archelao e dal definitivo assoggettamento della Giudea al diretto potere imperiale.

Questo punto di partenza agevolava l'integrazione del nuovo assetto politico nel sistema dello *jus gentium*, legittimata dalla base etnica dell'identità giudaica, come tale di buon grado accettata tra i *socii et amici populi romani*. Ma il successivo prevalere sui farisei e i sadducei di tendenze ribellistico-apocalittiche che, indotte da periodici episodi dissennati di saccheggio del tempio, andavano preparando le due grandi sollevazioni antiromane del tempo di Tito e di Adriano, portò col tempo alla caduta definitiva di ogni possibilità di tenuta di rapporti politici fondati sulla fiducia reciproca tra l'impero e la Palestina giudaica assoggettata. Fatto questo, del resto, già anticipato da una imponente diaspora spontanea verso le metropoli ellenistiche dei ceti collaborazionisti e conservatori, per natura più propensi a un'assimilazione rispettosa delle peculiarità etico-religiose dei loro insediamenti, espressa in forme proprie, istituzionali o consuetudinarie, volte a assicurare continuità e efficacia alle osservanze tradizionali, sancite dall'interpretazione dei rabbini.

## 2. *Sinagoga e chiesa*

Mentre la libertà di culto giudaica appare, nella diaspora, adeguatamente tutelata da un suo proprio statuto giuridico a base etnica, diversa è la sorte delle comunità cristiane, che in tale ambiente non si vedono riconosciuta una

protezione analoga, per la loro composizione a base prevalente di cittadini, privi come tali di strumenti di esenzione dal diritto comune.

Il processo di penetrazione cristiana nell'ambiente romano propone quindi un problema di ricattabilità soprattutto alle classi agiate o mercantili, specie nell'ambito dei mestieri e delle professioni intellettuali, contigue all'ambiente dei pubblici poteri, o delle magistrature. Viene ad esserne interessata, così, soprattutto parte rilevante delle comunità urbanizzate che sono state più influenzate dalla predicazione di Paolo. Mentre l'elemento giudaizzante, oramai da tempo recessivo e minoritario, più facilmente si mimetizza a margine di altre sette monoteiste e dei culti orientali, che pullulano nei sobborghi e nel contado.

Lo scontro col potere imperiale interessa perciò proprio la grande chiesa, come insieme delle comunità più colte ed avanzate, e al tempo stesso più remote dalle radici ebraiche del movimento. Nei processi avanti al pretore, la questione capitale è dunque quella della lealtà verso i numi dell'imperatore, ritualizzata nel sacrificio a Cesare: un gesto di idolatria esplicito, inaccettabile anche per il più semplice e moderato dei convertiti.

L'età delle persecuzioni vede, pertanto, porsi il problema di trattamento di un fenomeno come quello cristiano come scelta alternativa tra omologazione del nuovo culto nel *pantheon* di un impero abituato a esigere dai cittadini forme sacralizzate di riconoscimento della propria supremazia e qualificazione di illiceità della pretesa di esprimere la lealtà politica del cittadino romano in maniera svincolata da modalità culturali. Onde, paradossalmente, la contesa tra il potere e la pratica cristiana viene a porsi, all'inizio, come una richiesta di qualificazione laica del dovere di cittadinanza.

Siamo di fronte, cioè, a una presa di posizione che certamente ha radice monoteista, ma che, al tempo stesso, non rifiuta l'obbligazione politica, chiedendo solamente di mediarla a un livello etico diverso dalla dimensione del sacro. Nella storia concreta delle chiese non sempre il tema si porrà con altrettanta chiarezza, come nell'età romana prima dell'editto di Nicomedia. Né, al fondo, la vicenda sarebbe stata diversa per il rabinismo talmudico, senza la copertura tollerante, in blocco, dello *jus gentium* sui suoi ordinamenti autonomici.

Per venire a un editto di tolleranza nei confronti di una pretesa tanto eversiva comportava sicuramente l'esercizio di un potere di innovazione costituente, tale da proporsi comunque in termini di discontinuità col *milieu* augusteo, che aveva segnato la fine degli ordinamenti della repubblica. L'esigenza posta dal nuovo culto, dirompente rispetto alla *pax deorum* costituita, era tale da non poter affermarsi senza una previa, profonda trasformazione culturale, mediata dal dialogo tra intellettuali pagani e patristica cristiana e attraversato dalla polemica crescente di questa con l'ebraismo e con le prime eresie cristologiche.

In questo contesto, il passaggio dalla tolleranza all'egemonia era destinato

ad avvenire quasi insensibilmente; e l'istituzione statale avrebbe trovato poi naturale che l'atteggiamento empatico iniziale di Pompeo si volgesse, tre secoli dopo, in attività di garanzia e protezione di un fenomeno, che la politica di Costantino andava elevando a valore costituzionale, anche in grazia dell'incomparabile compattezza sociologica raggiunta a causa dell'istituto episcopale e dei suoi centri sinodali di coordinamento. Su questo sfondo, giustamente si è osservato che la personalità di Costantino ha rilievo epocale, come quello di chi riassume nelle sue gesta la trasformazione radicale di un mondo mediante la creazione di un mondo nuovo: quello della Tarda antichità.

Ciò non significa che Costantino fosse cristiano, sebbene della sua santità gli ortodossi si dicano convinti. Il suo contributo è piuttosto quello dell'instaurazione di un diverso rapporto tra stato e religione, mediato da una stabile relazione intergerarchica con il corpo episcopale della *catholica ecclesia*, quale garante dell'instaurarsi di una nuova e definitiva *pax deorum*, fondata teologicamente sul connotato di "Nuovo Israele" rivendicato dalla grande chiesa con il sostegno polemico di apologeti ormai pienamente integrati nella cultura del tempo; alla quale appariva ormai persuasiva l'idea che, nel seno dell'impero, i cristiani si situassero – in virtù di alcune connotazioni fondamentali di una *paideia* illuminata dalla Rivelazione – "come l'anima nel corpo". Idea, questa, tertulliana, ma destinata a essere estremizzata sia nell'evoluzione eusebiana, che nella rivoluzione gregoriana occidentale.

### 3. Chiesa e regno di Dio. Critiche recenti al sistema costantiniano

Nelle loro aree di rispettiva influenza, le chiese pretendono di esercitare sulle scienze un controllo, al quale rifiutano di sottoporsi a loro volta. D'altra parte, la situazione culturale dell'occidente secolarizzato (soltanto a parole fondato sull'indifferenza rispetto alle opzioni confessionali concrete) favorisce questa immunità a senso unico, dato che tentare di uscirne significa esporsi a censure canoniche quando si sia con la chiesa *de qua* in rapporto di appartenenza; e/o, in ipotesi alternativa, alla accusa di giurisdizionalismo che tocca a chi, dall'esterno, pretenda di esercitare un ruolo di correzione critica nei confronti di taluna di dette chiese, presidiate come sono, in vario modo, dal costantinismo istituzionale dominante.

Mi è stato chiesto di riferire al Convegno sull'ambiguità dell'incontro tra cristianesimo e Impero nella Tarda antichità. Vorrei farlo con le parole di Piero Bellini in un seminario non troppo remoto su *Romanità e cristianesimo*, tenuto a Teramo una diecina d'anni fa sotto la presidenza dell'amico Crifò; ma, reduce da un trasloco, non sono stato in grado di rintracciare il volume degli Atti.

L'intervento di Bellini si apriva con un ampio sguardo sulla situazione culturale del mondo greco-romano in rapporto all'evangelo cristiano, integrato da un approfondimento critico sulla situazione della grande chiesa nelle persecuzioni e sui considerevoli fenomeni di cedimento etico dei convertiti di fronte ai pretori, nelle varie forme dell'apostasia esplicita (o implicita nel sacrificio prestato all'imperatore), o della *libellatio*. Ne conseguiva, specie a seguito dell'esito della controversia donatista sui *lapsi*, un giudizio fortemente negativo sulla consistenza etica del corpo ecclesiale dopo il mutamento della sua composizione seguito al trasformarsi delle piccole comunità giudaizzanti delle origini in una rete organizzata di chiese ellenizzanti, a direzione quasi esclusivamente episcopale.

Tale giudizio comportava quello di un successo delle persecuzioni, intese come vaglio della capacità di resistenza del cristianesimo ad una integrazione compatibile nel più ampio sistema culturale dell'ecumene. Ciò in quanto, a parere del relatore, si era verificata la caduta di quei connotati di incompatibilità col sistema, che nella letteratura apocalittica del periodo giudaizzante si erano evidenziati, soprattutto nelle comunità giovaniche.

In termini sociologici, è probabile che il giudizio di Bellini sulla trasformazione di gruppi entusiasti ancora fortemente identitari in comunità organizzate gerarchicamente, con gravi conseguenze sulla tenuta etica di queste ultime in situazioni di contrasto col potere romano, possa essere condiviso. Vale anche qui la parabola del sale, e il modello di superiore virtù delle piccole comunità riformate (si pensi al valdismo) rispetto alla chiesa multitudinista di cattolicesimo consolidato.

C'è, per altro, qualche argomentazione ulteriore da sollevare con riguardo allo sfondo complessivo della considerazione della violenza nel messaggio cristiano, che potrebbe qui essere riportata ad integrazione di questi ultimi rilievi; i quali mi sembrano ignorare il processo di integrazione del dogma, in corso attualmente a partire dall'approfondimento di fonti della rivelazione cristiana in precedenza non adeguatamente considerate nelle chiese.

#### 4. *I dati biblici. L'orizzonte del regno di Dio*

Il discorso che segue propone un approccio, dal punto di vista cristiano, agli istituti della repressione penale nel diritto della Tarda antichità a partire da un nucleo in apparenza non certo dogmatico (e che, da taluni, è stato anzi trattato come meramente etico) del Nuovo Testamento.

Come prima approssimazione osservativa, infatti, può ben dirsi che il diritto dell'epoca costantiniana presenta per la prima volta un ossequio non

di sola facciata quanto alle dimensioni dottrinali del fatto cristiano; ossequio vissuto, dalla grande chiesa, come evento provvidenziale nella convocazione di Nicea da parte di Costantino. A paragone della quale, le glosse del Biondi a quello che da lui fu detto diritto romano cristiano appaiono conseguenze irrilevanti rispetto a un'assunzione di responsabilità ecclesiastica riservata al *basileus* che, da allora, diventa parte essenziale della politica costituente non solo di Costantino e dei suoi successori, ma anche di tutti i sistemi di sovranità poi costruiti su un rapporto di inerenza reciproca tra impero e cristianità, sia in oriente che in occidente, fino alla loro crisi (neppure forse definitiva) in età moderna e contemporanea.

Questa assunzione di responsabilità ecclesiastica del politico (e viceversa) sta o cade, però, a misura che procede l'approfondimento dottrinale dell'idea gesuana del regno di Dio; e che nell'occidente europeo se ne cominciano a smantellare, a partire dalla Riforma di Lutero, le mistificazioni neo-davidiche sottostanti (che in altri rami del mondo evangelico hanno finito però, non di rado, per riprodursi in altra forma).

Piero Bellini è stato lo studioso che più di recente ha tentato lo sforzo di elevare a sistema descrivibile i connotati del compromesso a suo tempo raggiunto, nell'età di fondazione della cristianità occidentale, dalla Chiesa romana col "gladio bellico", come funzione di autodifesa dello Stato di cristianità nei confronti dei suoi nemici interni ed esterni. E, per questa via, ha mostrato che la rivoluzione gregoriana non solo mai si è assicurata un controllo completo sull'autorità politica, ma che l'ideologia subordinazionista con cui ha tentato di affrontarla in campo l'ha indotta a inglobare nelle proprie istituzioni un quoziente di violenza decisamente inaudito per il diritto canonico precedente. Si pensi in proposito al ruolo della *animadversio debita* del principe rispetto alla condanna chiesastica per eresia nei primi secoli del secondo millennio cristiano, quando a Roma non sono più in gioco i pilastri della fede da instaurare, ma piuttosto le deviazioni tardive (che contestano un mondo ormai concentrazionario) da reprimere.

Eppure, questo punto dei rapporti con l'autorità politica (e dei relativi equilibri di compromesso e di convenienza) resta, stando a passi eloquenti delle Scritture, un *locus theologicus* ineludibile per la sequela di Gesù; ed il suo capo delle tempeste si eleva sui fondali della violenza, che permea quello che a Vico pareva un risvolto oltre misura drammatico (fin dall'archetipo del fratricidio di Romolo) della "natura delle nazioni". Un punto sul quale, non a caso, la posizione delle chiese ancora oggi non è chiara, nemmeno nel dialogo ecumenico; se è vero che è a partire dal *compelle intrari* agostiniano, che esse tanto spesso hanno ceduto al fascino corruttore della coercizione. Un fascino che, del resto, già andava equamente ripartito tra calvinisti e cattolici, in età

moderna: se è vero che Bruno era già stato condannato a morte a Ginevra, prima di finire a Roma sul rogo dell'Inquisizione; e che al *Dei delitti e delle pene* del Beccarla la Curia romana prontamente aveva reagito con l'inserirlo nell'Indice dei libri proibiti.

D'altronde, proponendo l'economia neotestamentaria l'apertura della fede biblica all'accesso dei gentili, il conseguente superamento dell'etnocentrismo giudaico era suscettibile di una doppia incarnazione alternativa: quella dell'accoglienza indistinta nella nuova comunità messianica di chiunque liberamente confessasse la paternità del Dio salvatore, annunciato da tutti i profeti di Israele fino a Gesù; ovvero, per contro, il *bellum contra inimicos fidei*, esteso ovunque il potere dell'impero lo consentisse.

### 5. *Tutti i popoli e tutte le lingue (Is., 66, 19)*

Nella stessa bibbia ebraica, l'orizzonte messianico include tutti i figli di Adamo e di Noè. E i testi che descrivono l'avvento della Gloria non ne connettono il regno ad alcun principato terrestre, atteso che uno dei segni dell'età messianica è la fine dei conflitti della storia, la trasformazione delle spade in falci.

Orbene, con i sistemi di cristianità si configura una situazione paradossale: in cui le chiese precipitano in un nuovo etnocentrismo, la cui identità è tracciata a un tempo dai segni visibili della fede e dai confini concreti della sovranità dello stato cristiano. Ben lontani dalla fine della storia, i cristiani si trovano quindi coinvolti in un mondo, che ai motivi di conflitto tradizionali aggiunge ben presto anche quelli che sorgano tra principi cristiani, o tra questi e gli "infedeli", dopo la caduta e la dissoluzione dell'ecumene imperiale.

I segni che questa permanenza di un etnocentrismo mutuato su quello di Israele lascia nella memoria profonda delle cristianità storiche possono misurarsi oggi alla prova della polemica dell'ortodossia slava contro il proselitismo cattolico in quelli che considera i suoi territori canonici; o a quella sulle "radici cristiane dell'Europa" (intesa rigorosamente nei suoi confini carolingi, che quindi a stento includerebbero la Grecia, mentre la Turchia "infedele" dovrebbe restarne in eterno esclusa), del cui presidio la Santa Sede si sta facendo, senza legittimazione dottrinale persuasiva, improvvida e (per ora fortunatamente) inascoltata garante.

Siamo qui alla questione della fine dell'era di cristianità, della quale il concilio Vaticano II ha rappresentato un forte segnale di anticipazione. Come infatti Nicea è provvidenziale radice identificante d'una cristianità già unificata nell'impero, così il Vaticano II – ricusando ogni forma di anacro-

nistico esclusivismo – ha voluto segnare per le chiese l'avvento di una nuova età ecumenica, nella quale non lealtà politica, ma servizio disinteressato del prossimo diventi segno di identificazione del credente alla luce dell'unico precetto (inclusivo) dell'amore: "fa questo, e vivrai" (Lc. 10, 28).

Si ripropone su questo sfondo, in qualche forma, la polemica di Gesù coi farisei sulle osservanze della tradizione e sull'intima novità – universale – dell'annuncio del Regno. Novità che la chiesa di Pentecoste annunciava con forza nella predicazione in primo luogo di Pietro, colta mediante il suo stesso stupore di circonciso di fronte a un Dio che "non fa preferenze di persone, ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga" (At. 10, 34 ss.). Novità di liberazione cosmica, secondo Paolo, di fronte alla quale "la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio... e geme, soffrendo le doglie del parto" (Rm. 8, 19 ss.), nell'attesa del manifestarsi del mondo nuovo di Dio, "che giustificherà per la fede i circoncisi, e per mezzo della fede anche i non circoncisi" (Rm. 3, 30).

## 6. *Il regno come escatologia inaugurata*

Chiaro è, allora, come l'economia neotestamentaria sia già, dopo il martirio del Battista (Lc. 16, 16), funzione di una "escatologia inaugurata", in cui l'etnocentrismo dell'Israele "secondo la carne" è destinato a un ridimensionamento radicale. Una pluralità coerente di fonti lo mostra, con dovizia di particolari rafforzativi.

Chiaro è, pertanto, che il sistema di cristianità è un controsenso rispetto alle fonti della rivelazione cristiana, a partire da quell'evangelo del regno "che è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco" (Rm. 1, 16).

Tale sistema è, anzi, divenuto un controsenso ancora prima a livello dogmatico che a livello etico; per quanto le chiese si attardino a rivendicare, vittimisticamente, i "diritti" e i privilegi loro accordati dai sovrani del passato, non di rado atei devoti, in funzione di *captatio complicитatis* (non sempre incolpevole) nell'asservimento degli oppressi della storia.

È su tale sistema che, del resto, dopo lo scisma d'Oriente l'esegesi medievale ha costruito, in sinergia con le falsificazioni isidoriane, un coerente complesso di manipolazioni curiali di brani evangelici (Mt. 22, 15 ss.; Mc. 12, 17 ss.; Mt. 18, 15 ss.; Rm. XIII, 1 ss.), utilizzati per rafforzare l'istanza gerarchica ed il suo inserimento, in posizione di "dignità" almeno pari, tra i regimi di potere politico. Manipolazioni tutte messe in crisi sia dai più raffinati strumenti dell'esegesi moderna, sia dal concilio Vaticano II (*Gaudium*

*et spes*, § 76); e che comunque sono espressione, oltre che di solido realismo politico, di una ben scarsa fiducia nel “Signore che solleva i miseri e abbatte i potenti” (Sal. 146, 6).

In logica coerenza con tutto ciò, meglio si spiega l’osmosi evidente tra i principi afflittivi del diritto ebraico antico e il diritto delle chiese e, in particolare, di quella che dei modelli romanistici ha saputo fare un uso più accorto e spregiudicatamente creativo fin dall’età carolingia (per non parlare pure del debito contratto con i diritti barbarici e feudali). Osmosi sempre proiettata in direzione del rafforzamento delle proprie istanze gerarchiche, sullo sfondo di un’ideologia “petrina” straripante rispetto al connotato identificativo del vertice di detta chiesa come *servus servorum Dei*.

Nessuna meraviglia, allora, che i postulati pacifisti e non violenti, presenti negli *Acta martyrum*, non abbiano trovato spazio adeguato di attenzione da parte della *maiestas* imperiale, né riuscissero ad influenzarne comunque prassi repressive collaudate da lunga esperienza. Come infatti osare di sfidare l’autorità garante dell’ordine ecclesiastico, oltre che difensore della fede di fronte alle eresie cristologiche? Nella grande chiesa del primo millennio una tale emancipazione appare inconcepibile, e un diritto di critica ecclesiastica autorevole del comportamento imperiale (salvo il caso di Ambrogio e Teodosio dopo la strage di Tessalonica) maturerà solo con la riforma gregoriana e la secessione cattolico-romana del 1054 dalla grande chiesa.

## 7. *L’ideologia neo-davidica sottostante al regime di cristianità*

Per certi versi, lo scisma cattolico del 1054, con la conseguente emancipazione dall’impero bizantino, avrebbe potuto forse portare ad un allentamento di taluno dei legami già strutturati con il potere politico dominante nella cristianità antica. Ma è ben noto che un cambiamento di paradigma neppure fu tentato, preferendosi puntare su una *translatio imperii ad Francos*, i cui innegabili connotati innovativi trovavano un limite (perennemente in contestazione) e un bilanciamento nei principi, in buona parte mitici, dei *Dictatus papae* e della teocrazia gregoriana.

Ne conseguiva la partizione dell’ecumene antico in due cristianità contrapposte, di pari spessore teocratico, accomunate, con modalità diverse, dalla convinzione di avere realizzato, o di stare realizzando, il regno di Dio in terra (Runciman); mentre la più forte di esse, quella occidentale, utilizzava argomenti di fede con finalità espansive verso l’altra (intento ratificato nella stessa *Unam sanctam* di Bonifacio VIII), fino a tentare di sopprimerne, con la sovranità politica, perfino la stessa gerarchia episcopale costituita.

Del resto, nel corso del progressivo smantellamento della civiltà antica, le ondate successive di stirpi avevano visto scomparire la memoria dei Celti romanizzati, e di seguito quella dei padroni sopraggiunti. E, in alternativa o in parallelo con la pulizia etnica, un paradigma invariabile vedeva comunque la sostituzione violenta di una *élite* all'altra, e con essa di un episcopato ad un altro (senza riguardo alla comunanza di fede, non di rado appositamente negata); come in Inghilterra mostrano gli strati archeologici sovrapposti di cattedrali di età britanna, e poi sassone, sulle cui macerie si staglia ora un nuovo tempio, simbolo del potere normanno. Un succedersi questo di transizioni da un'egemonia ad un'altra, assecondato opportunisticamente dalla Santa Sede nel proprio magistero di pace e di riconciliazione e, *last but not least*, nel significato di un assenso doveroso al *signum Dei* riconoscibile nella vittoria delle armi. Puntuale riscontro della massima marxiana, che indica nella religione (non nella fede!) l'oppio dei popoli.

Quanto alle sorti della repressione penale in tale contesto, il brocardo che vuole la Chiesa in orrore del sangue ne vede il magistero indifferente di fronte alle torture più fantasiose e alle più sbrigative applicazioni della pena capitale. Qui, infatti, a lungo dettò legge un richiamo costante all'Antico Testamento e alle prescrizioni di Esodo e del Deuteronomio; laddove l'idolatria è punita con la morte (Es. 32, 27), non diversamente dall'adulterio (Lv., 20, 10).

Di qui, un prevalere inevitabile dei risvolti afflittivi della pena, congruenti del resto con una cultura politica come quella romana, in cui della civile concordia era necessaria garanzia, con l'*imperium* dei consoli, l'ascia dei littori. Donde una contaminazione fatale dell'amore cristiano con regole ad esso estranee; l'inizio cioè di un lungo lavoro, di osmosi perfino raffinata tra i valori propri alle due dimensioni: quella dei regni intramondani e quella del Regno annunciato dai profeti di pace, nel vaticinio di un'epoca destinata a consumare l'incompiutezza dei primi, risolvendo la giustizia in fraternità e dissolvendo in cenere l'ipocrisia delle chiese stabilite.

Ma quale, al fondo, è l'errore delle chiese, l'ottava piaga, per usare un'espressione cara al Rosmini (che per questo tanto si opponeva al loro "perfettismo")? Ma è chiaro, si tratta di concepire la "figura di questo mondo" in termini di arbitraria anticipazione dell'*eschaton*, pretendendo in conseguenza di orientarne l'etica verso una realizzazione di quest'ultimo affidata alle umane forze, anziché alla pratica divina della compassione e all'annuncio eucaristico di quel "già" del Regno che l'assemblea liturgica invoca come un dono, di cui ha premonizione per un tempo ultimo (*certus an, incertus quando*), presente in mistero nel *maranathà* del culto della chiesa delle origini; nella quale così viva era ancora la memoria dell'evento pasquale, del passaggio cioè dalla Legge alla fede degli apostoli, pescatori di uomini sviati e di donne "perdute".