

Alessandro Saggiaro

## *La fondazione del reato di eresia*

### **Abstract:**

The concept of heresy is a historical-religious and Judeo-Christian product born within the first communities in the first century A.D. Behind the term which means 'choice' one must see not only the dialectic between orthodoxy and heterodoxy, but also the intertwining of thought elaborations and power dynamics. If on the doctrinal level the heresy reflects the attempts of the first communities to build their own identity with respect to Greek philosophy, the constitution of the crime reflects the political tensions and the different phases of the history of the Roman Empire.

**Key-words:** Heresy; Foundation; Crime; Councils; Laws

Il termine 'fondazione' può avere diversi significati. Può indicare azioni concrete, riferite alla costruzione di manufatti più o meno elaborati; può indicare azioni simboliche, riferibili alla stabilizzazione e concretizzazione di idee, valori, significati.

In senso storico-religioso è il verbo che è stato adottato per descrivere l'efficacia del mito e del risvolto che quel tipo particolare di narrativa sulle origini ha nella realtà corrente. Il contesto umano e storico in cui il mito viene narrato, attuato, rappresentato e sostanzialmente reso funzionale al presente prevede appunto che quella azione, dalle notevoli e differenziate sfaccettature, abbia il senso di una fondazione. Ciò che prima non c'era, nel mito viene raccontato come esistente da un certo momento in poi, da un evento incidentale in poi o da una sequenza di avvenimenti e vicende che si concludono e segnano dunque il passaggio da un prima a un dopo; da un prima



**Editoriale**

**Il tema di B@bel**

**Spazio aperto**

**Ventaglio delle donne**

**Filosofia e...**

**Immagini e Filosofia**

**Giardino di B@bel**

**Ai margini del giorno**

**Libri ed eventi**

## ***Il*** tema di Babel

narrato a un dopo vissuto<sup>1</sup>.

Un'analoga funzione si rintraccia, *mutatis mutandis*, nell'elaborazione e strutturazione delle leggi e nella loro promulgazione e storicizzazione. Non dipende tanto dalla dialettica prima-dopo, che naturalmente è legata a un qualsiasi atto creativo, che esso sia immaginato o reale, ma da un dato di fatto, ovvero dal costituire il fondamento della nuova realtà. Prima di quel decreto, responso, editto, e la sua trasposizione su materiale duraturo – tavole, rotoli, codici, etc. – la realtà ha una struttura, un aspetto, una organizzazione manchevole o diversamente elaborata rispetto al dopo. Quella modalità normativa, una volta acquisita, ha una durata variabile nel tempo a seconda della stabilizzazione determinata dal processo legislativo – che a sua volta dipende dalla solidità e stabilità del potere che l'ha prodotto – e ha conseguentemente la funzione di costituire il fondamento del diritto in senso proprio, ma di fatto della società nel suo insieme. In questo senso, si può dire che le leggi che definiscono il religioso contribuiscono, tanto quanto testi sacri e narrative fondanti, alla gestione sacrale della realtà<sup>2</sup>.

Il reato è invece qualcosa che della realtà fa parte, diremmo quasi per definizione etimologica, in base alla comune radice *res* che nel mondo romano è cardine essenziale dell'esistenza sociale. 'Reato' è concreta identificabilità di un'azione come estranea alla norma convenzionale stabilita dal sistema sociale, indica la individuabilità e la pubblicità delle azioni, che sono sanzionate in quanto infrangono la realtà

<sup>1</sup> La riflessione sul mito è senza dubbio molto articolata e non può essere riferita qui se non con un rimando bibliografico essenziale. Il punto di riferimento per queste pagine è R. PETTAZZONI, *Verità del mito*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 21, 1947-1948, pp. 104-116; da questi discende l'elaborazione di una metodologia analitica originale da parte di A. Brelich, per il quale si può fare riferimento ai seguenti saggi: A. BRELICH, *Problemi di mitologia* 1, in «Religioni e civiltà» 1, 1972, pp. 331-528 (*Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Dedalo, Bari 2003); ID., *Nascita di miti*, in «Religioni e civiltà» 2, 1976, pp. 7-80. Una discussione sulle metodologie di lettura del mito che si sono sviluppate su fronti disciplinari diversi è offerta in maniera sintetica e molto efficace dai saggi raccolti in G. LEGHISSA, E. MANERA, *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015. Si può molto utilmente vedere inoltre, N. SPINETO, *Raffaele Pettazzoni e la verità del mito*, in «Rivista di Storia della Storiografia moderna» 17, 1996, pp. 59-65.

<sup>2</sup> G. PICCALUGA, *La gestione sacrale della realtà*, in *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, a cura di A. Saggiaro, Carocci, Roma 2005, pp. 193-200.

fondata sulle leggi. Il vivere civilmente in collettività ordinate si basa su strutture convenzionali storicamente e culturalmente prodotte. Dunque l'infrazione della norma diviene reato nel momento in cui lo schema convenzionale complessivo è infranto, l'ordine sovvertito – a seconda dei casi in misura più o meno pubblica e rilevante – e l'autorità costituita è chiamata a prendere provvedimenti. Anche i reati, va da sé, sono dunque figli del tempo storico che li produce, ma anch'essi sanciscono una differenza fra un prima e un dopo, in cui eventi contingenti e decisioni di potere rese pubbliche determinano un'elaborazione di nuove norme e nuove sanzioni<sup>3</sup>.

'Eresia', infine, è concetto versatile e fortemente stratificato nel tempo, a dir poco problematico. Senza dubbio nell'accezione moderna è un prodotto storico-religioso giudaico-cristiano che affonda le proprie ragioni nei contrasti intrareligiosi delle comunità di fedeli del primo secolo dopo Cristo<sup>4</sup>. Il corrispondente italiano più evidente del termine greco antico, 'scelta', implica una serie di riflessioni basate sull'agire umano, sul pensiero intellettuale, filosofico e religioso, sulla concettualizzazione

<sup>3</sup> Sul rapporto fra legislazione imperiale e religione si possono vedere: J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Sirey, Paris 1958 (II ed. 1989); W. SEYFART, *Soziale Fragen der Spättrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus*, Akademie Verlag, Berlin 1963; G. CRIFÒ, *Romanizzazione e cristianizzazione. Certezze e dubbi in tema di rapporto tra cristiani e istituzioni*, in *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del Convegno*, a cura di G. Bonamente, A. Nestori, Macerata 17-18 dicembre 1987, Macerata 1988, pp. 88-90; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, La Sapienza, Roma 1990; F. ZUCCOTTI, «*Furor haereticorum*». *Studi sul trattamento giuridico della follia*, Giuffrè, Milano 1992; J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Cerf, Paris 1994; L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, D'Auria, Napoli 1997<sup>4</sup>; M.P. BACCARI, *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Giappichelli, Torino 1996; G. CRIFÒ, *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano*, in E. DAL COVOLO, R. UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano* (Biblioteca di Scienze Religiose – 134), Roma 1997, pp. 171-196.

<sup>4</sup> E. NORELLI, *Introduzione alla theme section Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, in «*Rivista di storia del cristianesimo*» 6, 2009, 323-332. In particolare, si veda la riflessione sull'eresia come costruzione ideologica «in rapporto a strategie di dominio intellettuale e di organizzazione e gestione del potere» (p. 326), nel confronto con R. LYMAN, *Hellenism and Heresy*, in «*Journal of Early Christian Studies*» 11, 2003, pp. 209-222. Cfr. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, vol. 1, *De Justin à Irénée*, vol. 2, *Clément d'Alexandrie et Origène*, Études augustiniennes, Paris 1985.

## ***Il*** tema di Babel

delle aggregazioni intorno alle idee. L'elaborazione successiva dell'ebraico *min* e del greco *hairesis* ha senso in una dialettica contrappositiva, di forte conflittualità religiosa, ideologica, valoriale e con sviluppi importanti sul piano territoriale. La concettualizzazione della diversità religiosa si innesta nella dialettica fra identità e alterità, fra ortodossia e eresia o eterodossia. Sono tutti prodotti storici, determinati dal pensiero intellettuale ma basati su dinamiche di potere, intersecati con l'elaborazione del pensiero teologico e delle conseguenti visioni della realtà. Le comunità derivano da ciò le rispettive ragioni d'essere, che divengono a un certo punto anche definizioni pubbliche<sup>5</sup>.

La definizione dell'eresia avviene sul piano della produzione pubblicistica cristiana, da una parte, e dall'altra nelle dinamiche conciliari.

La prima opera completa dedicata alla riflessione sull'eresia che ci è pervenuta, in una tarda traduzione latina, è l'*Adversus haereses* di Ireneo, vescovo di Lione. Da alcune sue affermazioni ricaviamo che egli è erede di una tradizione eresiologica per noi in gran parte perduta, il cui più esimio rappresentante era stato Giustino, martire a Roma vent'anni prima rispetto al momento di stesura dell'opera di Ireneo. Qui, in relazione al marcionismo, era stata elaborata una prima teoria dell'origine dell'eresia, rielaborata da Ireneo<sup>6</sup>. Gli interlocutori di quest'ultimo sono gli gnostici: egli parte dalla contrapposizione fra coloro che detengono la verità e coloro che la rifiutano, perseguendo falsi discorsi. Da ciò discende la capacità di trarre in inganno il prossimo, fino a condurlo alla perdizione, poiché l'errore è più convincente della verità. Al tempo stesso, Ireneo insiste sulla segretezza delle dottrine gnostiche e quindi sulla necessità di svelarle e farle conoscere per vanificarle. Possiamo dire che tali definizioni si svolgono sul piano di una rappresentazione filosofica, basata sul pensiero e sull'argomentazione, oltre che sull'individuazione del principio di verità come discriminante. A questo si

<sup>5</sup> In rapporto a tale questione, mi sono già soffermato sul concetto di *nomen* e mi permetto di rimandare a un mio lavoro precedente A. SAGGIORO, *Nomen christianum e nomina monstruosa. Paradigmi dell'identità nel Codice Teodosiano*, in *Lex et religio*, XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2013, pp. 345-360.

<sup>6</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6, 2009, pp. 363-388.

aggiunge la definizione di eresia come qualcosa di estraneo alla tradizione ecclesiastica, quest'ultima basata sulla successione episcopale (concetto ripreso poi da Tertulliano): in altri termini l'eresia non è solo devianza dalla verità religiosa, ma anche rottura dell'unità della comunità e distacco dalla tradizione attestata dalla successione episcopale.

Erede di questo lavoro è l'*Elenchos* o *Refutatio omnium haeresium*, opera collocata dagli studiosi, con varie oscillazioni, nei primi decenni del terzo secolo<sup>7</sup>. Possiamo ricavare, in apertura, una qualificazione fortemente negativa, che agisce su diversi piani: filosofico, antropologico, sociale e naturalmente storico-religioso. La definizione degli eretici è incentrata sul concetto di follia (*proe.* 1) e di segretezza. La dissimulazione delle loro dottrine, il fatto di tenerle nascoste, è anche qui un elemento di forte critica (1-3). L'adesione alle idee eretiche comporta l'autoesclusione dal consesso umano, la rinuncia alle qualità che rendono l'umanità diversa e superiore rispetto agli animali, ed è quindi una degradazione addirittura al di sotto delle stesse condizioni ferine (4). Ciascuna eresia si basa sulla deformazione di dottrine filosofiche precedenti (9-10). L'obiettivo, quindi, del disvelamento di queste dottrine punta a conseguenze sul piano religioso, la conversione degli eretici alla verità, e sul piano sociale, la condanna per coloro che persistono nell'errore (3)<sup>8</sup>.

Questi cenni a opere letterarie di grande portata storica danno la possibilità di individuare quel che più qui interessa, ovvero la definizione graduale delle comunità cristiane in senso identitario, in una dialettica interna, anche fortemente articolata in base al rapporto con la filosofia greca, fra il sé e l'altro da sé. Nell'epoca delle persecuzioni, gli strumenti di costruzione identitaria sono di diverse tipologie. Se il martirio

<sup>7</sup> Sintesi in A. COSENTINO, *Pseudo-Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 42-44.

<sup>8</sup> La bibliografia sull'*Elenchos* è vastissima. Per una riflessione su questo *incipit* mi limito a rimandare a G. SFAMENI GASPARRO, *I rischi dell'Hellenismòs: astrologia ed eresia nella Refutatio omnium haeresium*, in *Des évêques, des écoles, et des hérétiques*, a cura di G. Aragione, E. Norelli Actes du colloque international sur la «Réfutation de toutes les hérésies», Genève, 13-14 juin 2008, Éditions du Zèbre, Lausanne 2011, pp. 189-217. Per un inquadramento del confronto fra Ireneo e Ps. Ippolito, in particolare per gli aspetti formali e sostanziali della definizione dell'eresia in questa fase storica cfr. E. PRINZIVALLI, *Eresia ed eretici nel corpus ippolitiano*, in «Augustinianum» 25/3, 1985, pp. 711-722.

rappresenta il momento fondante per eccellenza sul piano effettuale, le opere letterarie dei pensatori cristiani seguono le direttive dell'apologetica, della riflessione filosofica, dell'interlocuzione per elaborare le fondamenta teoriche e morali del nuovo modo di fare comunità all'interno di un sistema istituzionale sovrastante. In questo contesto sorgono anche nuove tipologie di azioni, interne alla comunità cristiana, che vengono etichettate e stigmatizzate come errori, devianze, alternative, con l'implicazione di modalità valutative e classificatorie originali. Un caso emblematico anche per il fatto di essere ben documentato è dato dalla riflessione sui *lapsi* di Cipriano, vescovo di Cartagine: a seguito della persecuzione dell'imperatore Decio, alla metà del terzo secolo, si pone il problema di come interagire con coloro che sono *caduti*, ovvero hanno temporaneamente, secondo una serie di gradazioni differenti, rinunciato alla loro appartenenza religiosa cristiana. Il *De lapsis* di Cipriano ci permette di registrare un bisogno di edificazione normativa dell'identità dei cristiani, in una dialettica forte fra essere o non essere parte della comunità. Si elabora così la concettualizzazione dell'apostasia, che a sua volta sarà un reato fondato in maniera originale nella legislazione imperiale della seconda parte del IV secolo<sup>9</sup>.

Uno schema analogo si può rintracciare nel caso della fondazione del reato di eresia, che non era storicamente e concettualmente possibile fintanto che l'impero romano non ha cominciato a legiferare in ambito religioso in età postcostantiniana<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Approfondimento in A. SAGGIORO, *Cristiani e non più cristiani. Il problema storico del nomen apostatarum*, in *Pouvoir politique et conversion religieuse. 1. Normes et mots*, a cura di Th. Lienhard, I. Poutrin, Publications de l'École française de Rome, Rome 2017 <<http://books.openedition.org/efr/3403>> (ultimo accesso 02.10.2018).

<sup>10</sup> Sintetizza efficacemente la questione, anche con ampio rimando bibliografico, M.V. ESCRIBANO PAÑO, *Costantino e la legislazione antiereticale. La costruzione della figura dell'eretico*, in *Enciclopedia Costantiniana*, vol. 1, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma 2013, pp. 285-302. Cfr. G. BARONE-ADESI, *Eresie «sociali» ed inquisizione teodosiana*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VI Convegno internazionale*, Città di Castello (PG) 1986, pp. 119-166; C. HUMFRESS, *Citizens and Heretics. Late Roman Lawyers on Christian Heresy*, in *Heresy and Identity in Late Antiquity*, a cura di E. Iricinschi, H.M. Zellentin, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 128-142; M.V. ESCRIBANO PAÑO, *La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI, in Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, a cura di J.-N. Guinot, F. Richard, Actes du Colloque international (Lyon 6-8 octobre 2005), Cerf, Paris 2008, pp. 389-412.

L'idea stessa di una 'scelta' religiosa non si può dare in contesti culturali e religiosi con orizzonti chiusi, in cui non si danno alternative a una religione indistinta dal resto della dimensione dell'agire pubblico in relazione a una sfera extraumana e in cui il concetto stesso di devianza non può che essere relegato a aspetti comportamentali e rituali di carattere secondario, derivati da infrazioni di norme condivise, ma non da opzioni o adesioni autonome<sup>11</sup>. L'eresia si elabora dunque in un contesto di libertà nell'opzione dottrinale, con conseguenze confessionali, in quanto la determinazione di idee differenziate implica una declinazione delle adesioni in base a principi di carattere filosofico, teologico, ideologico.

Diversa è la situazione quando un tema come quello della gestione pubblica dell'eresia entra in un sistema legislativo coercitivo che delimita il lecito e l'illecito in ambito religioso. Il *Codice* di Teodosio II comprende al proprio interno le leggi in materia religiosa nel loro divenire attraverso un secolo: dunque ci traccia una traiettoria che riflette diverse epoche, differenti decisioni degli imperatori, e anche una costruzione graduale della dimensione religiosa cristiana nella sfera pubblica dell'impero.

Nel XVI libro del Codice, un numero consistente di costituzioni, 66, è dedicato alla condanna dell'eresia: esse sono raccolte nel *Titulus 5 De haereticis*. Tuttavia la prima occorrenza in ordine cronologico del termine è in una legge collocata all'inizio del *Titulus 2 De episcopis, ecclesiis et clericis*, in cui, in generale, si definiscono le prerogative della componente cristiana della società, fornendo delle regole di comportamento, con le conseguenti posizioni di privilegio, e i limiti da rispettare per continuare a detenerle. Ciò sta a significare che il tema dell'eresia è individuato come fondante per uno spartiacque che deve essere chiaro e costruito sensatamente, a maggior ragione nei confini che possiamo definire interni al cristianesimo. All'interno di questo spartiacque si fissa poi la distinzione, di nuovo esclusiva, fra chi obbedisce all'*ecclesia catholica* e coloro che perseguono opzioni alternative. La prima legge di Costantino che riporta il termine *haereticus*, datata ottobre 313 (CTh 16, 2, 1), è dunque indicata in apertura di una sezione importante, e prelude a una notevole serie di

<sup>11</sup> Cfr. J. RÜPKE, *Superstitio. Devianza religiosa nell'impero romano*, Carocci, Roma 2014.

## ***Il*** tema di Babel

costituzioni che nell'arco di più di un secolo, fino a Teodosio II, contribuiranno a definire gli eretici sia sul piano giuridico, normativo e legale, sia in una peculiare elaborazione di tipo antropologico.

Ne vedremo alcune tappe essenziali, senza alcuna possibile ambizione di completezza, ma al fine di tracciare una sorta di parabola di quella che abbiamo definito come una vera e propria fondazione di un reato religioso particolare. Si deve sottolineare che in questo torno di tempo si vanno definendo, proprio nella dialettica con l'eresia, i principali concetti portanti del cristianesimo e della dimensione storico-religiosa europea in senso lato. Dogma, simbolo, canone, norma assurgono a verità di fede, divengono spazi di agonismo religioso cristiano, in un'interazione sia con la tradizione filosofica e religiosa pagana antecedente, sia nelle contrapposizioni interne al campo di costruzione del religioso cristiano. Altrettanto avviene sul piano del lessico dell'aggregazione religiosa. Ciascun termine o concetto utile a indicare, in diverse sfaccettature, gruppi, associazioni, modalità assembleari, assume una valenza polarizzabile, ovvero da adattarsi, con opportuna qualificazione, alle diverse realtà, posizionate in maniera differenziata rispetto a una disposizione polarizzata, essenzialmente, fra il lecito e l'illecito. Il cardine del discorso è l'adesione religiosa.

La definizione delle idee religiose passa attraverso i pensatori, sul piano della riflessione. Sul piano invece sociale, si colloca nei concili. Nei limiti di questo contributo, intendo soffermarmi su tre leggi che recepiscono i tre concili ecumenici di Nicea, Costantinopoli e Efeso, che scandiscono il periodo di produzione legislativa in questione e rappresentano dunque la ricaduta, sul piano istituzionale, delle riflessioni e decisioni religiose<sup>12</sup>.

Costantino convoca il primo concilio ecumenico a Nicea nel 325 per far fronte alla crisi ariana. L'autodefinizione come *episkopos ton ektos* è plurivalente, dato che rappresenta l'atto prototipico di definizione della complessità del rapporto fra stato e chiesa.

Sul piano legislativo registriamo nel 326 una legge data da Costantino e collocata – anche in questo caso in maniera emblematica – all'inizio del

<sup>12</sup> Cfr. M. SIMONETTI, *L'imperatore arbitro nelle controversie teologiche*, in «Mediterraneo Antico» 5/2, 2002, pp. 445-459.

*titulus De haereticis* (CTh 16, 5, 1)<sup>13</sup>. Il testo della legge dichiara che i privilegi concessi per motivi religiosi siano riservati a coloro che sono identificati come cattolici. Coloro che rispetto all'obbedienza alla *lex catholica* sono scismatici o eretici, non solo devono essere privati di tali privilegi, ma anche costretti ai diversi *munera*. Fra i molti dati che si possono osservare, vorrei sottolineare che, dopo il concilio, il concetto di '*lex catholica*' ha preso corpo e si traduce in un lessico e in un contesto legislativo. La *lex catholica* si immedesima nella *lex* dell'imperatore, assurge a scansione netta della nuova realtà sociale in cui il religioso ha un ruolo particolare, scandito rispetto al civico: avere i privilegi a motivo della religione significa astenersi dai *munera* pubblici. Il valore di questa affermazione è dunque molteplice, perché implica una trasformazione storico-religiosa profonda.

Il reato degli eretici è qui affiancato a quello degli scismatici. In termini generali possiamo notare che siamo di fronte a un'esclusione e distinzione dell'alterità. Più nello specifico, l'ambiguità può riflettere un'esigenza dissuasiva ai due livelli, quello di intraprendere una strada che formalmente e sostanzialmente è diventata 'eretica' rispetto a una decisione collegiale maggioritaria e prefigurare addirittura la trasformazione identitaria in una modalità scismatica. Entrambi i concetti assumono qui un significato specifico, non perché non lo avessero avuto già nel lessico religioso già in essere<sup>14</sup>, bensì perché la dinamica legislativa

<sup>13</sup> «L'imperatore Costantino a Draciliano. I privilegi che sono stati concessi a motivo della contemplazione della religione, devono giovare soltanto a coloro che osservano la legge cattolica. Quanto agli eretici e scismatici, d'altro canto, non solo vogliamo che essi siano estranei a questi privilegi, ma anche che siano vincolati e sottomessi a diversi obblighi. Pubblicata il giorno delle calende di settembre a Gerasto sotto il settimo consolato di Costantino Augusto e quello di Costanzo Cesare»: trad. it. di A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Paoline, Milano 1996, p. 180 (con note di contesto). Si veda il commento di C. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*, PUP, Princeton 1952, p. 450: «In many cases, heresy was not a primarily religious dissent but was an expression of social and economic suffering and discontent. Hence, as an expression of latent rebellion, it was all the more sternly repressed by the Emperors». Cfr. H. ZINSER, *Religio, secta, haeresis in den Häresiengesetzen des Codex Theodosianus (16, 5, 1/66) von 438, in Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, a cura di M. Hurter, W. Klein, U. Vollmer, Aschendorff, Munster 2002, pp. 215-219.

<sup>14</sup> Secondo il 'modello' di *1Cor.* 11, 19: *CJ1 5, 1* riprende questa legge ma rompendo

## ***Il*** tema di Babel

ne trasforma il peso e la valenza storico-religiosa. Da un piano di relazioni fra comunità, di disputa fra visioni teologiche, si passa a una sovrapposizione di piani con una realtà che è definita *lex* all'interno di un sistema di *leges*. Dunque il piano religioso si viene formando all'interno della dimensione legislativa romana come nuovo piano normativo e con una conseguenza coercitiva specifica – che in questo caso si limita all'obbligo dei *munera* per eretici e scismatici, ma in seguito diverrà ben più grave.

Nel 381, convocato dall'imperatore Teodosio I, si riunì a Costantinopoli un concilio che riaffermò, declinandolo ulteriormente, il credo niceno. Alla fine del concilio, i vescovi inviarono all'imperatore una lettera sinodale cui fa riferimento una legge data a Eraclea il 30 luglio 381 (CTh 16, 1, 3). Questa legge è collocata nel *codex* dopo quella contenente l'editto di Tessalonica, dell'anno prima, con cui Teodosio aveva già recepito espressamente il credo niceno e scandito la dialettica fra *lex catholica* ed eretici (CTh 16, 1, 2)<sup>15</sup>. A tale scansione giuridica, con le conseguenze persecutorie annunciate, se ne sovrapponeva una antropologica, con una condanna per follia che faceva intersecare il piano religioso con quello della qualificazione individuale. Da una parte questa legge aveva rinforzato e sancito la legge di Costantino del 326;

---

il nesso eretici/scismatici, ovvero facendo cadere *autem atque schismaticos*.

<sup>15</sup> «Gli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio Augusti. Editto al popolo della città di Costantinopoli. Tutti i popoli, che sono retti dalla moderazione della nostra clemenza, vogliamo che restino fedeli a quella religione che la religione tramandata dal divino apostolo Pietro dichiara che fu tramandata un tempo da lui stesso ai Romani, e che è chiaro che è seguita dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica, cioè che crediamo, secondo la disciplina apostolica e la dottrina evangelica, una sola divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, sotto una pari maestà e sotto la pia Trinità. Ordiniamo che il nome dei Cristiani cattolici abbracci coloro i quali seguono questa legge, mentre gli altri pazzi e insensati, che giudicano opportuno sostenere l'infamia del dogma ereticale e non dare alle loro comunità il nome di chiese, devono essere colpiti dalla punizione, in primo luogo della vendetta di Dio e poi anche del nostro sdegno, che abbiamo assunto dalla volontà celeste. Data il terzo giorno pria delle calende di marzo a Tessalonica, sotto il quinto consolato di Graziano Augusto e il primo di Teodosio Augusto» (27 febbraio 380): traduzione di A. BARZANO, *Il cristianesimo*, cit., pp. 228-229 (con note di contesto). La discussione su questa legge è amplissima. Si veda, fra gli studi più rilevanti nell'avvio di una storicizzazione di questo documento, CH. PIETRI, *Damase et Théodose. Communio orthodoxe et géographie politique*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, a cura di J. Fontaine, C. Kannengiesser, Beauchesne, Paris 1972, pp. 627-634.

dall'altra, preannunciava una chiara presa di posizione rispetto alle forme di devianza religiosa e affermava il cattolicesimo come legge dello stato in maniera potenzialmente esclusiva: almeno come tale è recepita e la storia successiva si costruisce su questa evoluzione di significato religioso e politico, proiettandosi anche sulla lettura giuridica del testo. Nel 381, dunque, la legge di Teodosio enuncia il credo niceno riformulato e affermato a Costantinopoli:

Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis Patrem et Filium et Spiritum sanctum confitentur eiusdemgloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed Trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate<sup>16</sup>.

Procede poi a elencare i padri conciliari, tutti orientali, che si erano riuniti a Costantinopoli e afferma il principio della *communio* con essi per sancire la correttezza dell'appartenenza religiosa. Lo stato legifera dunque a margine del concilio, elaborando una modalità ulteriore di identificazione o di *traditio* univoca, esclusiva, affermata come veritiera in contrapposizione ad altre dichiarate come false e devianti.

Anche in questo caso ci sono conseguenze personali e individuali, che si riflettono sulle comunità e sui singoli: coloro che non obbediscono al credo niceno e non si adeguano alla *communio* con i vescovi che lo rispettano e tramandano saranno cacciati dalle chiese e non potranno godere delle loro prerogative e risorse.

Nel 431 fu Teodosio II a convocare un concilio a Efeso per combattere il nestorianesimo. Anche in questo caso non possiamo soffermarci sulle questioni teologiche in discussione e sugli intrecci di potere che vennero allo scontro in quella sede. L'esito fu la condanna di Nestorio.

Sul piano legislativo registriamo una costituzione emessa da Teodosio II il 3 agosto 435 (CTh 16,5,66), che è anche l'ultima della serie di costituzioni raccolte sotto il titolo *De haereticis*. La costituzione fa

<sup>16</sup> «Ordiniamo che tutte le chiese siano immediatamente restituite ai vescovi che confessano il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo in un'unica maestà e virtù, in una stessa gloria, in un unico splendore, a coloro che non fanno nulla in disaccordo per una sacrilega divisione, ma riconoscono l'ordine della Trinità attraverso l'affermazione delle persone e l'unità della divinità».

## ***Il*** tema di Babel

espressamente riferimento a Nestorio e alla sua condanna conciliare, vietando l'uso del nome di Cristiani a coloro che ne seguono la dottrina.

Il lessico della legge è fortemente dispregiativo: parte dal qualificare il nestorianesimo come superstizione e si riferisce all'uso abusivo del nome come a una prevaricazione dei nestoriani nei confronti del resto della cristianità. Si trova poi nel testo una sorta di inciso storico, in cui la condanna del nestorianesimo appare come una replica della condanna di Ario e degli ariani, di Porfirio e dei suoi seguaci che da lui hanno preso il nome (*Porphyriani*) e infine si sottolinea il fatto che i seguaci di Nestorio debbano essere chiamati simoniani (*Simoniani*). In questa specie di mito di fondazione dell'eresia condotto a ritroso saltando nel tempo, gli ultimi eretici sono i diretti discendenti dell'eretico prototipico, il primo e originale, e in qualche modo il più pericoloso, anche se ormai disattivato dal trascorrere del tempo.

Analogamente Nestorio è da considerarsi figura reiterativa di quella tensione all'errore già narrata negli *Atti degli Apostoli* (8, 9-24) e vivificata nel presente con pervicacia dai 'nuovi' eretici. Tale esasperazione del nesso eresia presente/eresia passata è funzionale a costruire anche la conseguente condanna: la condanna al rogo dei libri di Nestorio, il divieto di riunione per i suoi seguaci, la proibizione di concessione di spazi da parte di terzi, pena la confisca dei beni.

Come si può dedurre da questa serie ridotta ma esemplare di costituzioni, il riferimento agli eretici è costantemente infarcito di elementi definitivi che contribuiscono in maniera determinante alla costruzione della condanna antropologica, giuridica, fisica. L'eretico rappresenta un'alterità religiosa troppo prossima per essere tollerata e la sua acquisizione all'interno del sistema legislativo volge nella direzione di una elaborazione funzionale. La stessa identità cristiana si costruisce per reazione rispetto ai prototipi di eresia dai quali si deve distinguere, mentre il reato di eresia, prima impensabile, assume invece un ruolo di grande peso nella storia del cristianesimo.

Fra i vescovi che avrebbero dovuto partecipare al concilio di Efeso c'era anche Agostino di Ippona, che tuttavia non vi arrivò, essendo venuto a mancare nell'estate del 430. In una lettera Agostino aveva posto il problema delle leggi:

Quod enim dicunt, qui contra suas impietates leges iustas institui nolunt, non petisse a regibus terrae apostolos talia, non considerant aliud fuisse tunc tempus et omnia suis temporibus agi; quis enim tunc in Christum crediderat imperator, qui ei pro pietate contra impietatem leges ferendo serviret [...] <sup>17</sup>.

Agli eretici che protestano contro le leggi che gli imperatori emanavano contro di loro, sostenendo che gli stessi apostoli non avevano reclamato l'intervento dell'imperatore, Agostino dice che i tempi sono cambiati e che ognuno deve agire secondo il dettato della sua epoca: come in quel tempo, infatti, non vi erano imperatori cristiani, non ci si poteva aspettare da quel ruolo un servizio a favore della *pietas* e contro l'*impietas*.

Poiché, continua Agostino,

Quo modo ergo reges domino seruiunt in timore nisi ea, quae contra iussa domini fiunt, religiosa seueritate prohibendo atque plectendo? aliter enim seruit, quia homo est, aliter, quia etiam rex est; quia homo est enim, seruit uiuendo fideliter, quia uero etiam rex est, seruit leges iusta praecipientes et contraria prohibentes conuenienti uigore sanciendo <sup>18</sup>.

Il compito di chi ha il potere consiste nel fornire gli strumenti legislativi e giuridici opportuni a difendere ciò che avviene secondo il principio di giustizia e a sancire con forza adeguata ciò che a tale principio si contrappone. Le leggi contro gli eretici, dunque, dovevano essere considerate come un servizio reso dall'imperatore a favore della difesa e dell'affermazione di quella che veniva considerata, pur nella varietà determinata dalle diverse fasi storiche e dai diversi protagonisti, la corrente maggioritaria del cristianesimo. In questo senso la fondazione del reato di eresia – erede dell'individuazione e della concettualizzazione dell'eresia come errore o devianza cristiana – avviene su più piani, in un'epoca di forti trasformazioni e tensioni. Le leggi ne elaborano una versione nuova e sostanziale nei rapporti di forza e nella costruzione, non solo simbolica, degli equilibri e delle modalità di prevaricazione per motivi religiosi. Il reato di eresia, una volta fondato, sarebbe durato nel tempo e si sarebbe potuto e dovuto adeguare alle diverse epoche storiche, poiché *omnia suis temporibus agi*.

<sup>17</sup> AGOSTINO, *Epistulae*, 185, 5, 19.

<sup>18</sup> *Ivi*.